

HISTORIA

Colecția *Historia* este coordonată de Mihai-Răzvan Ungureanu.

Zoe Petre este prof. dr. (specialitatea Istorie antică greco-romană), șef al Catedrei de Istorie Antică și Arheologie a Facultății de Istorie, Universitatea din București. A publicat numeroase lucrări și studii științifice, dintre care amintim : *Commentaire aux Sept contre Thèbes d'Eschyle* (en collaboration avec Liana Lupas), Les Belles Lettres, Paris – Editura Academiei Române, București, 1981 (premiul „Timotei Cipariu” al Academiei Române); *Civilizația greacă și originile democrației*, București, 1993; *Societatea greacă arhaică și clasică* (texte antice traduse și comentate), București, 1994; *Cetatea greacă, între real și imaginar*, București, 2000; *Vîrsta de bronz* (eseuri), București, 2000. Director al École Doctorale Régionale de Bucarest (1994-1996); director onorific (1996-2002). Profesor asociat al École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Centre „Louis Gernet” d'études comparées sur les sociétés anciennes; al Universității „Jules Verne” din Amiens; *visiting professor* al Universității Harvard, Cambridge, Mass.; *visiting researcher* al Universității Columbia, New York. Conferințe la universitățile din Strasbourg, Lille, Amiens, Bruxelles, Cambridge (UK). Distincții : „Legiunea de Onoare”, Comandor (Franța) (1999); Ordinul „Dom Infante Enrique”, Mare Ofițer (Portugalia) (1999); Ordinul Național al României „Serviciu Credincios”, Mare Cruce (2000); Ordinul „Danebrog”, Mare Cruce (Danemarca) (2000).

www.polirom.ro

© 2004 by Editura POLIROM

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I, nr. 4, P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37; P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

PETRE, ZOE

Practica nemuririi : o lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți /
Zoe Petre – Iași : Polirom, 2004

400 p. ; 24 cm (HISTORIA)

Index

ISBN : 973-681-483-1

94(398.2)

Printed in ROMANIA

Zoe Petre

Practica nemuririi

**O lectură critică a izvoarelor grecești
referitoare la geți**

POLIROM
2004

Cuprins

<i>Cuvînt înainte</i>	7
Abrevieri	13
a. Autori antici	13
b. Titluri de reviste, corpora, volume	18
I. Nemurirea regelui Charnabon	21
1. Un antierou sofoclean	21
2. Un ținut-trecătoare	37
3. Logografii și apropierea rațională a oikumenei	51
4. Înapoi la Sofocle	55
II. Cei mai viteji și mai drepi dintre traci	70
1. Excursul getic în <i>Istoriile</i> lui Herodot	70
2. Moșteniri din tradiția comună	75
3. <i>Getai athanatizantes</i>	78
4. <i>Andreiotatoi kai dikaiotatoi</i>	82
5. Sacrificii și nemurire	95
6. Povestea lui Salmoxis pitagoreul	111
7. Herodot și Hellenicos	124
III. Zalmoxis rege și zeu	127
1. După-amiaza unui efeb	127
2. Descîntecele lui Socrate	133
3. Trei moduri ale stăpînirii de sine	139
4. Incantații și inițieri	146
5. Metafora Străinului	161
6. De la Philolaos la Diodor : avataruri ale lui Zalmoxis	165
IV. Despre ospete și nunți	171
1. Ospete regale și <i>sumposia</i> civice	171
2. Construcția paradigmei	179
3. Poligamie și asceză	192

V. În căutarea autorului pierdut	208
1. Poseidonios despre moesi	208
2. Specialiștii sacralului	226
3. De la Zalmoxis la Deceneu	234
4. Poseidonios și vârsta de aur	240
VI. Regi, sacerdoți și războinici	249
1. <i>Tarabosteseis</i> sau <i>pilophoroi</i> ?	249
2. Comosicus, <i>pontifex et rex</i>	261
3. Structuri ale imaginarului, structuri ale realului	265
4. Geți, daci, geto-daci?	276
VII. Cetatea universală	290
1. O istorie comună a umanității	290
2. <i>Koine historia</i>	292
3. Aproprierea spațiului	295
4. Geografie științifică și geografii imagine	301
VIII. <i>Getika</i>	304
1. Cu cine se luptă romanii la Dunărea de Jos?	304
2. Cele două <i>Getici</i>	306
3. <i>Geticele</i> și polemica din jurul războaielor dacice	309
4. Dion, Cassiodor și Iordanes	319
5. Criton	344
IX. Un alt fel de nemurire	362
1. Posteritatea lui Zalmoxis	362
2. Între ironie și admirație: Lucian din Samosata	365
3. O poartă către Ultima Thule	370
4. Apologeți și polemiști	377
X. Concluzii	383
<i>Index</i>	389

Cuvînt înainte

Ancheta pe care am întreprins-o în cartea de față a pornit de la convingerea că, fără o imersie în context a informațiilor referitoare la geți – ca și a oricăror informații cu caracter istorico-etnografic pe care ni le transmite literatura antică –, cercetarea contemporană riscă în prea mare măsură să absolutizeze, să disjungă, să opereze cu false concepte, adică să neglijeze metodele consacrate care impun o lectură neapărat critică a oricărui izvor. Nocivă în sine, această neglijență metodologică este cu atât mai pernicioasă dacă operează în numele și cu retorica revendicărilor identitare, încercînd să construiască prin artificiu și suprainterpretare o mitologie istorică modernă menită să alimenteze orgolii naționale exclusive, agresive și dăunătoare.

Nu este locul aici pentru evocări confesive destinate să coroboreze afirmația – perfect adevărată, dar neinteresantă – după care, în subtextul unei activități de cercetare predominant consacrată Greciei metropolitane și creațiilor ei politice și culturale, nu am încetat să reflectez și să pun în discuție cu colegii și prietenii mei problemele de lectură și interpretare a textelor antice referitoare la geți. Aici s-ar cuveni să-i amintesc în primul rînd pe doi dintre ei, ambii trecuți de mult în lumea umbrelor: soțul meu, Aurelian Petre, și vărul și prietenul nostru de-o viață, Hadrian Daicoviciu (pe care nu am ezitat să-l mustru într-o recenzie de mult uitată la alerta lui carte despre daci), împreună cu care am disecat zile și nopți de-a rîndul textele lui Herodot sau Strabon.

Mă simt datoră însă să mărturisesc că ideea de a publica o atare analiză critică a surselor mi-a părut tot mai imperativă abia mult mai tîrziu, pe măsură ce istoriografia oficială a ultimelor decenii ceaușiste supralicita tot mai agresiv sursele (atunci cînd nu le ignora sau chiar le inventa de-a dreptul), cu un ecou dezolant într-o opinie publică dezorientată și căutînd de fapt cu disperare să depășească prin mituri despre trecut mizerabila aservire din acel nefericit prezent, lipsit nu doar de libertate, ci și de orice speranță de viitor. Substanța acestei anchete a fost realizată și comunicată într-o primă formă încă din anii '80, cînd un demers critic de mai mare amploare nu ar fi avut șanse de apariție necenzurată, fie prin studii în aparență măcar dispartate, pe care le-am publicat intermitent în versiune franceză, fie prin cursuri și prin cîteva comunicări prezentate în sesiunile științifice ale Facultății de Istorie și Filozofie a Universității bucureștene.

După 1989, publicarea unei lucrări care să analizeze critic sursele antice referitoare la geți devenea dintr-o dată posibilă. Însă mult mai greu de imaginat într-un timp auroral ca acela al revoluției era că apariția unei atare lucrări ajunsese aproape mai imperativă decât în vremea național-comunismului oficial. Explozia de diletantism – mai exact spus, de impostură – pe tema unei iluzorii înfîietăți a geților în toate privințele, de la antropogeneză la monoteism, favoarea de care se bucurau asemenea falsuri propovăduite de tot soiul de iluminați fără nici o considerație pentru metodele de cercetare consacrate în studiul istoriei, în lingvistică sau în antropologie, pătrunderea și succesul acestor protocroniști de varii obediențe în mediile de informare de masă și mai cu seamă faptul că aceștia capătă mult prea frecvent o voce politică distinctă, precum și falsa legitimitate pe care aceasta le-o conferă m-au făcut să înțeleg tot mai clar că, departe de a se putea limita la o dezbatere academică, propunerea mea de lectură critică a surselor trebuie să se adreseze în primul rînd acelu public pe care învățămîntul socialist și fideliu săi succesori l-au privat de orice contact cu limbile și cultura clasice.

De aceea, am refăcut integral, în ultimii doi ani, întregul parcurs al cercetării mele, încercînd, fără a renunța la argumentația și la referințele care se adresează specialiștilor, să explic mai mult și mai multe, să evoc orizonturi culturale mai diverse, să situez cît mai explicit în cadrul curențelor de gîndire antice pe fiecare dintre autorii cunoscuți nu doar cu numele. Nu ignor riscul ca rezultatul să pară un hibrid, prea complicat pentru cititorul obișnuit și prea încărcat de lucruri de mult știute pentru filologul avizat, dar a trebuit să mi-l asum ca atare, cu speranța că, dimpotrivă, specialiștii vor ști să găsească destule elemente inedite în paginile ce urmează, pe care cei mai puțin știutori de clasicități le vor putea parcurge fără să se plictisească prea tare și fără să-și piardă răbdarea de prea multă obscuritate savantă. Trebuie să mulțumesc, oricum, colegului și prietenului Alexandru Suceveanu, care, cu competență filologică și istorică, dar și cu o infinită indulgență amicală, s-a ostenit să citească într-o primă formă manuscrisul acestei lucrări și să adauge observațiilor sale extrem de pertinente asupra textului încurajările pe care sînt convinsă că nu le meritam decât într-o prea palidă măsură, dar care mi-au dat curajul necesar pentru a merge pînă la capăt. De asemenea, se cade să-i mulțumesc tînărului meu coleg și doctorand Dan Dana, care elaborează în prezent o teză despre Zalmoxis în tradiția europeană, de la origini pînă în prezent, și care nu s-a limitat să citească un text cumva geamăn cu cel la care lucrează, ci i-a adus și corecții totdeauna pertinente și bine venite. În fine, dar nu în ultimul rînd, mulțumesc aici studenților mei din generații succesive, și cu deosebire din ultimul an, pentru interesul pasionat și inteligența critică vie cu care au receptat și au luat în discuție ipotezele mele cele mai importante.

Nu pot încheia aceste mărturii liminare fără a aminti de dubla datorie pe care am contractat-o intitînd volumul de față *Practica nemuririi*: pe de-o parte, față de o fermecătoare carte consacrată mai demult de Paul Drogeanu sărbătorilor tradiționale, cu titlul *Practica fericirii*, iar pe de altă parte, față de cartea prietenului meu François Hartog despre Oglinda lui Herodot, care a pus în circulație sintagma „praticiens de l’immortalité”, practicanți ai nemuririi, pentru a traduce epitetul tradițional al geților,

athanatizontes. Am preluat aceste sugestii în titlul cărții de față pentru insolitul lor amestec de farmec și pedanterie, fiindcă epitetul la care mă refer și în jurul căruia s-a construit demersul meu analitic înseamnă, în cel mai strict sens savant, „cei ce practică (rituri de) nemurire”.

Din punctul de vedere al autorilor greci, apoi și romani, geții erau unul dintre nenumăratele neamuri „barbare” de la hotarul oikumenei. Pentru un cititor modern lipsit de exercițiul constant al textelor antice, cuvântul *barbar* poate comporta o conotație cu mult mai peiorativă, aproape ofensatoare, pe care uzanța greacă a termenului nu o implică în realitate decât în cazuri excepționale. Cum bine se știe – chiar dacă, din cauza sensului modern, se uită prea adesea –, *barbaros* este un termen la origine onomatopeic, denotând faptul că, deși e vorba de o ființă umană, felul de a vorbi al acestor oameni este ininteligibil, asemenea ciripitului păsărilor, în speță al rîndunelelor. Tot așa cum, în slavonă, străinul este numit cu un cuvânt care înseamnă de fapt „mutul”, limba greacă a reținut pentru a-i desemna colectiv pe toți cei care nu vorbesc grecește acest termen anume născocit, în contrast cu adjectivul *xenos*, care îl desemnează pe cel străin de locutor, dar care se poate înțelege cu acesta, fiindcă ei vorbesc în esență aceeași limbă; în raport cu orice comunitate de limbă greacă, orice necunoscut care vorbește în oricare dintre dialectele Greciei este un *xenos*, iar toți negrecii sînt *barbaroi*. Aceste definiții concentrice denotă distanțe specifice, grade specifice de derogare de la modul de viață și de exprimare prin limbaj al comunităților arhaice care percep, pe măsura contactelor cu lumea exterioară, existența unei multitudini de triburi, neamuri, popoare sau imperii diferite de lumea greacă. Pe măsură ce diversele comunități ale Greciei dobîndesc percepția tot mai clară a propriei lor identități comune în calitate de eleni, *hoi hellenes*, ele își asumă această identitate în contrast cu Ceilalți, pe care îi numesc *barbaroi*.

Ca orice definiție identitară, definirea elenității se produce constant prin opoziții complementare și prin contrast. Un pasaj celebru din *Istoriile* lui Herodot pretinde că egiptenii fac totul invers decât grecii: bărbații țes și femeile tîrguiesc la piață, bărbații urinează pe vine, iar femeile în picioare și tot așa. De altfel, Herodot este cel mai important constructor al identității elene în secolul al V-lea, cînd, confrunțați cu Imperiul Ahemenid, grecii își asumă pentru prima oară în mod explicit o identitate nu atît etnică, cît mai ales politică și culturală distinctă și comună. Cel mai important, dar departe de a fi singurul, de vreme ce, în același timp, teatrul atic participă masiv la această operație identitară, punînd în scenă excesele, fie tragice, fie caraghioase, care îi definesc pe barbari în contrast cu cumpătarea, echilibrul și dreapta măsură ale unei elenități exemplare.

În acest dispozitiv imaginar, vecinii barbari ai grecilor devin personificări ale unor variate moduri de a fi diferit față de greci. Tracii, de pildă, sînt mai degrabă paradigme ale unei alterități proxime, aparent apropiată, dacă nu chiar asemănătoare cu firea greacă, dar care sfîrșesc adesea prin a trăda, îndărătul unei duplicități proverbiale, absența caracterelor care îi definesc pe greci, la limită chiar ostilitatea ascunsă față de aceste elemente definitorii. Dimpotrivă, sciții devin, o dată cu istoriile vehiculate de logografi și de Herodot, figura exemplară a Celuilalt: nomazi

în comparație cu o Grecie a agricultorilor sedentari, străini de navigație în comparație cu corăbierii Eladei, de o cruzime fără limite care încalcă toate legile nescrise ale cetăților grecești ; sciții – a căror unică virtute este aceea de a-l fi înfrînt pe Dareios într-un război altminteri decît toate războaiele cunoscute, un adevărat contrarăzboi cîștigat în goana calului de un adversar invizibil, insesizabil și tocmai de aceea invincibil, arhetip al tuturor gherilelor din istoria lumii – sciții, așadar, incarnează cea mai pură alteritate.

Situați la hotarul de nord al Traciei, geții se pot integra fie în paradigma alterității proxime, ca ultimă etapă a acesteia, fie în cea a alterității distante. Ținutul lor poate fi ultimul popas înainte de pustietățile glaciale ale Septentrionului sau trecătoarea spre ținutul miraculos și ferice al Hyperboreilor ori spre palida Insulă a lui Ahile. Se pot număra printre – sau în proximitatea – neamurilor prea pure care se hrănesc doar cu lapte și miere, la fel cum pot fi, pentru alți autori, o variantă mai puțin îndepărtată în spațiu a sîngeroșilor locuitori din stepa pontică. Adesea ei sînt și una, și alta, războinici cruzi și *cei mai dreپți dintre traci*, pioși în exces și nepăsători față de moarte, dar și bețivi, muieratici și mincinoși.

Toate aceste stereotipuri ale imaginarului antic despre Celălalt fac parte din fondul aperceptiv și din vulgata comună despre geți. Fiecare dintre autorii antici care îi menționează cu mai puține sau mai multe amănunte se poate limita la a o retransmite ca atare sau o poate îmbogăți, corecta sau nuanța, în funcție de scopul și metoda propriei sale opere, dar nu are cum să o ignore, fiindcă această vulgată face parte dintre mecanismele fondatoare ale definirii propriei identități și din cultura sa generală, este implicată în poveștile cu care a crescut, în poemele epice cu ajutorul cărora a învățat să citească, în dramele pe care le vede la teatru, ca și în opera înaintașilor pe care îi continuă sau îi critică. Pe temeiul acestor concepte moștenite din generație în generație, fiecare autor utilizează exemplul getic – nu foarte des, fiindcă acest exemplu nu e la îndemîna oricui, el presupunînd un anume grad de erudiție specializată sau măcar de curiozitate antropologică, departe de a fi generală într-o cultură autoreferențială cum e prin excelență cultura greacă – în concordanță cu proiectul de ansamblu al operei sale. Cu doar două excepții – opusculul lui Dion din Prusa, intitulat *ta Getika*, și jurnalul de campanie al lui Criton, medicul lui Traian, purtînd același nume –, aceste opere au o cu totul altă finalitate decît aceea de a-și informa cititorii cu privire la geți. Aceștia apar doar incidental, ca unul dintre posibilele exemple susținînd o teorie mai generală despre civilizațiile barbare, sau conjunctural, fiindcă s-a întîmplat să se confrunte cu protagoniștii reali ai istoriei – perșii lui Herodot, Filip Macedoneanul sau fiul acestuia, Alexandru, Caesar sau Augustus –, în istoriile și biografiile marilor personaje ale lumii greco-romane, sau Pitagora în literatura etico-filozofică și așa mai departe.

Obișnuința de a citi numai colecții de pasaje și fragmente care extrag, din miile de pagini păstrate pînă azi ale unei literaturi de caracter istorico-etnografic încă mult mai abundente la origine, acele mențiuni anume referitoare la geți induce prea adesea o supraevaluare a locului și importanței pe care le-ar fi avut, în conștiința culturală și antropologică a lumii grecești, apoi greco-romane, acest subiect, geții, care reprezintă

de fapt un actor cu totul secundar și intermitent al istoriei umanității, așa cum este ea văzută de la Atena, Alexandria sau Roma.

În același sens acționează și prejudecata după care literatura antică ar putea fi citită și înțeleasă spontan de orice cititor modern. În cel mai bun caz, această lectură naivă aplică textelor antice grilele de lectură cele mai generale cu puțință, cîntărindu-le gradul de verosimil sau de obiectivitate în afara oricăror cunoștințe referitoare la noțiunile antice de verosimil, de adevăr istoric sau de cauzalitate. De cele mai multe ori însă, cititorul naiv la care mă refer aici nici măcar nu are conștiința faptului că există o pluralitate a universurilor de discurs, fiecare cu regulile proprii, și că orice lectură a unui text, oricare ar fi acesta, presupune aplicarea unor grile de decodare specifice. El citește în *Istoriile* lui Herodot că geții erau cei mai viteji și mai dreپți dintre traci sau află de la Platon că Socrate a învățat de la un tămăduitor trac un descîntec contra durerilor de cap și preia aceste notații antice în sensul lor cel mai literal cu puțință, considerînd – probabil cu deplină, dar copilăroasă onestitate – că ele spun exact ceea ce spun, și anume că geții erau viteji și dreپți la modul absolut și că aveau o medicină foarte dezvoltată, vestită în întreaga lume antică.

Am scris această carte împotriva unei lecturi literale și fragmentate a izvoarelor antice, cu convingerea, susținută de mai bine de patru decenii de frecventare critică a celor mai diverse texte, de la Homer la anunșurile de la „Mica publicitate”, că nu există text inocent. Urzeala de cuvinte care ajunge pînă la noi nu este niciodată un produs monolitic, pe care să-l putem recepta în nuda lui literalitate. Această urzeală poartă în cuvintele care au mai fost folosite înainte straturi succesive de semnificații mai mult sau mai puțin convergente, imagini și moduri de a gîndi și de a spune care impun o lectură atentă la toate contextele și codurile posibile ale mesajului unic și irepetabil cu care ne confruntăm. Dacă adăugăm și faptul că nici receptarea fiecăruia dintre noi nu e mai inocentă și că, citind azi un text, recitim totodată nenumăratele texte pe care le-am citit, care ne-au fost citite, povestite sau transmise vreodată în trecut, vom admite mai lesne premisa acestei cărți, chiar dacă una sau alta dintre concluziile ei nu par neapărat acceptabile.

Notă tehnică :

Toți termenii grecești și latinești din text sînt culeși cu *litere italice grase*. Citatele din texte antice sau moderne sînt culese cu *italice*. Transliterarea cuvintelor în greaca veche a respectat cît mai mult posibil fonetismul original, drept care am adoptat următoarele convenții :

θ – **th**

φ – **ph**

γγ – **ng**

ου – **ou**

υ – **u**.

Abrevieri

a. Autori antici

A. <i>Eu.</i>	– Eschil, <i>Eumenidele</i>
A. <i>Pr.</i>	– Eschil, <i>Prometeu înlănțuit</i>
A. <i>Supp.</i>	– Eschil, <i>Rugătoarele</i>
Ael. Arist. <i>Or.</i>	– Aelius Aristides, <i>Discursuri</i>
Aelian. <i>De nat. animal.</i>	– Ailianos, <i>Despre natura animalelor</i>
Aelian. <i>VH</i>	– Ailianos, <i>Istoria pestrițe</i>
Aen. Gaza	– Aeneas din Gaza
Alc.	– Alkaios
Amm. Marc.	– Ammianus Marcellinus
Andokid.	– Andokides
Anonym. <i>Peripl. PE</i>	– <i>Periplul anonim al Pontului Euxin</i>
AR	– Apollonios din Rodos, <i>Argonautice</i>
Ap. <i>H.m.</i>	– Apollonios, <i>Istoria minunățiilor</i>
App. <i>BC</i>	– Appian, <i>Războaiele civile</i>
App. <i>Illyr.</i>	– Appian, <i>Războaiele illyrice</i>
App. <i>Parth.</i>	– Appian, <i>Războaiele cu parții</i>
App. <i>Pun.</i>	– Appian, <i>Războaiele punice</i>
App. <i>Rom.</i>	– Appian, <i>Istoria romană</i>
Apuleius, <i>Apolog.</i>	– Apuleius, <i>Apologia</i>
Ar. <i>Ach</i>	– Aristofan, <i>Acharnienii</i>
Ar. <i>Au.</i>	– Aristofan, <i>Păsările</i>
Ar. <i>Nu.</i>	– Aristofan, <i>Norii</i>
Ar. <i>Pl.</i>	– Aristofan, <i>Ploutos</i>
Ar. <i>Ran.</i>	– Aristofan, <i>Broaștele</i>
Arist. <i>Ath.</i>	– Aristotel, <i>Constituția ateniană</i>
Arist. <i>EN</i>	– Aristotel, <i>Etica nicomachică</i>
Arist. <i>GA</i>	– Aristotel, <i>Despre generația animalelor</i>
Arist. <i>HA</i>	– Aristotel, <i>Istoria animalelor</i>
Arist. <i>Rh.</i>	– Aristotel, <i>Retorica</i>
Arnobius, <i>Adu. nationes</i>	– Arnobius, <i>Contra neamurilor</i>

Arr. <i>Anab.</i>	- Arrian, <i>Anabasis</i>
Arr. <i>Meta Alex.</i>	- Arrian, <i>Fapte petrecute după sfârșitul lui Alexandru</i>
Arr. <i>Peripl. PE</i>	- Arrian, <i>Periplul Pontului Euxin</i>
Arr. <i>Takt.</i>	- Arrian, <i>Tratat de tactică</i>
Athen.	- Athenaios, <i>Deipnosofiștii</i>
Auien. <i>Descr. Orbis</i>	- Avienus, <i>Descrierea lumii</i>
Aur. Vict. <i>Caes.</i>	- Aurelius Victor, <i>Cezarii</i>
Basilus Caes. <i>Encom.</i>	- Basilus din Caesareea, <i>Encomium</i>
Basilus Caes. <i>Ep.</i>	- Basilus din Caesareea, <i>Epistule</i>
Caes. <i>BG</i>	- Caesar, <i>Războiul cu gallii</i>
Callimach. <i>Hymn. Delos</i>	- Callimach, <i>Imnul Delian</i>
Cassiod. <i>Var.</i>	- Cassiodor, <i>Scrieri diverse (Variae)</i>
Chrysiop. <i>De Incorrupt. mundi</i>	- Chrysippos Stoicul, <i>Despre incoruptibilitatea universului</i>
Cic. <i>Att.</i>	- Cicero, <i>Scrisori către Atticus</i>
Cic. <i>De nat. deor.</i>	- Cicero, <i>Despre natura zeilor</i>
Clem. <i>Paed.</i>	- Clemens din Alexandria, <i>Pedagogice</i>
Clem. <i>Strom.</i>	- Clemens din Alexandria, <i>Covoarele</i>
Crit.	- Criton
Damasc. <i>In Phaed.</i>	- Damascius, <i>Comentariu la dialogul Phaidon al lui Platon</i>
DC	- Dio Cassius Cocceianus
Dem.	- Demostene
Democr.	- Democrit
Dexipp.	- Dexippos
DH	- Dionysios din Halicarnas
Diod.	- Diodor din Sicilia, <i>Biblioteca istorică</i>
Dion. <i>Or.</i>	- Dion din Prusa, <i>Discursuri</i>
Dion. <i>Perieget.</i>	- Dionysios Periegetul
DL	- Diogenes Laertios, <i>Vițile filozofilor</i>
EM	- <i>Etymologicum Magnum</i>
Eur. <i>Andr.</i>	- Euripide, <i>Andromaca</i>
Eur. <i>Hec.</i>	- Euripide, <i>Hecuba</i>
Eur. <i>HF</i>	- Euripide, <i>Heracles Furios</i>
Eur. <i>Hipp.</i>	- Euripide, <i>Hippolytos</i>
Eur. <i>IT</i>	- Euripide, <i>Ifigenia în Taurida</i>
Euseb. <i>Ad Const.</i>	- Eusebios, <i>Către Constantin</i>
Euseb. <i>Hist. Eccl.</i>	- Eusebios, <i>Istoria Ecclesiastică</i>
Euseb. <i>Praep.</i>	- Eusebios, <i>Praeparatio Evangelica</i>
Euseb. <i>VC</i>	- Eusebios, <i>Viața lui Constantin cel Mare</i>
Eust. <i>Comm. ad Dion. Per.</i>	- Eustathius, <i>Comentarii la periplul lui Dionysios Periegetul</i>
Eust. <i>Comm. ad Il.</i>	- Eustathius, <i>Comentarii la Iliada</i>
Eust. <i>Comm. ad Od.</i>	- Eustathius, <i>Comentarii la Odiseea</i>
Eutrop. <i>Breu.</i>	- Eutropius, <i>Breviar</i>
Frontin. <i>Strateg.</i>	- Frontinus, <i>Stratageme</i>
Galen.	- Galenus
Greg. Nys.	- Gregorios din Nysa

- Harpokr. – Harpokration, *Lexicon*
Hdt. – Herodot, *Istorie*
Heraclit. – Heraclit din Efes
Hes. *Op.* – Hesiod, *Munci și Zile*
Hes. *Sc.* – Hesiod, *Scutul*
Hes. *Th.* – Hesiod, *Theogonia*
Himerius, *Orat.* – Himerius, *Discursuri*
Hom. Hymn. Cer. – *Imnul homeric pentru Demetra*
Hom. Hymn. Dionys. – *Imnul homeric pentru Dionysos*
Hor. *Od.* – Horatiu, *Ode*
Hor. *Sat.* – Horatiu, *Satire*
Hsch. – Hesychios, *Lexicon*
Hygin. *Astr.* – Hyginus, *Astronomia*
Hygin. *Fab.* – Hyginus, *Fabule*
Iamblichos, *Vita Pyth.* – Iamblichos, *Viața pitagoreică*
Il. – *Iliada*
Ioan. Chrys. *Fragm. in Prouerb.* – Ioan Chrysostomul (Gură de Aur), *Fragmente din comentariul la Cartea Proverbelor*
Ioan. Lyd. *De mag.* – Ioannes Lydul, *Despre magistraturi*
Ioan. Lyd. *De mensibus* – Ioannes Lydul, *Despre luni*
Iord. *Get.* – Iordanes, *Geticele*
Ioseph. *Ant. Iud.* – Flavius Iosephus, *Antichități iudaice*
Ioseph. *BJ* – Flavius Iosephus, *Războiul iudaic*
Ioseph. *C. Apion.* – Flavius Iosephus, *Contra lui Apion*
Isidor Sev. *Etym.* – Isidor din Sevilla, *Etimologii*
Isocr. *Busiris* – Isocrates, *Busiris*
Isocr. *Paneg.* – Isocrates, *Panegiricul*
Iul. *Caes.* – Împăratul Iulian, *Dialogurile Caesarilor*
Iust. – Iustinus
Lucan. *Phars.* – Lucan, *Pharsalia*
Luk. *Alex.* – Lucian din Samosata, *Alexandru din Abonoteichos*
Luk. *Anacharsis* – Lucian din Samosata, *Anacharsis*
Luk. *Bis accusatus* – Lucian din Samosata, *De două ori acuzat*
Luk. *De luctu* – Lucian din Samosata, *Despre doliu*
Luk. *Deorum Concilium* – Lucian din Samosata, *Zei la sfat*
Luk. *De parasit.* – Lucian din Samosata, *Parazitul*
Luk. *De sacrific.* – Lucian din Samosata, *Despre sacrificii*
Luk. *De Saltat.* – Lucian din Samosata, *Despre dans*
Luk. *Iuppiter trag.* – Lucian din Samosata, *Zeus tragedian*
Luk. *Pseudologista* – Lucian din Samosata, *Despre falsul filozof*
Luk. *Quomodo hist.* – Lucian din Samosata, *Cum trebuie să se scrie istoria*
Luk. *Scyth.* – Lucian din Samosata, *Scitul sau proxenul*
Luk. *Toxaris* – Lucian din Samosata, *Toxaris*
Luk. *VH* – Lucian din Samosata, *Despre istoriile adevărate*

Lycophr.	– Lycophron, <i>Alexandra</i>
Lys. <i>Epitaph.</i>	– Lysias, <i>Discursul funebru</i>
<i>Marm. Par.</i>	– Marmura din Paros (<i>Marmor Parium</i>)
Maxim. Tyr.	– Maxim din Tyr
Mela	– Pomponius Mela, <i>Chorographia</i>
Menandr.	– Menandru
Nic. Dam.	– Nicolaos din Damasc
Nonn.	– Nonnos din Panopolis
<i>Od.</i>	– <i>Odiseea</i>
Origen. <i>In Cels.</i>	– Origenes, <i>Contra lui Celsus</i>
Oros.	– Orosius
Ouid. <i>AAm.</i>	– Ovidiu, <i>Arta iubirii</i>
Ouid. <i>Ex Pont.</i>	– Ovidiu, <i>Epistole din Pontul Euxin</i>
Ouid. <i>Fasti</i>	– Ovidiu, <i>Fasti</i>
Ouid. <i>Met.</i>	– Ovidiu, <i>Metamorfoze</i>
Ouid. <i>Trist.</i>	– Ovidiu, <i>Tristele</i>
<i>Par.</i> Rohde	– <i>Parodoxographus Vaticanus</i> ed. E. Rohde
Paus.	– Pausanias, <i>Descrierea Greciei</i>
Petr. Patr. <i>Exc. de leg.</i>	– Petrus Patricius, <i>Excerptele despre ambasade</i>
Phil. Iud.	– Philon din Alexandria
Philochor.	– Philochoros din Atena
Philostorg. <i>Hist. Eccl.</i>	– Philostorgios, <i>Istoria Ecclesiastică</i>
Philostr. <i>Heroic.</i>	– Philostratos, <i>Eroicele</i>
Philostr. <i>VS</i>	– Philostratos, <i>Viețile sofștilor</i>
Phot. <i>Bibl.</i>	– Photios, <i>Biblioteca</i>
Pi. <i>N.</i>	– Pindar, <i>Ode Nemeene</i>
Pi. <i>O.</i>	– Pindar, <i>Ode Olimpice</i>
Pi. <i>P.</i>	– Pindar, <i>Ode Pythice</i>
Pl. <i>Alc.</i>	– Platon, <i>Alcibiades</i>
Pl. <i>Charm.</i>	– Platon, <i>Charmides</i>
Pl. <i>Euthyd.</i>	– Platon, <i>Euthydemos</i>
Pl. <i>Grg.</i>	– Platon, <i>Gorgias</i>
Pl. <i>Leg.</i>	– Platon, <i>Legile</i>
Pl. <i>Meno.</i>	– Platon, <i>Menon</i>
Pl. <i>Mnx.</i>	– Platon, <i>Menexenos</i>
Pl. <i>Phaid.</i>	– Platon, <i>Phaidon</i>
Pl. <i>Phaidr.</i>	– Platon, <i>Phaidros</i>
Pl. <i>Prot.</i>	– Platon, <i>Protagoras</i>
Pl. <i>Resp.</i>	– Platon, <i>Republica</i>
Pl. <i>Smp.</i>	– Platon, <i>Banchetul</i>
Pl. <i>Theiait.</i>	– Platon, <i>Theiatetos</i>
Plato Com.	– Platon comediodograful
Plin. <i>NH</i>	– Plinius cel Bătrîn, <i>Istoria Naturală</i>
Plin. <i>Paneg.</i>	– Plinius cel Tânăr, <i>Panegiricul lui Traian</i>
Plut. <i>Alex.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Alexandru</i>

Plut. <i>Ant.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Marcus Antonius</i>
Plut. <i>Apophthegm. Bas., Lysimachos</i>	– Plutarh, <i>Vorbe memorabile ale regilor, Lisimah</i>
Plut. <i>Caes.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Iulius Caesar</i>
Plut. <i>Cim.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Cimon</i>
Plut. <i>De facie orb. Lun.</i>	– Plutarh, <i>Despre înfățișarea lunii</i>
Plut. <i>Dem.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Demostene</i>
Plut. <i>Lyc.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Licurg</i>
Plut. <i>Pomp.</i>	– Plutarh, <i>Viața lui Pompei</i>
Polyain. <i>Strat.</i>	– Polyainos, <i>Stratageme</i>
Polyb.	– Polibiu, <i>Istorie</i>
Porph. <i>De Abst.</i>	– Porphyrios din Gaza, <i>Despre abstenență</i>
Porph. <i>VP</i>	– Porphyrios din Gaza, <i>Viața lui Pitagora</i>
Poseid.	– Poseidonios din Apameea (Rodos)
QS	– Quintus din Smyrna
Roman. Melod. <i>Hymn.</i>	– Roman Melodul, <i>Imnuri</i>
Ruf. <i>Onom.</i> 51	– Rufus, <i>Despre nume</i>
S. <i>OT</i>	– Sofocle, <i>Oedip Rege</i>
Schol.	– scholii
Seleukos Alex.	– Seleucos din Alexandria
Sen. <i>Ep.</i>	– Seneca, <i>Scrisori</i>
Sen. <i>Hercules Oetaeus</i>	– Seneca, <i>Hercule pe muntele Oeta</i>
Serv. Verg. <i>G.</i>	– Servius, <i>Comentariu la Georgicele lui Vergilius</i>
<i>SHA</i>	– <i>Scriptores Historiae Augustae</i>
Skylax	– Scylax din Caryanda
Solin.	– Solinus
Stat. <i>Theb.</i>	– Staius, <i>Thebaida</i>
Steph. Byz.	– Stephanos din Bizanț
Stob. <i>Flor.</i>	– Stobaios, <i>Antologie</i>
Stob. <i>Paed.</i>	– Stobaios, <i>Pedagogia</i>
Strab.	– Strabon, <i>Geografia</i>
<i>Suda</i>	– <i>Lexiconul Suda</i>
Suet. <i>Aug.</i>	– Suetonius, <i>Viața lui Augustus</i>
Suet. <i>Caes.</i>	– Suetonius, <i>Viața lui Caesar</i>
Suet. <i>Dom.</i>	– Suetonius, <i>Viața lui Domitian</i>
Suet. <i>Vesp.</i>	– Suetonius, <i>Viața lui Vespasian</i>
Tac. <i>Agric.</i>	– Tacit, <i>Agricola</i>
Tac. <i>Ann.</i>	– Tacit, <i>Anale</i>
Tac. <i>Hist.</i>	– Tacit, <i>Istorie</i>
Tertullian, <i>Adu. Iudaeos</i>	– Tertullian, <i>Contra iudeilor</i>
Th.	– Tucidide, <i>Istoria Războiului peloponesiac</i>
Themist.	– Themistios
Theogn.	– Teognis din Megara
Theophr. <i>De Pietate</i>	– Teofrast, <i>Despre pîtetate</i>

Theopomp.	- Teopomp
TL	- Titus Liuius, <i>De la fondarea Romei</i>
Val.	- Valerius Maximus
Verg. <i>Aen.</i>	- Vergilius, <i>Eneida</i>
Verg. <i>Geo.</i>	- Vergilius, <i>Georgice</i>
<i>Vita Aesop.</i>	- <i>Viața lui Esop</i>
<i>Vita Arati</i>	- <i>Viața lui Aratos</i>
Vitruv.	- Vitruvius, <i>Tratatul de arhitectură</i>
X. <i>Anab.</i>	- Xenofon, <i>Anabasis</i>
X. <i>Hieron</i>	- Xenofon, <i>Hieron</i>
X. <i>Lak.</i>	- Xenofon, <i>Statul spartan</i>
X. <i>Mem.</i>	- Xenofon, <i>Memorable</i>
Xiph.	- Xiphilinos
[Apollod.]	- pseudo-Apollodoros, <i>Biblioteca</i>
[Arist.] <i>Mir.</i>	- pseudo-Aristotel, <i>Minunății</i>
[Dem.] <i>C. Aristog.</i>	- pseudo-Demostene, <i>Contra lui Aristogiton</i>
[Dem.] <i>C. Neair.</i>	- pseudo-Demostene, <i>Contra Neairei</i>
[Hippocrat.] <i>Hier.</i>	- pseudo-Hippocrate, <i>Despre maladia sacră</i>
[Kesarion]	- pseudo-Kesarion
[Pl.] <i>Amat.</i>	- pseudo-Platon, <i>Amatores</i>
[Scymn.]	- pseudo-Skymnos

b. Titluri de reviste, corpora, volume

<i>AAnt.Hung.</i>	- <i>Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae</i>
<i>AIStCl Cluj</i>	- <i>Anuarul Institutului de Studii Clasice din Cluj</i>
<i>AJA</i>	- <i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AJP</i>	- <i>American Journal of Philology</i>
<i>Am. Rev. of Anthropology</i>	- <i>American Review of Anthropology</i>
<i>Anc. Phil.</i>	- <i>Ancient Philosophy</i>
<i>Ann.Ep.</i>	- <i>Année Epigraphique</i>
<i>Arch. de Philos.</i>	- <i>Archives de Philosophie</i>
<i>ASNP</i>	- <i>Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa</i>
<i>AUB-ist.</i>	- <i>Analele Universității din București, seria Istorie</i>
<i>Buletin CICSA</i>	- <i>Buletinul Centrului de Istorie Comparată a Societăților Antice, Facultatea de istorie - București</i>
<i>Bull. Soc. Nationale des Antiquaires</i>	- <i>Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France</i>
<i>CIL</i>	- <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>CIPh.</i>	- <i>Classical Philology</i>
<i>CQ</i>	- <i>Classical Quarterly</i>
<i>D-K</i>	- Hermann Diels, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , ed. 6, revăzută de Wilhelm Krantz, Berlin, 1951

- Edelstein-Kidd – L. Edelstein și I.G. Kidd, *Posidonius*, I. *The Fragments*, II. *The Commentary*, Cambridge, Mass., New York, New Rochelle, Sydney, 1988-1989
- Epic. Gr. Fragm.* – *Epicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Kinkel, Teubner, Leipzig, 1877
- FgrHist* – *Die Fragmente der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlin – Leyda, 1923-1958
- FHG* – *Fragmenta Historicorum Graecorum*, ed. C. Müller
- Fasti Ostienses* – *Fasti Ostienses*, ed. L. Vidman, Praga, 1982
- Fontes I* – Vladimir Iliescu, Radu Hîncu, Gheorghe Ștefan (ed.), *Izvoare privind istoria României I*, București, 1964
- Fontes II* – Haralambie Mihăiescu, Gheorghe Ștefan, Radu Hîncu, Vladimir Iliescu, Virgil C. Popescu (ed.), *Fontes Historiae Daco-Romanae II*, București, 1970
- GGM* – *Geographi Graeci Minores*
- Harv. Th. R.* – *Harvard Theological Review*
- How-Wells – Walter Wybergh How și Joseph Wells, *A Commentary on Herodotus*, with introduction and appendixes, Oxford, 1912
- IG* – *Inscriptiones Graecae*
- IGB* – *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, ed. G. Mihailov, Sofia
- ILS* – *Inscriptiones Latinae Selectae*, ed. H. Dessau, Leipzig
- IOSPE* – *Inscriptiones Orae Septentrionalis antiquae Ponti Euxini*, ed. V. Latîșev
- IR I* – Mircea Petrescu Dîmbovița, Alexandru Suceveanu (ed.), *Istoria Românilor I, Moștenirea timpurilor îndepărtate*, București, 2001
- ISM* – *Inscriptiones Scythiae Minoris*, ed. D.M. Pippidi – A. Avram
- JRS* – *Journal of Roman Studies*
- LSJ* – Lidell Scott Jones, *Greek Lexicon*
- MGH* – *Monumenta Germaniae Historicae*
- Nauck² – A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Bruno Snell
- PdP* – *La Parola del Passato*
- PL* – *Patrologia Latina*, ed. Migne
- P. Oxy.* – *The Oxyrhynchus Papyri*
- PMG* – *Poetae Melici Graeci*, ed. D.L. Page, Oxford, 1962
- RE* – *Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaften*
- Rev. B. Phil. Hist.* – *Revue belge de philologie et d'histoire*
- RG* – *Res Gestae Diui Augusti*
- Rh. Mus.* – *Rheinisches Museum*
- RHR* – *Revue de l'Histoire des Religions*
- RIFC* – *Rivista di pubblica istruzione di filologia classica*
- SCIV* – *Studii și Cercetări de Istorie Veche*

Scr. Eccl. Gr.

SStor.

StCl

TAPA

TGF Radt

Univ. Calif. Publ. in Class. Philol.

Zeitschrift Neutestament. Wiss.

ZPE

– *Scriptores Ecclesiastici Graeci*

– *Studi Storici*

– *Studii Clasice*

– *Transactions of the American Philological Association*

– *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Stephan Radt

– *University of California Publications in Classical Philology*

– *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*

– *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

I

Nemurirea regelui Charnabon

1. Un antierou sofoclean

Primul autor antic din opera căruia s-a păstrat mențiunea numelui geților este Sofocle ; un fragment din tragedia azi pierdută *Triptolemos*, citat de gramaticul Herodian într-un tratat despre cazul genitiv, sună astfel : *kai Charnabontos, hos Geton archei ta nun, și Charnabon, care domnește acum peste geți*¹. Menționarea poporului lui Charnabon – chiar dacă etnonimul *Getai* este o coniectură, ce-i drept unanim acceptată, a lui Karl Otfried Müller² – se bucură, ca orice primă știre, de o notă în orice tratat, nu însă de mai mult de atât, regele geților fiind considerat un personaj cu totul secundar al dramei.

Numele propriu *Charnabon* poate fi considerat autentic : Detschew³ propune un sens derivat din i-e **char-* sau **chari-*, *forță*, cu sensul de *căpetenie războinică*, ceea ce ar putea însemna că e vorba mai degrabă de un titlu regal decât de un nume de persoană. Oricum, nume comun sau nume propriu, e foarte probabil un nume tracic autentic.

Mai departe nu putem merge decât pe urmele ipotetice ale tragediei pierdute a lui Sofocle. Intitulată *Triptolemos*, tragedia îl avea ca protagonist pe eroul atic căruia Demetra îi încredințase taina grâului cultivat, menită să-i elibereze pe muritori de condiția lor sălbatică originară și să-i ducă la limanul civilizației prin

-
1. S. F 604 TGF Radt (547 Nauck², ed. Snell). – Într-o formă preliminară, capitolul acesta a fost publicat, sub titlul „L'immortalité du roi Charnabon”, în *Fațetele istoriei. Existențe, Identități, Dinamici. Omagiu acad. Ștefan Ștefănescu*, București, 2000, pp. 395-406 ; o versiune mai amplă urmează să apară sub titlul *Les rois thraces dans l'épopée et dans la tragédie*, Actes de la Conférence de Nauplion, 2002 (sub tipar).
 2. Karl Otfried Müller, *Prolegomena zum einer wissenschaftliche Mythologie*, Göttingen, 1853, p. 201 ; lecțiunea mss. aici e lipsită de sens, *hoti ton hos ge*, cf. Radt *ad loc*.
 3. Dimiter Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*², Viena, 1974, p. 534.

răspîndirea agriculturii, inițiere ce avea corespondențe în misteriiile celebrate la Eleusis¹. Misionar al zeiței, Triptolemos călătorește în întreaga lume cunoscută : alte câteva fragmente ale aceleiași tragedii descriu episoade ale itinerarului eroului și locuri unde acesta a răspîndit darurile Demetrei², iar Strabon îl critică pe Sofocle pentru că, spre deosebire de Homer, nu respectă ordinea geografică reală cînd îl face pe eroul Triptolemos să evoce ținuturile pe care le-a străbătut pentru a-i iniția pe oameni în tainele cultivării grînelor³. Intriga propriu-zisă a tragediei nu este însă cunoscută direct și explicit din nici o sursă antică.

Încă din 1886, W. Schöenfeld⁴ observa totuși că numele regelui Charnabon mai apărea o dată în izvoare, și anume în *Astronomicile* lui Hyginus, care istorisea că, odinioară, constelația *Ophiuchos* – sau, în latinește, *Anguitenens* – fusese un rege al geților pe nume Charnabon, dușman al lui Triptolemos. Iată traducerea textului lui Hyginus : *Ophiuchus*, numit de autorii noștri⁵ Purtătorul de șarpe, se află deasupra zodiei Scorpionului, ținînd în mîini un șarpe care îl înlănțuie în jurul brîului. După cei mai mulți, el se numește Charnabon și era regele geților care locuiesc în Tracia. El domnea în vremea în care, pentru prima dată, semințele grînelor au fost dăruite muritorilor. Căci Ceres, fericindu-i cu darurile sale pe oameni, l-a urcat într-un car tras de balauri pe Triptolemos, căruia îi fusese doică (și despre care se spune că ar fi fost cel dintîi care a folosit roata), și i-a poruncit să străbată toate ținuturile locuite de neamurile omenești împărțind semințe, pentru a le îngădui, lor și urmașilor lor, să se despartă mai lesne de viața sălbatică. Ajuns la regele geților pe care l-am pomenit mai sus, a fost mai întîi primit după toate legile ospitalității. Apoi însă, atras într-o cursă, nu ca un binefăcător venit de departe, ci ca un dușman dintre cei mai răi, el, care se pregătea să prelungească viața celorlalți, a fost cît pe aci s-o piardă pe a lui.

-
1. Despre Triptolemos vorbesc numeroase texte antice : vezi Ouid. *Fast.* 4.559 ff. ; Ouid. *Tristia* 3.8 (9) 1 ff. ; Paus. 1.14.2-4, 8.38.7 ; Hygin. *Fab.* 147 ; Hygin. *Astr.* 2.14 ; Serv. *Verg. G.* 1.19, 163 ; Lactantius Placidus *Comm. Stat. Theb.* ii.382 ; *Scriptores rerum mythicarum Latini*, ed. Bode, i. pp. 3, 107 ; *Mythogr. Vat.* I, 8 și II, 97.
 2. Hygin. *Fab.* 147.5 ; cf. Radt p. 446 *ad loc.*
 3. Strab. 1.2.20.
 4. Werner Schöenfeld, *De lexicographis antiquis qui rerum ordini secuti sunt quaestiones precursoriae* (Diss. Bonn), Hanovra, 1886, p. 118. – Ipoteza lui Schöenfeld e menționată, dar nu acceptată, de autorii mai recentți. Într-o scrisoare adresată lui Bruno Snell și citată de Stephan Radt, Max Treu formula ipoteza conform căreia subiectul dramei *Triptolemos* ar fi rezumat de o anecdotă a lui Lucian (*Somn.* 15). Vezi și Cecil M. Bowra, *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, pp. 116-117. TGF Radt, *ad loc.* pp. 449-450, citează pasajul din Hyginus despre Charnabon, însă nu e convins de pertinența acestuia ca rezumat al dramei lui Sofocle.
 5. Adică de autorii de tratate de astronomie, dintre care Hyginus îl va cita ceva mai jos pe Hegesianax.

Căci, la porunca lui Charnabon, unul din dragonii lui Triptolemos a fost omorât, pentru a-l împiedica pe acesta, care intrase la bănuială, să se salveze cu ajutorul carului. Ceres i-a venit însă în ajutor, redînd tînărului erou carul său cu un alt dragon, și i-a sortit regelui o pedeapsă ieșită din comun pentru planurile sale criminale. După spusele lui Hegesianax, zeița l-a reprezentat pe cer pe Charnabon ținînd în mîini dragonul și arătîndu-se ca victimă a acestuia, așa încît oamenii să nu uite această pildă. Viața lui fusese atît de plină de cruzime, încît și-a dat sieși o moarte plină de bucurie¹.

Așa cum este ea narată de Hyginus, pe urmele lui Hegesianax, povestea regelui Charnabon are, fără îndoială, ritmul unei tragedii: un erou venit de departe, cu un atelaj fabulos, într-un ținut necunoscut – unde întâlnește, probabil, mai întîi un localnic, pe care îl întreabă unde se află și care îi răspunde *ai ajuns în țara Geților, asupra căreia acum domnește regele Charnabon* – devine oaspete al regelui, care însă îi pune gînd rău în ascuns, așa încît oaspetele ajunge în primejdie de moarte, dar e salvat de apariția miraculoasă a Demetrei (Ceres), *dea ex machina*, care îl pedepsește pe antieroul Charnabon, și astfel călătoria inițiată a lui Triptolemos poate continua, spre binele omenirii. Toate ingredientele clasice ale peripeției tragice sînt prezente în acest rezumat.

Pe de altă parte, este greu de crezut că același nume straniu ar fi putut apărea în asociere cu isprăvile eroului Triptolemos în două narațiuni diferite – și chiar că această asociere ar fi supraviețuit în tradiția greacă dacă nu era transmisă printr-un text cu autoritatea celui al lui Sofocle. Nu vîd, așadar, obiecții majore care să elimine ipoteza potrivit căreia istoria lui Charnabon pedepsit de Demetra ar

1. Hygin. *Astr.* 2.14.1, André le Beuffle (ed.), Coll. des Universités de France, Paris, 1983. Iată textul latin: *Ophiuchus. Qui apud nostros scriptores Anguitenens est dictus, supra Scorpionem constitutus, tenens manibus anguem medium corpus eius implicentem. Hunc complures Carnabonta nomine dixerunt Getarum, qui sunt in Thracia, regem fuisse: qui eodem tempore rerum est potitus quo primum semina frugum mortalibus tradita esse existimantur. Ceres enim cum sua beneficia largiretur hominibus, Triptolemum, cuius ipsa fuerat nutrix, in curru draconum conlocatum (qui primus omnium una rota dicitur usus, ne cursu moraretur) iussit omnium nationum agros circumeuntem semina partiri, quo facilius ipsi posterisque eorum a fero uictu segregarentur. Qui cum peruenisset ad eum quem supra diximus, Getarum regem, ab eo primus hospitaliter acceptus; [deinde] non ut beneficus aduena et innocens, sed ut crudelissimus hostis insidiis captus, aliorum paratus producere, suam paene perdidit uitam. carnabontis enim iussu cum draco unus eorum esset interfectus, ne cum Triptolemus sensisset insidias parari, curru praesidium sibi constituere speraret, Ceres eo uenisse et erepto adulescenti currum, dracone altero subiecto, reddidisse, regem pro caepto maleficio poena non mediocri adfecisse. Hegesianax enim dicit Cererem memoriae hominum causa ita Carnabonta sideribus figurasse manibus tenentem draconem ut interficere existimetur. Qui ita uixerat acerbe, ut iucundissimam sibi conscisceret mortem.*

reprezenta țesătura narativă a dramei *Triptolemos*, cu toate componentele ei – conflict, răsturnare, *dea ex machina* și finalul punând în scenă moartea tragică și exemplară a regelui get.

Hyginus Astronomul, spre deosebire de omonimul său din epoca Antoninilor, autor al *Fabulelor*, adică al rezumatelor de drame celebre care ni s-au transmis sub acest titlu, nu pare a fi creditat cu o prea mare familiaritate cu tragediile lui Sofocle. Hegesianax, în schimb, este un istoric, astronom și mitograf cu o vastă cultură¹. El este nu numai un important personaj politic în relațiile dintre Roma și Regatul Seleucid la începutul secolului al II-lea î.Hr.², ci și un enciclopedist, autor, pe lângă două savante opere lexicografice, al unei opere de istorie romanțată despre originile și soarta cetății Troia, pentru redactarea căreia nu putea evita versiunile de multă vreme celebre ale miturilor eroice, așa cum erau ele selectate și folosite de autorii de tragedii. Opera sa astronomică, *Fenomenele*, citată adesea alături de scrierile lui Aratos și Hermippos³, cele două glorii ale astronomiei elenistice, conținea nenumărate povești despre metamorfoze astrale și alte mituri referitoare la constelații. Or, în acest context, nu e deloc neverosimil ca Hegesianax să fi folosit aceste cunoștințe și pentru a explica, pe urmele lui Sofocle, metamorfoza prin care regele get Charnabon fusese prefăcut de zeița Demetra în constelația Ophiuchos.

Constelația apare pînă azi în hărțile celeste fie sub acest nume, fie sub cel latin de *Serpentarius* – ambele însemnînd *cel care ține șarpele* – și este o aglomerare de nouă aștri strălucitori, mai vizibili vara în emisfera nordică. Cea mai completă descriere antică a poziției acestei constelații este aceea pe care o redă Vitruvius în cartea a IX-a a tratatului său *De architectura*⁴: *Deasupra Săgetătorului, a Scorpionului și a Balanței, se află Șarpele, atingînd Cununa cu coada. Alături, Ophiuchos apucă șarpele pe la mijloc cu mîinile, și cu piciorul sîng calcă de-a dreptul pe partea din față a Scorpionului. La mică distanță de capul lui Ophiuchos se află capul așa-numitului îngenuncheat. Creștetele capetelor lor sînt cel mai ușor de observat, fiindcă stelele care le compun nu sînt nicidecum palide.*

-
1. Stählin, *RE* s.v. *Hegesianax* 1, col. 2602-2604; Jacoby, *ibidem*, col. 2604-2606.
 2. Deoarece marea majoritate a datelor menționate pe parcursul lucrării aparțin erei păgîne, vom semna în continuare în mod special doar datele erei creștine sau pe cele care ar putea da naștere la confuzii.
 3. Cf. Hygin. *Astr.* 2.6, 2.14 cit., 2.29; Plut. *De facie orb. Lun.* 2, 920 E3 – 921 B, cf. *Vita Arati* I, Westermann, p. 55.
 4. Vitruvius, *De architectura* 9, 4, [4]: *Inde Sagittarii, Scorpionis, Librae insuper serpens summo rostro coronam tangit. Eum medium Ophiuchos in manibus tenet serpentem, laevo pede calcans mediam frontem scorpionis. A parte Ophiuchi capitibus non longe positum est caput eius, qui dicitur nisus in genibus. Eorum autem faciliores sunt capitum vertex ad cognoscendum, quod non obscuris stellis sunt conformati.*

Într-adevăr, steaua din vârful constelației Ophiuchos, *alpha Ophiuchi* sau, după numele ei arab, *Rhas Alhague*, este una dintre cele mai luminoase stele din această zonă a cerului. *Serpentarius* mai e numit și al 13-lea semn zodiacal, fiindcă e vizibil, cum scrie și Vitruvius, în proximitatea a patru constelații din cele 12 zodiacale și fiindcă soarele trece, în primele zile ale lunii decembrie, prin spațiul celest al acestei constelații. De aceea, probabil că Ophiuchos și tradițiile mitologice legate de acești aștri erau consemnate încă de cele mai vechi observații cu caracter astronomic¹. Majoritatea mitografilor antici pun constelația Ophiuchos în legătură cu Asclepios, a cărui metamorfoză astrală, drept pedeapsă pentru încercarea de a învia morții, ne este relatată de o importantă tradiție literară². Identificarea constelației Ophiuchos cu regele Charnabon pedepsit de Demetra nu apare, după știința mea, decît în textul citat din Hyginus, care trimite la Hegesianax. Dacă opțiunea acestui savant mitograf și astronom pentru o versiune insolită a poveștii despre constelația Ophiuchos era susținută de referirea la tragedia lui Sofocle, ea putea foarte bine răspunde atît curiozității față de o poveste inedită, cît și dorinței de a proba erudiția literară a autorului.

Iconografia vaselor atice cu subiecte din legenda lui Triptolemos reprezintă adesea scena plecării acestuia în călătoria sa civilizatoare, cu un car la care sînt înhămați doi fioroși balauri³. Chiar dacă în aceste scene, atît cît ne sînt ele cunoscute azi, nu e figurat nici un adversar al eroului de la Eleusis, prezența emfatică a celor doi dragoni pe vase care pot fi datate încă din secolul al VI-lea dovedește că vehiculul miraculos tras de balauri era deja, la o dată sensibil anterioară celei a creării trilogiei lui Sofocle, un element central al legendei la Atena; nu putem ști însă dacă decorul tragic al peripeției provine din această tradiție sau este invenția dramaturgului.

Ambele ipoteze sînt posibile: dacă presupunem că legenda reprezentată de ceramiști vorbea despre călătoria lui Triptolemos spre nord, în ținuturile tracice, ea ar putea fi eventual pusă în legătură cu politica pisistratidă în sudul Traciei sau, mai aproape, cu prezența persană în aceste ținuturi și, eventual, rezistența geților la expansiune, care va provoca și insertia *logos*-ului getic în *Istoriile* lui Herodot⁴. Dacă este o invenție a lui Sofocle, grefată poate pe o tradiție anterioară care povestea despre carul lui Triptolemos, amintind sau nu despre un itinerar

-
1. Cele mai vechi reprezentări figurate ale zodiacului așa cum este el cunoscut astăzi provin din manuscrise medievale, vezi *Encyclopaedia Britannica*, s.v. *Zodiac*, dar constelațiile care îl formează sînt înregistrate cel mai tîrziu în operele astronomico-astrologice din epoca elenistică.
 2. Pi. *P.* 3.6; Ouid. *Fast.* 6.759; [Apollod.] 3.10.3, 3.10.8; Hygin. *Astr.* 2.14; Hygin. *Fab.* 14, 173, 224; Paus. 1.23.4, 2.10.3, 2.29.1, 4.3.2.
 3. Corpus complet studiat de Gerda Schwartz, *Triptolemos*, München, 1986.
 4. Hdt. 4.93-96; vezi *infra*, pp. 70-126.

septentrional al eroului, rămîne de văzut de ce ar fi privilegiat (la limită chiar inventat) poetul, la data la care își compunea trilogia, un episod nord-tracic al călătoriei lui Triptolemos.

Data și contextul istoric în care apare mențiunea lui Sofocle despre geți sînt oricum semnificative. Plinius cel Bătrîn, care citează un vers din traducerea latină a dramei lui Sofocle pentru a dovedi vechimea culturii grînelor în Italia, precizează că piesa a fost reprezentată la Atena *cu 145 de ani înainte morții lui Alexandru cel Mare*¹, adică fie în 468, fie în primăvara următoare, a anului 467. Cum știm că în 467, anul arhontatului lui Theagenides, participanții la concursul de tragedie au fost Eschil, Pratinos și Polyphrasmon, și că Eschil a obținut atunci premiul I pentru trilogia tebană², nu ne rămîne decît să acceptăm anul 468 ca dată pentru *Triptolemos*. Mă grăbesc să adaug că identificarea trilogiei din care face parte această dramă cu prima reprezentare a lui Sofocle – propusă cel dintîi de Lessing³ – a fost respinsă de marile autorități ale domeniului, în frunte cu Wilamowitz⁴, dar criteriile invocate împotriva datării timpurii a dramei *Triptolemos* țin exclusiv de ipotezele cu privire la mult disputatele dată și paternitate ale trilogiei *Prometeu*, unde apare același procedeu literar al descrierii oikumenei din zbor în înaltul cerului, și nu au cum contrazice, de fapt, precizarea strict cronologică pe care o datorăm lui Plinius, pe care – *pace* Wilamowitz – nu văd cum am putea-o corecta cu argumente stilistice.

Or, în legătură cu drama de debut a lui Sofocle, Plutarh istorisește o întîmplare deosebită: anume că, aflat ca din întîmplare la teatru cu prilejul debutului unui tînăr poet necunoscut pe nume Sofocle, Cimon, pe atunci în culmea gloriei ca strateg comandant al flotei ateniene și artizan al forței maritime a cetății în primul deceniu de după războiul cu persii, ar fi uzat de autoritatea sa pentru ca juriul să acorde locul I în concurs tînărului debutant, și nu lui Eschil, marele poet deja consacrat la acea dată⁵.

Veridicitatea de detaliu a acestei anecdote nu are cum fi măsurată. Dar tema generală, aceea a afilierii tînărului Sofocle la cercul intelectual și artistic care i-a servit lui Cimon drept suport propagandistic în strălucita lui carieră politică nu are de ce să fie negată (ca și adversitatea dintre acest cerc al cimonienilor și Eschil, legat de altă facțiune politică ateniană, ca să nu mai pomenim concurența acerbă

1. S. F 600 Radt (542 N) = Plin. *NH* 18.65.

2. Vezi didascalii, Hans Joachim Mette, *Urkunden dramatischen Aufführungen in Griechenland*, Berlin – New York, 1977, I, col. 4.60 II A1.

3. Gotthold Ephraim Lessing, *Laokoon* I, Berlin, 1766, p. 296, n. 1.

4. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf, *Aischylos. Interpretationen*, Berlin, 1914, p. 156 n. 2.

5. Plut. *Cim.* 8.13-25.

dintre cei doi poeți – unul în culmea gloriei, celălalt pe cale de afirmare¹). Or, din această perspectivă „cimoniană”, situarea acțiunii dramatice a trilogiei *Triptolemos* la hotarul septentrional al lumii cunoscute de greci devine imediat semnificativă.

Într-adevăr, politica tracică a lui Pisistrate și a succesorilor săi îi avusese drept actori principali pe reprezentanții neamului Filaizilor, adică tocmai al lui Cimon, ai cărui înaintași, de la Miltiade cel Bătrîn și Cimon Coalemos la Miltiade, tatăl lui Cimon și biruitorul de la Maraton, întemeiaseră cetăți și dobândiseră pământuri în Tracia balcanică. Miltiade, ne spune Herodot, se căsătorise cu Hegesipyle, fiica regelui trac Oloros², iar în generația lui Cimon, nu doar Cimon însuși, ci și Oloros – părintele viitorului istoric Tucidide –, care poartă numele trac al bunicului lui matern, ca și Melesias – tatăl celuilalt Tucidide, acela care va fi principalul adversar politic al lui Pericle în 446 – păstrează legături constante cu sudul Traciei, unde dețineau proprietăți importante. Aici, în zona muntelui Pangaion, bogată în aur, își va petrece de altfel istoricul Tucidide anii de exil.

Reprezentant al acestei ilustre familii, Cimon este, în primul deceniu după încheierea Războaielor Medice, inițiatorul unei strategii menite să extindă posesiunile ateniene în ținuturile tracice, importantă mai ales pentru a controla drumul spre și dinspre Pontul Euxin – adică, înainte de toate, drumul grîului, resursă vitală pentru Atena. Campaniile tracice ale lui Cimon ating gloria în 476-475, o dată cu asediul Eion-ului și cucerirea acestui important centru de la vărsarea Strymon-ului. Învins, satrapul persan Boges refuză să se retragă, alegînd rezistența disperată și sinuciderea. În relatarea lui Herodot, Boges a regizat acest act final cu o violență extrem de spectaculoasă: *Cînd n-a mai rămas nimic de mîncat în cetate, el a pus să se ridice un rug uriaș, a tăiat gîtul tuturor copiilor săi, al soției, concubinelor și tuturor slujitorilor, apoi, de pe metereze, a aruncat în Strymon toate avuțiile care mai erau în oraș, după care s-a aruncat el însuși în flăcări*³.

Acest context imediat poate justifica opțiunea lui Sofocle pentru un episod balcanic al periplului lui Triptolemos. Se adaugă acestui considerent și faptul că, tocmai în anii de glorie ai lui Cimon, marele sanctuar al Demetrei de la Eleusis,

1. Pentru cercul cultural cimonian, vezi Pierre Amandry, „Sur les épigrammes de Marathon”, în *THEORIA, Festschrift für Karl Schuchardt*, Baden-Baden, 1960, pp. 4-13; Pierre Vidal-Naquet, „O enigmă la Delphi”, în *Vînătorul Negru. Forme de gîndire și forme de societate în lumea greacă* (Paris, 1981) (trad. rom., București, 1985, pp. 451-484); Zoe Petre, „Eschil, Salamina și *Epigramele de la Marathon*”, în *Cetatea greacă, între real și imaginar*, București, 2000, pp. 204-219.
2. Hdt. 6.39.2. Pentru descendența ateniană a lui Oloros, vezi Luigi Piccirilli (ed.), *Storie dello storico Tucidide*, Genova, 1985, pp. 82-85.
3. Hdt. 7.107.1-2, cf. Th. I, 98; Diod. 11.60.2; Plut. *Cim.* 7.2; Paus. 8.9; Polyain. *Strat.* 7.24.

grav afectat în timpul celui de-al doilea război medic, face obiectul unei prime reconstrucții – nu atât de impresionantă precum cea din vremea marilor lucrări ale epocii lui Pericle, dar atestând cu certitudine un interes major față de ceremoniile inițiatice închinat Demetrei în epoca hegemoniei lui Cimon¹.

Cimon avea așadar toate datele pentru a fi eroizat ca un nou Triptolemos, care poartă flacăra civilizației într-o lume pînă atunci barbară, pe care o preface, datorită darului Demetrei, într-un grînar roditor. Relatările despre spectaculoasa și trufașa sinucidere a satrapului puteau stimula un dramatism aparte al acestei confruntări. Dar de ce anume să fi ales Sofocle un rege al geților pentru a trata în cheie tragică această poveste?

Decorul generic al unei Tracii imaginare și vag localizate apărea în tragedie mult mai frecvent decît putem percepe azi, în lumina dramelor care au supraviețuit drasticei selecții din epoca romană, fiindcă doctii alcătuitoari ai antologiei parvenite pînă la noi au preferat sistematic dramele în decor grec. Dintre cele pierdute însă, un număr relativ important puneau în scenă confruntarea dintre diferiți eroi ai Eladei și protagoniști barbari ai alterității și ai refuzului normelor de civilizație greacă, al pietății și divinităților Greciei; printre aceștia, regi sau femei trace apar mult mai adesea decît putem citi azi în textul tragediilor care au supraviețuit dezastrului literaturii antice².

Eroul emblematic al acestui spațiu generic al Traciei este, încă din *Iliada*, regele Lykourgos, omul-lup pe care îl evocă cu teamă Diomedes înaintea duelului său cu Glaukos din cîntul al șaselea al epopeii³. Într-un acces turbat de furie, regele-lup ucigaș, *androphonos*, hăituește prin văi și munți cortegiul lui Dionysos, pe care nu vrea să-l recunoască drept zeu, *vrînd să se lupte chiar cu toți zeii cerului strălucitor*, și sfîrșește orbit de fulgerul lui Zeus și urît de toți Olimpianii. *Lukourgeia* lui Eschil pune în scenă acest violent refuz al cultului dionisiac din partea regelui trac, încheiat la fel de tragic ca și nesocotirea darurilor Demetrei în povestea lui Charnabon, în vreme ce *Bassaridele* aceluiași Eschil aveau drept subiect sfîrșitul dramatic al cîntărețului trac prin excelență, Orfeu, sfișiat din exces de patimă erotică de femeile trace.

-
1. Hdt. 9.13-14 (distrugere de către armata lui Xerxes), cf. *IG I² 314*; George Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pp. 84-107; T. Leslie Shear Jr., „The Demolished Temple at Eleusis”, în *Studies in Athenian Architecture, Sculpture and Topography presented to Homer Thompson*, American School of Classical Studies in Athens (ed.), Princeton, NJ, 1982, pp. 128-140.
 2. Vezi Friedrich Hiller von Gärtringen, *De Graecorum fabulis ad Thracos pertinentibus quaestiones criticae*, Berlin, 1886; mai recent, Helen H. Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven, 1961; Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition Through Tragedy*, Oxford – New York, 1989.
 3. *Il.* 6.130-140.

Sofocle însuși va reveni de mai multe ori în această lume violentă și ambiguă a Traciei imaginare. Drama *Tereus* strămută deliberat, din Daulia, ținut al Focidei, situat în Grecia centrală, tocmai în Tracia, legenda prințesei Philomela, fiica regelui atic Pandion, care i-o dăduse de soție regelui Tereus al tracilor *iubitori de cai, philipoi*, și închinători ai zeului Soare, Helios¹. Philomela va sfârși prefăcută în privighetoare ca pedeapsă pentru răzbunarea cumplită cu care răspunsese violenței cvasiincestuoase a soțului ei, regele Tereus, cel care îi violase sora și apoi, pentru a nu fi dat în vileag, îi tăiasă limba nefericitei Procne. Cu o broderie meșteșugită, aceasta izbutește totuși să-i comunice Philomelei crima lui Tereus, și cele două surori îlucid pe Itys, fiul lui Tereus și al Philomelei, și-i dau tatălui să mănince carnea propriului copil. Drept pedeapsă, toți protagoniștii sinistrei povești sînt prefăcuți în păsări.

Pe de altă parte, este probabil că Sofocle închinase, cîndva în lunga sa carieră poetică, o trilogie regelui Telephos, unul dintre eroii secundari ai ciclului troian. Legenda lui Telephos, așa cum este ea narată de mulți autori antic², localizează peripețiile din copilărie ale acestui fiu al lui Heracles în Arcadia, de unde ar fi ajuns apoi în Troada, la curtea regelui Teukraniei, care îl adoptă și-l lasă moștenitor al regatului. Ca vecin al lui Priam, el ajunge să fie amestecat în războiul dintre ahei și troieni, fiind rănit de Ahile cu lancea miraculoasă pe care Peleus, tatăl lui Ahile, o primise odinioară ca dar de nuntă de la centaurul Chiron. Episodul cel mai cunoscut al legendei lui Telephos este legat tocmai de rana lui, de nevindecat altfel decît de către lancea care o provocase. Prin suplicație (sau, în alte versiuni, luîndu-l ostatic pe Oreste copil), Telephos îl convinge pe Ahile să-l vindece. În generația următoare, Eurypylos, fiul și moștenitorul său, ajunge să lupte de partea troienilor și moare ucis de fiul lui Ahile, Neoptolemos.

Nu știm ce fel de erou era Telephos al lui Sofocle: poate era un uriaș asemenea părintelui său Heracles, poate că moștenea și forța greu controlabilă a eroului, așa cum apare acesta în *Trachinienele*. Dacă însă acceptăm că o scholie la Iuvenal povestește pe scurt subiectul trilogiei lui Sofocle³, putem presupune că, drept recunoștință pentru că Ahile l-a vindecat după ce îl rănise, Telephos făgăduiește că nici el, nici urmașii lui nu vor purta vreodată război contra aheilor. Acest jurămînt e respectat și de fiul său Eurypylos, care refuză toate solicitările

-
1. S. F 582 Radt (523 N); din drama *Tereus* s-au păstrat doar fragmente, F 581-595 Radt, dar subiectul este mai bine cunoscut datorită tradiției ulterioare: Tzetz. în Hes. *Op.* 566, Gaisford, *Poetae Minori graeci* 3, Oxford, 1820, n. 277; cf. Ar. *Au.* 93-96 și Schol. *ad v.* 100; P. *Oxy.* 3013, Parsons (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri* 12, Londra, 1974. E foarte probabil că Tucicide polemizează cu localizarea în Tracia a poveștii de către Sofocle, Th. 2.29.3, vezi *infra*, pp. 171-172, 191.
 2. *Od.* 11.518; Strab. 12.8.2-4, 13.1.7, 1.69; Diod. 1.4.33, 4.33.1-2.
 3. *Schol. Iuven.* 6.665, p. 118.12 Wiesner, vezi Radt, *loc. cit.*

lui Priam de a se alătura troienilor, dar, asemenea lui Amphiaraios din tradiția preluată de Eschil în *Cei Șapte împotriva Tebei*, este silit pînă la urmă să intre în război prin darurile scumpe și înrobitoare cu care Priam îi corupe soția, și astfel, piere ucis de Neoptolemos, cum spunea încă *Odiseea*: *Și ce viteaz era Telephidul Eurypylos, doborât cu bronzul, și mulți tovarăși în jurul lui, / Ceteieni, căzuți din pricina unor daruri femeiești*¹.

Un fragment din *threnos*-ul care încheia probabil drama lui Sofocle *Eurypylos* jelește moartea eroului ucis cu aceeași armă magică, lancea lui Chiron, care îl rănise cîndva pe Telephos, pentru ca apoi, cu mîna lui Neoptolemos, fiul lui Ahile, să-l ucidă pe fiul lui Telephos². Această încărcătură simbolică a obiectelor, și mai ales a armelor, este o trăsătură tipică pentru construcția dramatică a tragediilor lui Sofocle: Aias se sinucide cu sabia primită în dar de la un erou troian în mijlocul luptei, Oedip își scoate ochii cu broșa Iocastei, Heracles arde de veninul Hidrei din Lerna, a căreiucidere fusese cea mai mare binefacere dintre toate cele pe care le înfăptuise, așa încît moartea lui Eurypylos are toate datele pentru a aparține tradiției sofocleene.

Or, fragmentul în care corul jelește moartea eroului spune că lințoliul lui Eurypylos a fost țesut de femeile de la Dunăre, *Istrianidai*³. Apariția ținutului de la Dunăre în *Telepheia* e greu de explicat ca atare, dar poate deveni interesantă în momentul în care coroborăm acest amănunt insolit cu faptul că din același ciclu al lui Telephos făcea parte o tragedie intitulată *Mysienii*⁴. Putem presupune, în acest context, că versiunea lui Sofocle a legendei lui Telephos îl socotea pe acesta, precum și pe fiul său regi ai Mysienilor, și nu ai Teukraniei – dar nu ai Mysiei vecine cu Troia, ci ai Moesiei balcanice, în apropierea Dunării.

N-aș fi cutezat să avansez această ipoteză dacă n-aș fi regăsit aceeași singulară translație a poveștii lui Telephos în *Geticele* lui Iordanes, care o atribuie explicit *Geticelor* lui Dion din Prusa: *Dio – istoricul și cercetătorul deosebit de harnic, care a dat operei sale titlul Getica – acel Dio anume îl amintește, după un răstimp foarte lung, pe regele numit Telephus... Strămoșii numeau regatul acestuia (al lui Telephos) Moesia, acea provincie care are la răsărit gurile fluviului Danubius, la sud Macedonia, la apus Istria și la nord Dunărea*⁵. Afirmția Chrysostomului sună destul de ferm chiar și în rezumatul lui Iordanes, așa încît putem bănuși că fie Dion, fie sursa acestuia, invoca o autoritate greu de contestat în favoarea

1. *Od.* 11.521.

2. S. F 210 Radt, v. 24-26. – Fragmentul 210 provine dintr-un papirus de la Oxyrhinchos, *P. Oxy.* 1175 + 2081 (b).

3. S. F 210 Radt, v. 67-68.

4. Este posibil ca acesta să fi fost chiar adevăratul titlu al dramei lui Eurypylos sau subtitlul ei. Pentru complicata țesătură de ipoteze referitoare la *Telepheia*, vezi Stephan Radt (*Argumentum*), în *Teleph.*, *TGF* 4, p. 434, cf. *ibidem* 196 (în *Eurypylos*).

5. Iord. *Get.* 59; vezi *infra*, pp. 328-330.

acestei singulare localizări a istoriei lui Telephos. Nu văd de ce am exclude presupunerea că plasarea regatului lui Telephos în Moesia balcanică ar fi provenit la origine de la Sofocle, câtă vreme toate tragediile clasice care aduc în scenă personaje epice de origine tracă nu afirmă că vreunul dintre aceste personaje – fie Polymestor, fie Rhesos – ar veni din altă Tracie decât cea balcanică.

Ipoteza pe care o formulez aici nu se poate sprijini pe alte considerente decât cele enunțate deja, și anume pe conjuncția dintre titlul dramei lui Sofocle, mențiunea lîntoliului țesut de femeile de la Istru și afirmația lui Dion Chrysostomul. O sugestie indirectă în același sens ar putea totuși veni dinspre insistența cu care discută Strabon localizarea regatului lui Telephos. Strabon îl califică de două ori pe Telephos drept *rege al Mysienilor*, dar insistă să citeze textul din *Odiseea*, de a cărei lipsă de precizie geografică este nemulțumit, îi critică apoi pe *gramaticii care aruncă în discuție povestioare, mutharia, mai degrabă pentru a-și dovedi inventivitatea decât pentru a rezolva o problemă*, și ține să povestească el însuși legenda lui Telephos în versiunea lui Euripide, care ar fi dovedit că eroul fusese salvat și adoptat de Teuthras, regele Mysiei și Teuthraniei, de la vărsarea fluviului Caicos, în Asia Mică¹. Or, toată această insistență pare să indice existența unei dispute cu privire la localizarea regatului lui Telephos. Cunoscînd pasiunea cu care Euripide polemiza cu predecesorii săi în jurul diferitelor variante ale miturilor ce le serviseră drept scenariu al tragediilor, am putea bănui că tragedia *Telephos*, a celui mai tînăr dintre marii dramaturgi ai Atenei clasice, îl contrazicea pe Sofocle, restabilind Mysia și Teuthrania vecine cu Troada ca localizare a regatului lui Telephos.

Oricum, povestea regelui Telephos a provocat nu numai ingeniul – poate și nervul polemic – al lui Euripide, ci și imaginația multor alți poeți: Eschil, Iophon și Agathon, chiar și Ennius, precum și alți cîțiva tragici minori pun în scenă episoade din biografia legendară a acestui fiu al lui Heracles și al prințesei arcadiene Auge²: fie fuga dramatică a mamei care, în disperarea exilului, își pierde copilul, pe care îl regăsește mulți ani mai tîrziu, fie faimosul episod al rănii de nevindecat. Nu știm însă ca vreunul dintre acești poeți să fi localizat la Dunăre regatul lui Telephos, pe care și mitografii ulterioari îl consideră rege al unui ținut învecinat cu Troia. E imposibil de precizat de ce anume ar fi preferat Sofocle să-l situeze pe Telephos undeva în apropierea Istrului: poate din cauza vecinătății acestui ținut cu Insula Albă, unde bîntuia duhul lui Ahile, poate dintr-un alt motiv pe care nu avem cum să-l intuim – fapt este că există șanse ca Sofocle să fi strămutat nu numai aventurile lui Tereus din Daulia în Tracia, ci și pe cele ale lui Telephos din Asia Mică în Moesia balcanică.

1. Strab. 13.1.69.

2. A. F 238-242; Eur. F 696-672; Iophon 22 F 2c; Agathon 39 F 4; Cleopohon 77 F 11; Moschon 97 F 2; Ennius 280 sqq. Jocelyn (ed.); Dinolochos fr. 6 Kaibel, Rhinton fr. 11 Kaibel.

În drama *Rhesos* – poate, totuși, datorată lui Euripide, chiar dacă paternitatea acestui text continuă să fie mult disputată –, ca și în *Hekabe*, dramă aparținând cu certitudine acestui autor, în care apar ecouri numeroase ale poveștii lui Lykourgos, lumea tragică este locul predilect al trădării și al cupidității criminale. Elementele de localizare din textul tragediilor sau al posterității acestora nu impun în nici un fel acestor prinți traci o identitate microasiatică specifică, ba chiar dimpotrivă, așa încât ei rămân paradigme ale unei Tracii imaginare, în același timp vecină cu lumea cetăților și violent ostilă legilor sale. Din textul tragediei *Hekabe*, de pildă, reiese clar că, pentru Euripide, ca și pentru contemporanii lui, o atare distincție nu mai are nici o semnificație, tot așa cum nu va avea nici pentru Ovidiu, care închină cartea a X-a a *Metamorfozelor* unei Tracii balcanice, ignorând cu totul localizarea microasiatică a Traciei din epopee. Poetul latin evocă în acest ținut de graniță sinistrul altar închinat lui *Zeus Xenios*, Zeus protectorul oaspeților străini, mereu însingerat nu de jertfe animale, ci de sânge de om, căci desfrînatele Propoetide, „inventatoarele” prostituției, sacrifică aici – asemenea Taurilor pontici din povestea Ifigeniei – pe orice străin care le cere ospitalitatea¹.

Ne putem întreba chiar în ce măsură insistența cu care autorii antici localizează în aceste ținuturi de graniță repetate încălcări ale legilor sacre ale ospitalității, așa cum erau ele enunțate și apărate de *Zeus Xenios*, Zeus ocrotitorul oaspeților străini, are o legătură cu numele Pontului, pe marginea căruia glosează autorii târzii, afirmând că, la origine, Pontul fusese supranumit *Axenos*, *dușmănos față de oaspeți* (sau *de străini*), și că abia ulterior, pentru a-l îmblânzi, navigatorii l-ar fi numit *Euxeinos*, *binevoitor față de străini*².

În explorarea diferitelor ipostaze ale alterității, tragedia a utilizat – mai des decât putem percepe azi – modelul tragic ca paradigmă a unei stări tranzitorii și dedublate, făcând trecerea între civilizația care se confundă cu lumea cetăților (o lume a ordinii mereu primejduite de haos) și pustietățile prometeice de la poalele Caucazului, bîntuite doar de monștrii cosmogenezei. Eroii acestei lumi tragice cunosc legea greacă, dar o cunosc parcă doar pentru a o încălca mai bine: nu mimează oare Charnabon respectul pentru normele ospitalității, la fel cum regele trac Polymestor din drama lui Euripide *Hekabe* mima credința față de jurământul ce îl legase de Priam, plănuiind în ascuns cum să-și calce legământul? L-am putea eventual înscrie în același registru al cupidității și al trădării, dacă nu pe Eurypylos, el însuși victimă, și nu făptaș, măcar pe soția lui, Eryphile, care se lasă cumpărată de cingătoarea de aur a lui Priam și își silește soțul să încalce jurămintele sacre. În măsura în care tragedia greacă poate fi înțeleasă ca o dezvoltare dramatică a fragilității normelor care fac din om o ființă politică, eroii

1. Ouid. *Met.* 10.220-243.

2. Pi. *P.* 4.204; Eur. *IT* 437; [Skymn.] 735; Ouid. *Trist.* 4.4.56, 5.10.13; Plin. *NH* 6.1 (1) 1.

princiari traci din tragedie incarnează duplicitatea, transgresiunea tainică și deliberată, expresie a refuzului unei civilizații pe care ar fi putut-o adopta, dar pe care o resping cu o violență înverșunare.

Lumea Traciei mitice pare așadar să fi dobândit o funcție simbolică specifică în dramele despre refuzul civilizației. Definită de acceptarea cultului grec – fie el al lui Zeus Xenios, al Demetrei protectoare a grânelor sau al lui Dionysos, zeul arborilor roditori și mai ales al vinului¹ –, civilizația greacă este negată cu perfidie de regii traci ai tragediilor clasice. Deplasate într-o lume străină de cetățile și tradițiile Greciei, dar totuși îndeajuns de familiară pentru ca dramele care se petrec aici să nu-și piardă semnificația, tragediile avînd drept decor Tracia sînt, asemenea tuturor dramelor care se petrec în ținuturi barbare, experimente de risc maxim ale comportamentelor extreme. Specificitatea lor constă în faptul că aceste experiențe se petrec într-un spațiu-trecătoare, unde aparența respectului pentru norma greacă coexistă cu o divergență profundă, ca o falie ascunsă, dar cu atît mai încărcată de sens pentru universul tragic², astfel încît tragedia dezvăluie pe această cale fragilitatea crustei de civilizație care ascunde pulsionile violente și discordia amenințînd cetatea nu doar – nu atît – dinspre exterior, cît mai ales din acel *Barbaricum* interior ce stă la pîndă în însăși natura umană, expusă mereu nemăsurii și transgresiunii.

De ce optează însă Sofocle pentru această deplasare a aventurilor lui Triptolemos undeva spre nordul extrem al Traciei? Este totuși, cum spuneam, un decor insolit, căci teritoriile getice nu apar în alte tragedii, fie ele păstrate integral sau fragmentar – cu eventuala excepție a *Telepheiei*, datorată aceluiași Sofocle. E drept că un tînăr poet care debuta în concursurile de tragedie trebuia să fi căutat să-și depășească competitorii printr-o inventivitate aparte, dar nu cred, totuși, că acest considerent putea, singur, să determine efortul, deloc neglijabil, de a-și situa drama într-un ținut cu care nici epopeea, nici tragediile care îl precedaseră nu-i obișnuiseră pe atenienii spectatori ai reprezentației din 468. Tratarea mitologică a proiectelor lui Cimon din Tracia trebuia, de bună seamă, să se despartă suficient, în spațiu și timp, de acțiunea politică efectivă a fiului lui Miltiade, pentru ca paradigma să nu devină un scenariu de propagandă rudimentară. Sofocle va fi ales așadar un decor tracic insolit, de la hotarul încă tainic pentru greci al Septentrionului, destul de apropiat de Tracia cunoscută atenienilor pentru ca aluzia la Cimon să fie lesne percepută, destul de departe totuși de evenimentele

1. Marcello Massenzio, *Cultura e crisi permanente : la 'xenia' dionisiaca*, SMSR 40, 1969, pp. 27-113.
2. Zoe Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs : entre le Mêmes et l'Autre”, *Cahiers roumains d'Études Littéraires*, 1987, 1, 4-11 ; *eadem*, „Les Thraces et leur fonction dans l'imaginaire grec”, *Annales de l'Université de Bucarest*, Ser. Ist., 40, 1991, pp. 6-16 ; Froma I. Zeitlin, „Euripides' Hekabe and the somatics of Dionysiac drama”, *Ramus* 20, 1991, 1, p. 56 și *passim*.

contemporane pentru a se distanța de cotidian, conferind, fără a deroga de la regulile genului tragic, o aură legendară acestei peripeții care pune în scenă nu o campanie victorioasă, ci sensul simbolic al acesteia, conflictul tragic dintre eroul civilizator atic Triptolemos și antieroul cu numele straniu de Charnabon.

Inversarea de semn pe care cultura cerealiară o suferă astfel – faptul că instituirea controlului politico-militar asupra grâнарului din Nord devine o poveste despre eroul grec care împărtășește tainele cultivării grânelor unei populații ignorante, rebele și fruste – nu are nimic surprinzător, ci dimpotrivă: grâнарul septentrional se încarcă de valori civilizatoare tocmai prin pătrunderea civilizației grecești într-un spațiu al alterității, pe care, datorită Demetrei, îl anexează și îl înscrie în coordonatele identității grecești a „muritorilor mîncători de pîine”. Cu multe veacuri după Sofocle, Solinus avea să scrie că *pe drept cuvînt înaintașii au numit ținuturile Moesiei „Hambarul zeiței Ceres”*¹.

Erou civilizator prin excelență, Triptolemos se deosebește de alți propagatori ai invențiilor tehnice – Palamedes sau Nauplios, de exemplu – fiindcă tehnica pe care el o dezvăluie oamenilor, cultura grânelor sau, prin extensie, a tuturor roadelor pămîntului, este tocmai pragul care desparte natura de cultură și umanitatea de animale. Omul datorează calitatea sa distinctă de *zoon politikon* lucrării pămîntului și faptului că se hrănește cu roadele acestuia. Agricultură este temeiul indispensabil al vieții în comunități bine rînduite de legi, adică în *poleis*, și îi deosebește pe sălbatici, *agrioi*, de oamenii civilizați, *dikaioi*².

În ținutul regelui Charnabon, darurile Demetrei ar fi putut rodi, dar, din pricina refuzului nesocotit și suicidal al eroului, aici cultura riscă să nu pătrundă niciodată. Primejdia la care astfel Charnabon s-a expus pe sine și tot neamul său este aceea a regresiei în natură, în afara istoriei, adică în afara umanității. Un celebru oracol delfic le explica arcadienilor azani, locuitori ai ținuturilor stîncose și sterpe ale Arcadiei – o zonă la fel de ambivalentă, între civilizație și barbarie, ca și „trecătoarea” tragică – ce neglijaseră cultul Demetrei Negre din Phigalia, urmările blestemate ale acestui refuz: *Arcadieni azani, mîncători de ghindă... sînteți singurul neam care cunoaște pentru a doua oară viața nomadă, sînteți singurul neam care se întoarce la hrana sălbatică... Deo (Demetra) vă mîntuise de păstorit, dar, din mîncători de plăcinte și legători de snopi, v-a prefăcut tot ea din nou în ciobani... Curînd vă va prefăce în ființe care se devorează între ele și se îndoapă cu carnea propriilor lor copii*³. Recunoaștem lesne, în ordine inversată, treptele succesive care, în antropologia greacă, alcătuiau istoria umanizării omului: de la antropofagie, semnul prin excelență al animalității, prin intermediul vieții de culegător al roadelor unei naturi încă nedomesticite – stadiul *mîncătorilor*

1. Solin. 21.3.

2. Paus. 1.14.2-3, cf. Il. 24.39-41, 22.345-350; 23.21.

3. Paus. 8.42.6-7.

de ghindă, vârsta unei umanități primare și arhaice¹ –, trecînd prin faza păstoritului, către adevărata civilizație a pămîntului cultivat, a *legătorilor de snopi*, care mănîncă aluatul copt la cuptor, principala marcă semantică a culturii. De altfel, prima inițiere a arcadienilor în tainele vieții civilizate i se datora, după tradiție, lui Triptolemos, care a revelat tainele Demetrei regelui Arcas, părintele mitic al arcadienilor, fiul lui Zeus și al ursoaicei Callisto – dar, așa cum scrie Pausanias, neglijarea ulterioară a riturilor Demetrei a provocat regresia la sălbăticie de care vorbim.

Inițierile datorate lui Triptolemos nu sînt mai nicăieri simple și fericite. Fie au drept preț o moarte tragică, așa cum se întîmplă în Achaia, unde fiul regelui Eumelos, *Antheias – Înfloritul, Prințul Florilor* –, încearcă peste noapte să are pămîntul cu un plug la care înjugase balaurii lui Triptolemos, dar e aruncat la pămînt de fantasticele fiare care îlucid; fie sînt întîmpinate cu o dușmănie comparabilă cu cea a lui Charnabon, așa cum se întîmplă în regatul Sciției, unde regele *Lunkos, Linxul*, încearcă să-l omoare, dar ca și în regatul getic, Demetra apare miraculos, își salvează solul și-l preface pe sălbaticul rege scit în fiara numită linx sau ris. Chiar și acasă, în Atica, se spunea că regele Keleus voia să-lucidă la întoarcerea din călătoria lui atît de plină de primejdii – însă, din nou, Demetra intervine, îl ucide pe Keleus și-i dă puterea lui Triptolemos, care pune un nou nume cetății (Eleusis, după numele tatălui său Eleusios) și instituie acolo riturile sacre ale Demetrei².

Pornind de la aceste peripeții, se cuvine să facem două observații. Cea dintîi este aceea că, dacă în ținuturile grecești inițierile lui Triptolemos provoacă drame mai degrabă din excesul de entuziasm pe care îl suscită, ca în cazul Prințului Florilor din Achaia, în ținuturile septentrionale, la geții lui Charnabon sau la sciții lui Lynkos, ostilitatea fașă de revelațiile eroului este cea care declanșează drama. A doua observație este aceea că practicile cultivării gr  nelor sînt inseparabile de riturile inițiatice ale Demetrei, aș   cum se celebrau ele de-a lungul întregii Antichități la Eleusis sau în alte sanctuare   chinat   zeitei:   ncununarea călătoriei eroului e dată de instituirea misteriiilor de la Eleusis, în vreme ce neglijarea riturilor Demetrei Negre din Phigalia duce, dimpotrivă, la decăderea arcadienilor în sălbăticie și canibalism. Călătoria lui Triptolemos nu e menită doar să r  sp  ndeasc   o tehnică a cultivării cerealelor; ea este înainte de toate o c  latorie inițiatică, purtătoare a misteriiilor   chinat   Demetrei. Nu e, poate, lipsit

1. Pierre Vidal-Naquet, „Valori religioase și mitice ale p  m  ntului și sacrificiului în *Odiseea*”, în *op. cit.*, pp. 47-79; Franșois Hartog, „Le pass   r  visit  ”, în *Le temps de la réflexion*, IV, 1983, p. 165; *idem*, *La mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996.
2. Ouid. *Fast.* 4.508-521; *idem Met.* 650-653; [Apollod.] 1.5.2; Hygin. *Astr.* 2.14, 2.22; Hygin. *Fab.* 147; Nonn. 13.190; Paus. 1.14.2-3. Socrate îl numără pe Triptolemos, alături de regii cretani *Minos, Aiacos și Rhadamantis și de alți eroi care au fost oameni foarte drepți în timpul vieții*, printre judecătorii din lumea cealaltă: Plat. *Apolog.* 41a.

de semnificație să amintesc faptul că, măcar de la jumătatea secolului al V-lea, circulă la Atena tradiția după care însuși Eumolpos, întemeietorul familiei sacerdotale a Eumolpizilor de la Eleusis, ar fi venit în Atica de undeva din Nord, din ținutul fabulos al Hyperboreilor sau din Tracia, ca și eroul legendar Orfeu – a cărui predicăție era deja răspîndită la Atena în vremea Pisistratizilor¹.

Situat la hotarul dintre lumea *mîncătorilor de pîine* și cea a nomazilor de stepă, undeva între excesul de virtute al *galactofagilor* lui Homer, mîncătorii de lapte, și *abioi*, *cei mai drepți dintre oameni*², și excesul de sălbăcie al androfașilor canibali, regatul getului Charnabon ezită mai mult decît s-ar cuveni între barbarie și civilizație. Decorul în care evoluează antieroul Charnabon, regele get care refuză cu trufie inițierile agrare ale Demetrei și-și înfruntă cu stranie bucurie moartea, se situează în spațiul cvasiimagar semnificînd chiar pragul dintre lumea cetăților bine rînduite și inumanitatea amenințătoare a pustietăților și a naturii sălbatice. Destul de aproape de Atena pentru a fi explorată și pentru a-i cunoaște legile și credințele, prea departe însă pentru a și le apropria de bună voie, această țară de margine e adusă în orbita civilizației doar prin violența zeiței care îl pedepsește exemplar pe regele rebel.

Cercetări recente referitoare la concepțiile religioase ale Greciei subliniază frecvența cu care limitele sistemului politico-religios propriu cetății se definesc prin punerea în scenă a unor antisisteme, proiectate fie într-un trecut primitiv, fie în spații aproape necunoscute, și a căror caracteristică dominantă este aceea de a nega dramatic fundamentele civilizației dezvoltate de cetate, anume *sacrificiul* legiuit de animale domestice consacrate zeilor Olimpiani, care definește relația dintre om, zeu și animal, *agricultura*, care definește condiția culturală a umanității, și *căsătoria*, care opune unei promiscuități animalice buna rînduală a cetății. Aceste determinări sînt interdependente, în sensul că absența unuia dintre elemente antrenează degradarea celorlalte, și aceasta devine regula de compunere a antimodelor, al căror vehicul predilect este tragedia³.

1. Despre „cînturile orfice” la Atena către sfîrșitul secolului al VI-lea vorbește anecdota despre Onomacritos, învinuit de Pisistrate că ar fi produs asemenea texte apocrife pe care le atribuia lui Orfeu, Hdt. 7.6 ; despre tema unui Eumolpos septentrional, vezi e.g. Strab. 10.3.17, *Orfeu, Musaios și Thamyris sînt traci, ca și numele lui Eumolpos* ; pentru data timpurie a acestei tradiții la Atena, vezi Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin – New York, 1974.
2. Poseid. F 277a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3.
3. Louis Gernet, „Dionysos et la religion dionysiaque” (1956), *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 63-89 ; Jean-Pierre Vernant, *Le mythe prométhéen chez Hésiode. Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 177-194 ; *idem*, „À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode”, în Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant (ed.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 37-132 ; Marcel Detienne, *Grădinile lui Adonis* (1972) (trad. rom.,

Privilegiind ceea ce era sumbru și primejdios în lumea de graniță pe care o simbolizează, antieroul Charnabon incarnează partea cea rea a pragului septentrional care se învecinează cu cetățile grecilor și riscă, de aceea, să contamineze universul cetății de sălbăticie și violență, născând perfidia, trădarea, planurile sumbre, negarea legilor ospitalității și chiar înfruntarea necugetată a zeilor. Ca orice străin care își ascunde alteritatea sub masca identității uzurpate, Charnabon este duplicitar și cu atât mai primejdios cu cât ostilitatea lui definitorie e mai greu de surprins. Metamorfoza finală a regelui get asociază monștri și aștri, asemenea Caucazului lui Prometeu, basculând într-o lume a începuturilor, pustie și inumană, pe măsura trufiei arogante cu care Charnabon negase fundamentele înseși ale civilizației.

2. Un ținut-trecătoare

Adevărul e că, încă din epopee, ținuturile tracice semnifică hotarul imaginar dintre lumea greacă a culturii, în centralitatea ei exemplară, și lumea străină a ființelor cu înfățișare umană, dar cu obiceiuri diferite, mai aproape de comportamentul natural al fiarei (sau al zeilor). În secolele IX-VIII, când se cristalizează tradiția homerică parvenită pînă la noi, se constituie, coextensiv, o geografie mitică, topind fragmente de experiență concretă, amintiri din trecut și povești într-o reprezentare imaginară a lumii subsumată unui model concentric implicit, în care distanța reală în spațiu era interpretată ca semn al unei distanțe antropologice crescînde în raport cu propriul cadru familiar, la rîndul lui asumat ca paradigmă a umanității.

Mai clar spus, în centrul acestei geografii mitice se află reprezentarea universului propriu, definit prin distanța corectă față de zei, ca și față de plante și animale : o lume a *muritorilor mîncători de pîine*, care, pierzînd cîndva, într-un îndepărtat trecut mitic, calitatea de comensali ai zeilor, trăiau despăriți de aceștia, trudind pentru hrana zilnică, aducînd jertfe și supraviețuind din generație în generație doar prin fiii zămislîți după buna rînduială a căsătoriei legiuite. Spre deosebire de animale, a căror carne o împart cu zeii doar prin ritualul sacrificiilor, sau de fiarele pe care le vînează, adesea pentru a le mîncea, muritorii se supun legilor, nu se devorează între ei și nu se împerechează la întîmplare ; spre deosebire și de animale, dar și de zei, ei trudesc *brazda roditoare*, *zeiduros aroura*, și se hrănesc mai cu seamă cu roadele acesteia¹. Spre deosebire de zei, definiți înainte de toate ca *nemuritori*,

București, 1996) ; *idem*, „Entre bêtes et dieux”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, 1972, pp. 231-246 ; *idem*, „Violentes «eugénies»”, în Detienne – Vernant (ed.), *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.*, pp. 183-214 ; Froma I. Zeitlin, „Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter”, *Arethusa* 15, 1-2, 1982, pp. 129-157.

1. Pentru această protoantropologie, vezi Vidal-Naquet, *op. cit.* ; *idem*, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 1990 ; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*

oamenii au parte de suferință și sînt supuși fără cruțare morții. Orice exces, orice dezechilibru într-o direcție sau alta, orice refuz al limitelor condiției umane astfel definite este o transgresiune, *hubris*, pentru care pedeapsa se abate inevitabil asupra făptașului și/sau asupra urmașilor lui.

Această paradigmă a umanității – *muritorii mîncători de pîine* – trăiește în centrul lumii cunoscute, la distanță și de Septentrionul glacial, și de ținuturile pîrjolite de soare ale Sudului. În *Odiseea*, eroul Ulise explorează, în peregrinările sale, cele mai variate forme de cvasi- sau inumanitate, de la neamul lotofagilor – care nu cultivă pămîntul, ci doar îi culeg roadele și, simetric, nu au o cultură, imposibilă în afara memoriei, absentă la mîncătorii de lotus – pînă la cel al Ciclopilor, căpcăunii care se hrănesc cu carne de om și nu se tem de zei, cărora nu le aduc niciodată jertfe. În schimb, lumea bine rînduită a pămîntului arat, a căsătoriei, a jertfelor aduse după cuviință zeilor e la rîndul ei explorată de Telemah, care trece din cetate în cetate, la îndemnul zeiței Atena, în căutarea părintelui său și, implicit, a propriei identități, a normei definiției pentru viitoarea lui existență de muritor adult¹.

Spre nord, la hotarul unde Odiseu și tovarășii lui întîlnesc – și jefuiesc – așezările neamului tracic al ciconilor, eroul primește de la preotul lui Apollon, pe nume Maron, fiul lui *Euanthes* – *cel cu frumoase flori* – și nepotul lui *Oinopion* – *cel ce bea vinul* –, el însuși fiu al zeului Dionysos și al Ariadnei, un vin minunat, cu ajutorul căruia va scăpa de Ciclop². Maron este ultimul reprezentant al unei umanități „normale”: preot al lui Apollon, respectînd regula după care trebuie să-l răsplătești pe războinicul care te-a cruțat; ținutul unde își exercită el autoritatea sacerdotală este ultimul tărîm unde funcționează fără greș legile ospitalității. O dată cu despărțirea de Maron, Odiseu, împins de furtună, este aruncat spre necunoscut și pătrunde într-o lume ciudată, unde legile umanității nu mai sînt valabile: ținutul tracic al ciconilor este pentru aed ultima etapă a lumii umane, cu cetățile și războaiele ei, dar și poarta secretă, trecătoarea către ținuturile fabuloase ale rătăcirilor eroului, simetrică și opusă insulei Scheria, poarta prin care Odiseu reintră în spațiul dintre genune și Itaca.

Minunata insulă a regelui Alkinoos este o lume dedublată, pe jumătate feerică, pe jumătate asemănătoare celei reale. Tot așa, trecătoarea tracică, cu viile ei fermecate, deschide către un univers în care coexistă și se ciocnesc contrarii ireconciliabile – excesul de sălbăticie și excesul de „dreptate”, asceza și desfrînarea, natura și cultura. Peste veacuri, Poseidonios și Strabon se vor confrunta cu această perpetuă *coincidentia oppositorum* a tradiției despre traci în genere (și despre geți în mod special), tradiție asupra căreia se vor strădui să formuleze o concluzie acceptabilă din perspectiva unei logici a terțiului

1. Vidal-Naquet, „Valori religioase și mitice”, în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 47-79; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*

2. *Il.* 2.846, 17.73; *Od.* 9.39, 9.47, 9.59, 9.66, 9.165, 23.310; Ouid. *Met.* 6.710, 10.2, 11.3.

exclus¹. Deocamdată însă, în logica mitului, aceste determinări opuse și complementare coexistă firesc, ca două fețe ale aceleiași medalii².

Mai către nord de ciconi sălășluiesc neamuri tot mai stranii, unele menționate în epopoea homerică, altele – în tradiția epică transmisă de alte surse. Acești străini de la hotarele lumii își distribuie alternativ excesul de violență și excesul de puritate: amazonele, femeile sălbatice care își neagă cu înverșunare feminitatea, refuzând căsătoria și practicând războiul perpetuu, sau Androfagii, neam crud de canibali care urmează legea animală a devorării semenilor, dar și Hyperboreii, ființe consacrate lui Apollon într-un ținut al cântului, dansului și petrecerilor fericite, unde zeul stă la masă alături de acest neam cvasidivin de dragul căruia își părăsește periodic sanctuarele din Grecia³. Tot în aceste ținuturi de margine pot fi întâlniți *hippemolgi*, *cei care mulg iepele*, numiți și *galactofagi*, nomazii puri care beau doar lapte, fără să se atingă de carnea animalelor, ori alte neamuri de *abioi*, *cei care nu trăiesc*, asceți socotiți *mai drepți* decât ceilalți muritori⁴, vegetarienii care nu cunosc altă hrană decât roadele arborilor sălbatici și refuză tot ce ține de viața omenească obișnuită, de la consumarea cărnii la căsătorie. Printre ei sau în vecinătatea lor aflăm grifoni, oameni cu cap de cîine sau fără cap, sciți nomazi sau arimaspi înțelepți – într-un cuvânt, un univers la fel de real precum acela al călătoriilor lui Odiseu sau ale lui Simbad Marinarul.

Localizarea acestor neamuri fabuloase e, ca în orice geografie mitică, extrem de vagă, undeva către nord, de unde suflă vîntul înghețat Boreus, regele Septentrionului care a răpit-o și a luat-o în căsătorie pe Oreithyia, fiica regelui Aticii, sau chiar dincolo de aceste ținuturi, dincolo de fluviul imens, Istrul, ale cărui ape înghețate, simetrice și invers curgătoare față de cele ale Nilului, marchează hotarul septentrional al lumii cunoscute⁵. Eschil evocă izvoarele Istrului, situate undeva în

-
1. Poseid. F. 171a Edelstein-Kidd și Strab. 7.3.2-4; vezi Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs: entre le Même et l'Autre”, cit.; eadem, „Les Thraces et leur fonction...”, cit.
 2. Despre asocierea determinărilor opuse ca mecanism fundamental în logica mitului, sau cel puțin a mitului grec, există acum o literatură extrem de abundentă, din care citez doar două lucrări esențiale: Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică* (1967) (trad. rom., București, 1995); Marcel Detienne, *Stăpînitorii adevărului* (1968) (trad. rom., București, 1995). Confruntat cu această tradiție, Vasile Pârvan distribuie subiectiv caracteristicile contradictorii, postulînd sistematic (și fără nici o dovadă) că elementele pozitive se referă la geți, iar cele negative – exclusiv la tracii de sud, contaminați de luxul și excesele civilizației „mediteraneene”; vezi *Getica. O proto-istorie a Daciei*, București, 1927, p. 143 și *passim*.
 3. Vezi *infra*, pp. 42-49.
 4. *Il.* 13.6.
 5. Alain Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986; Christian Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, 1991.

țara misterioasă a Hyperboreilor¹, dar pentru Pindar ținutul de dincolo de vîntul Boreus se află la nord de vărsarea aceluiași fluviu.

Dunărea – sau, cum îi spuneau grecii, fluviul Istros – e pomenită deja de Hesiod în catalogul fiilor lui Okeanos și ai Thetidei: *Thetis i-a zămislit lui Okeanos fluvii cu ape învolburate : Nilul, Alphaios, Eridanos cel adînc, Strymonul, Maiandrul și Istrul kallirhéethron (care curge frumos)*². În tradiția ulterioară, și mai ales în viziunea lui Herodot, Istrul este replica septentrională, simetrică și inversă a Nilului³. El citează și ciudata părere a tracilor, care susțin că dincolo de Dunăre s-ar afla un pustiu invadat doar de albine, însă, dat fiind că a deplasat poveștile despre Hyperborei mult înspre est, nu mai are nevoie de țara Albinelor, nu dă crezare acestor detalii, și explică perfect rațional – și fals – absența știrilor despre neamuri transdanubiene prin frigul care ar împiedica deopotrivă viața oamenilor și a albinelor la nord de marele fluviu⁴.

Cîndva în cursul epocii arhaice, probabil în legătură cu pătrunderea mile-sienilor în Pont, în ciclul troian (ale cărui poeme circulau intens în epocă), acest hotar de la vărsarea Istrului devenise însă faimos ca unul dintre locurile mormîntului lui Ahile (altele fiind localizate chiar la Troia, iar alteleori în Elida sau în îndepărtata Crotona). Se povestește, anume, că zeița Thetis ar fi răpit trupul neînsuflețit al fiului său Ahile de pe rugul înălțat la Troia și l-ar fi dus la un capăt de lume, acolo unde Istrul se varsă în Pontul Euxin, într-o insulă misterioasă cu numele de *Leuke*, Insula Albă⁵. Insula lui Ahile e albă fiindcă e strălucitoare, *phaenna*⁶, ori dimpotrivă, fiindcă e un tărîm al morților palizi și exsangvi⁷, sau, poate, cum vor istorisi mai tîrziu cei care susțin că au și văzut-o, din pricina miilor de păsări albe care își au cuibul pe stîncile ei, sau pur și simplu fiindcă e acoperită de spuma unei mări mereu neliniștite.

Pe Insula Șerpilor, identificată de marea majoritate a cercetătorilor cu Insula Leuke, s-au găsit urme clare de ofrande funerare și două inscripții – o dedicație

-
1. A. fr. 73 N ; despre decorul tragediilor extragrecești, vezi André Bernand, *La carte du tragique : la géographie dans la tragédie grecque*, Paris, 1985.
 2. Hes. *Th.* 337-339.
 3. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (1980), ed. revăzută, Paris, 2001, pp. 74-78.
 4. Hdt. 5.9-10 ; Aelian. *VA* 2.53, cf. 5.42, îl contrazice pe Herodot, consemnînd comerțul cu miere scitică, respectiv din Tracia, dar, în timpul crudiadei a IV-a, Robert Clari află de la bizantini că, dincolo de Dunăre, în țara cumanilor, mulțimea de „muște” nu le îngăduie oamenilor să trăiască.
 5. Cea mai veche mențiune – imposibil de datat cu precizie – provine dintr-un rezumat al poemului lui Arktinos, „Aithiopsis”, în *Epic. Gr. Fragm.* I, Kinkel, Teubner, Leipzig, 1877, pp. 32-33.
 6. Pi. N. 4.50 ; vezi și Gregory Nagy, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, HSCP 77, 1973, p. 150.
 7. Erwin Rohde, *Psychè*, trad. fr., Paris, 1928, p. 66.

pentru Ahile, *anax*, stăpîn al Insulei Leuke, și un decret în cinstea unui general olbiopolitan care a învins niște pirați¹. Oricum, cîteva texte din secolul al V-lea, reluate de numeroase altele din perioada elenistică și romană², precum și majoritatea Periplelor, ghiduri ale navigației în Marea Interioară și în Pont³, atestă persistența poveștilor despre Insula Leuke pînă foarte tîrziu, mult după epoca Antoninilor. Arrian, care adună din diverse surse anterioare multe dintre tradițiile referitoare la Insula lui Ahile, observă că duhul eroului apare uneori asemenea Dioscurilor pe catargul navei sau în visele corăbierilor, dar că, spre deosebire de Castor și Pollux, totdeauna binefăcători și salvatori, Ahile poate fi benefic sau primejdios⁴, iar Philostratos povestește istorii de-a dreptul sinistre despre fecioare sfișiate de eroul care continua să fie furios fiindcă i se răpise logodnica făgăduită, Iphigenia⁵, despre naufragii și bătălii încheiate cu hecatombe. În schimb, Maxim din Tyr evocă spectrul cu plete blonde al eroului purtînd arme de aur, dansînd și cîntînd pe malul mării și ospătîndu-se alături de Patroclu și de zeița Thetis⁶.

Evident că, dacă pînă și periplul lui Arrian, un compendiu erudit pe care înaltul funcționar imperial îl alcătuisese în beneficiul împăratului Hadrian, zăbovește cu atîtea amănunte asupra poveștilor marinărești despre Insula lui Ahile, cu atît mai mult din unghiul de vedere al unui atenian din secolul al V-lea, Istrul și Insula Albă de la vărsarea lui în Pont erau încă parte a unor hotare ale lumii, îndepărtate și destul de misterioase. În geografia mitică la care mă refer, hotarele pămîntului, *peirata gaies*, pe care nici un corăbier nu le-a putut vedea vreodată, dar pe care eroii de odinioară, din poveștile epice, le-au atins cîndva în cursul călătoriilor lor prin ținuturile alterității, sînt un construct pur imaginar, care adună laolaltă mituri cosmogonice, povestiri eroice, povești marinărești și diferite

-
1. *IOSPE I*, 325 și 326 (secolele V-IV). – O sinteză comodă se găsește în studiul lui Guy Hadreen, „The Cult of Achilles in the Euxine”, *Hesperia*, 1991, 2, pp. 313-325. – O tradiție anterioară lui Aristotel, care încerca să o raționalizeze – vezi Arist. *Mir.* 105 (112) –, susținea că Istrul avea două brațe, unul vizibil, care se vărsa în Pont, și celălalt subteran, care se vărsa în Adriatică și pe care ar fi plutit Iason la întoarcerea din Colchida, cf. A. R. 4, 282-290 și scholiile.
 2. Pi. N. 4.49-52; Eur. *IT* 435-438; Eur. *Andr.* 1260-1262; Lycophr. 186-189; Plin. *NH* 4.13 (27), 92; Philostr. *Heroic.* 20.32-40; Auien. *Descr. Orbis* 720-729. *Schol. ad Pi. N.* 4.49 (79); *Schol. ad Eur., Andr.* 1262.
 3. Skylax, 68; [Skymnos] 793-794; Dion. Perieget. 541-545; Arr. *Peripl. PE* 38-40; Paus. 3.19.11; Anonym. *Peripl. PE* 66-68; vezi și Alexandre Bashmakoff, *La Synthèse des périples pontiques. Méthode de précision en paleo-anthropologie, Texte grec et traduction française des Périples de Skylax et d'Arrien, suivis du périple d'un auteur anonyme et de sa continuation selon le Codex Londiniensi, avec une Étude Critique et des Cartes*, Paris, 1948.
 4. Arr. *Peripl. PE* 39.
 5. Philostr. *Heroic.* 20.32-40.
 6. Maxim. Tyr. 9.15, 6-7.

alte tradiții orale, ordonându-le, cum spuneam, în funcție de un centru al lumii care e Grecia cetăților incipiente, opus și complementar în raport cu marginile oikumenei¹. O lume asemenea unei insule ale cărei limite se pot situa oriunde, cu condiția să fie dincolo de ultimele porturi unde va fi acostat vreodată o navă grecească, e înconjurată – asemenea efigiei cetății de pe scutul lui Ahile² – de marele fluviu Okeanos³.

La cele două „capete” ale lumii, două mari fluvii – Nilul spre sud, Dunărea spre nord – închid spațiul în interiorul căruia explorarea e încă posibilă. Dincolo de acestea, două ținuturi simetrice, ambele miraculoase, dezvăluie câte unui călător aruncat printr-un accident epic pe acele țărături neștiute, precum Ulise în împărăția Scheriei, o țară a făgăduinței, necunoscută de muritorii obișnuiți. Spre sud se află Țara Soarelui, pământ al unei abundențe miraculoase, locuită de cei pe care Herodot îi mai numește și *Hupernotioi*, *cei de dincolo de vânturile de sud*⁴, *neprihăniții etiopieni*⁵ cărora li se alătură periodic zeii coborâți din Olimp pentru a se bucura la masa Soarelui alături de acești fericiți comeseni⁶.

La cealaltă extremitate a lumii, în țara Hyperboreilor – undeva dincolo de gurile sau de izvoarele, de asemenea misterioase, ale fluviului Istru –, vechi povești despre Apollon evocă un ținut la fel de straniu și de binecuvântat de zei. Legenda spune, de pildă, că, fugind de mînia Herei, Leto s-ar fi refugiat vreme de 12 zile, prefăcută în lupoaică, în ținuturile Extremului Septentrion, unde locuiau *Huperboreioi*, *cei ce trăiesc dincolo de sălașul vîntului de nord*, *Boreus*. De acolo, zeița ar fi coborât spre Delos pentru a-și aduce fiii pe lume. Aristotel, care pomenește această poveste, încearcă să o raționalizeze producînd o altă

-
1. Ann Bergren, „The Etymology and Uses of «peirar» in Early Greek Poetry”, *American Classical Studies*, 2, 1975, pp. 22-115; vezi și Robert Onians, *Origins of European Thought*, Cambridge, 1951. Despre relația între finitudinea ordonată și infinitul amorf, vezi Rodolfo Mondolfo, *L'Infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florența, 1956. – „Marginile lumii” fac obiectul cărții lui James S. Romm, *The Edges of the Earth in ancient Thought. Geography, exploration, and fiction*, Princeton, 1992.
 2. *Il.* 18.607-608; Hes. *Scut.* 314-315; vezi Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 13-14.
 3. F. Gisinger, s.v. *Okeanos*, *RE* s.v.; Albin Lesky, *Thalatta*, Viena, 1947; Jean-Pierre Vernant, *Récits grecs des origines*, Paris, 1999, p. 20; Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 20-26.
 4. *Hdt.* 4.36; cf. Erathostenes, fr. I B 21 Berger (1880), 76-77.
 5. Louis Gernet, „La cité future et le pays des morts”, în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 139-153; Albin Lesky, „Aithiopika”, *Hermes* 87, 1962, pp. 27-38; Alain Ballabriga, Luca Antonelli, *Hesperia. Studi sulla grecità di Occidente. 6, I Greci oltre Gibilterra: rappresentazioni mitiche dell'estremo Occidente e navigazioni commerciali nello spazio atlantico fra VIII e IV secolo a. C.*, Roma, 1997.
 6. *Diod.* 3.2.1-4; vezi Joachim Latacz, „Zeus's Reise zu den Äthiopen”, în G. Kurz, D. Müller, W. Nikolai (ed.), *Gnomosyne, Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur, Festschrift W. Marg*, München, 1981, pp. 53-81.

fabulație, care susține că cele 12 zile ale Latonei-lupoaița sînt zilele de iarnă în care toate lupoaițele din toată lumea fată deodată¹.

Legătura dintre aceste istorii din ciclul Zeului Lup și îndepărtatele tradiții ale confreriilor de războinici, legați de ciclul solar și de solstiții pretutindeni în aria indo-europeană, sugerează înscrierea poveștilor despre Hyperborei într-un complex foarte arhaic de reprezentări socio-religioase², dar la fel de interesant este și faptul că aceste străvechi ritualuri și mituri s-au perpetuat în imaginarul epocilor istorice, remodelate în raport cu experiențele succesive pe care le străbate lumea greacă o dată cu marea roire a întemeierilor de apoikii, tot mai departe de lumea familiară a Greciei metropolitane.

Pe drumul spre ținutul Hyperboreilor, Apollon însuși sau Heracles trimis acolo de zeu l-ar fi ucis cu o săgeată fermecată pe Kyknos, un căpcăun care omora orice călător îi ieșea în cale și care clădise din craniile celor uciși un templu închinat, ce-i drept, tot lui Apollon³. Metamorfozat în lebădă, Kyknos trage în zbor carul care îl poartă pe Apollon în fiecare iarnă către tărîmul Hyperboreilor, unde zeul petrece în ospețe și dansuri lunile întunecate ale anului, pentru a reveni primăvara în sălașurile lui din Grecia.

Pindar este probabil responsabil de marea notorietate literară a Hyperboreilor, dar este evident că poetul prelucrează o tradiție preexistentă, legată mai ales de sanctuarele apollinice. În a treia *Odă Olimpică*, aflăm că Heracles ar fi călătorit de două ori în același tărîm fermecat, o dată vînd cerbul cu coarne de aur pe care îl hăitua de un an încheiat⁴, iar a doua oară pentru a aduce din ținutul septentrional al Hyperboreilor în Grecia arborele sacru de măsline din care se împleteau cununile învingătorilor la jocurile panteonice⁵. În a zecea *Odă Pythică*, Pindar evocă ținutul Hyperboreilor ca loc inaccesibil muritorilor – *nici pe vreă corabie, nici cu piciorul nu-ți este dat să găsești calea fermecată către locul de adunare al Hyperboreilor*. În acest tărîm al unei existențe preafabricate, Apollon este întîmpinat cu hecatombe ciudate de mîgari care îi stîrnesc hazul. *În adevăr, pe Apollon sărbătorile lor (ale Hyperboreilor) îl încîntă cel mai mult, și rîde cînd vede aroganta erecție a asinilor. Muza nu e niciodată departe de casă pe drumul*

1. Arist. *HA* 6.35.580 a 16-20; cf. Aelian. *De nat. animal.* 10.26.

2. Louis Gernet, „Dolon le Loup”, în *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., pp. 154-172.

3. Hes. *Scut.* 58-59; Stesichor. fr. 207, *PMG*; săgeata – după alte versiuni instrument al uciderii Ciclopilor – va fi ascunsă la Hyperborei și dăruită apoi lui Abaris; vezi A.H. Krappe, „Apollôn Kyknos”, *Class. Phil.* 37, 1942, pp. 353-370; Francis Vian, *Le combat d'Héraklès et de Kyknos*, *REA* 47, 1945, pp. 5-32; Richard Janko, „The Shield of Herakles and the Legend of Kyknos”, *CQ* 36, 1986, pp. 38-59.

4. Pi. *O.* 3.28 (50); Eur. *HF* 375-378; Diod. 4.13.1; Hygin. *Fab.* 30; [Apollod.] *Bibl.* 2.3.3 plasează vînătoarea în „muntoasa Arcadie”.

5. Pi. *O.* 3.28 (50); Paus. 5.7.7-9.

care poartă spre aceste serbări, și pretutindeni hore de fecioare, plîsul lirei și sunetul înalt al fluierelor plutesc în văzduh, în timp ce aceștia, cu pletele prinse în împletituri de aur, iau parte bucuroși la ospețe. Nici boala, nici bătrînețea nesuferită nu se amestecă cu acest neam sacru; departe de necazuri și de războaie viețuiesc ei, ocolind dreapta răscumpărare a sorții¹.

O replică din *Choeforele* lui Eschil dovedește oricum că fericirea locuitorilor din ținuturile de dincolo de țara lui Boreus era proverbială, de vreme ce corul binecuvîntează cuvintele Electrei ca întrecînd *norocul nemăsurat al Hyperboreilor*. Ca și ținutul Soarelui, țara Hyperboreilor este un loc magic al bucuriei desăvîrșite, asemenea insulelor preafericite imaginate de Hesiod² și în contrast cu lumea oamenilor, pentru care bine și rău, suferință și bucurie se amestecă neîncetat³.

Acest tărîm hiper-civilizat, unde Muzele sînt la ele acasă, este și un loc al naturii încă neatinsă de mîină de om, cîtă vreme chiar și artefactele tipice ale civilizației artizanale sînt aici produse miraculos de insecte și păsări: în acest ținut tainic, albinele ar fi clădit din ceara lor și din pene de pasăre cel dintîi templu închinat lui Apollon⁴. E greu să nu ne amintim de Țara Albinelor, dar și, prin contrast, de templul lui Kyknos, clădit din oasele muritorilor devorați de acela care va deveni el însuși pasărea sacră a lui Apollon și călăuză spre sălașurile fericite ale Hyperboreilor. Acest contrast se prelungește de altminteri în tradiția – sistematic evocată și de Pindar, și de Eschil – după care Apollon Hyperboreul ar întîlni-o periodic pe malurile Istrului pe zeița Artemis, protectoarea cailor pe care *hippemolgi* cei dreپți îi mîină prin luncile cu iarbă deasă, dar și stăpîna crudelor fecioare, amazoanele războinice și ucigașe de bărbați⁵.

Ipostaza septentrională a zeului din Delfi este, poate, foarte arhaică. Marja Gimbutas o pune în legătură cu migrația indo-europenilor din sediile lor nord-pontice către Grecia și cu un cult arhaic al unui Apollon solar, ale cărui vestigii ar fi statuetele de la începutul epocii bronzului reprezentînd care solare trase de

1. Pi. P. 10.34-44.

2. Hes. *Op.* 170-174.

3. Hes. *Op.* 117-178, cu comentariul lui Vernant, „Mitul hesiodic al vîrstelor. Încercare de analiză structurală”, în *Mit și gîndire...*, *op. cit.*, pp. 31-64.

4. Paus. 10.5.7-9: Apollon ar fi trimis apoi acest templu, pe căi miraculoase, la Delfi; o variantă a aceleiași povești spune că doi arhitecți veniți la Delfi din țara Hyperboreilor ar fi ridicat acolo un templu din pene și ceară de albine.

5. Pi. *O.* 3.25-28; *cf.* A. *fr.* 198 N. despre sciții mîncători de brînză de iapă; fragmentul A. *fr.* 155 N. se referă doar la o relație indirectă a amazoanelor cu Istrul, cîtă vreme corul femeilor lidiene din tragedia *Niobe*, citat de Hephaistion, *Encheiridion* 1.4, p. 3.12 (ed. Consbruch), spune *Istros toiautas parthenous exeuchetai/ trephein ho th'hagnos Phasis*, *Istrul aduce laudă unor asemenea fecioare* – adică amazoanelor –, *dar sacrul Phasis le hrănește*. Fragmentul este reprodus incomplet în *Fontes* I, nr. V, p. 11, de unde și traducerea defectuoasă.

păsări¹. Primele texte care menționează povestea Hyperboreilor² dovedesc că această tradiție, ca și cea despre Ahile și insula lui, se integrase, în secolele marii roiri a grecilor, constructului imaginar care însoțește întemeierile de noi cetăți pe țărmuri necunoscute și îndepărtate ; în speță, ea aparține complexului de mitologeme care îl definesc pe Apollon ca zeu tutelar al explorărilor – *Archagetes*, conducător al expedițiilor în necunoscutul îndepărtat, și *Aiguieus*, cel care deschide drumuri pînă atunci niciodată străbătute către ținuturile neștiute ale viitoarelor întemeieri³.

Spre deosebire de *Hupernotioi*, etiopienii din Țara Soarelui, închiși într-o lume a lor și refuzînd orice contact cu alte civilizații, țara Hyperboreilor – la fel de greu de găsit altfel decît pe căi miraculoase – își trimite în schimb periodic emisarii, personaje divine sau stranii, întemeietori de culte și rituri, purtători ai unor revelații misterioase și esențiale, la limita dintre fabulos și real. O tradiție persistentă vorbea de ofrandele sacre pe care le trimite an de an Hyperboreii la sanctuarul lui Apollon de la Delos. Această tradiție este atestată în sursele scrise grecești încă de la *Imnul homeric pentru Dionysos* (secolele VII-VI), apare la Alceu, probabil Hecataios din Milet, cu certitudine la Pindar, și este apoi reluată amănunțit de Herodot. Se povestea⁴ că, an de an, soseau la Delos ofrandele trimise de Hyperborei, tocmai de departe, din vecinătatea *blonzilor Arimaspi* și a grifonilor paznici ai comorilor din aur curat : paie și snopi de grîu, așadar jertfe fără sînge ale unui neam de cultivatori sacri. Pentru prima dată, aceste daruri ar fi fost aduse la Delos de Fecioarele hyperboree *Opis* și *Arge* (sau *Hekaerge*⁵), care însă, istovite de prea lungă călătorie, ar fi murit acolo, așa că Hyperboreii ar fi decis să organizeze un fel de ștafetă anuală care să transmită din loc în loc, de la Hyperborei la scîți, și de acolo, din vecini în vecini, ofrandele misterioase, care ajungeau în fine la Dodona și apoi, prin Eubeia și Carystos, la Tenos, iar de acolo la Delos⁶.

Chiar dacă ofrandele trec din mîină în mîină, nici la Delos, nici la Delfi nu lipsesc profeții și oficianții din Nordul extrem. O femeie din Delfi, venită poate tot din țara Hyperboreilor, pe nume *Boio*, prima Pythie din istoria oracolului, ar fi compus un imn în care spunea că profetul Hyperboreu *Olen* a descoperit în

-
1. Marja Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500 B.C.*, Londra, 1974.
 2. *Hom. Hymn. Dionys.* 7.28-29.
 3. Marcel Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polytheisme grec*, Paris, 1998.
 4. Hdt. 4.27 și 33-35 cu How – Wells, *comm. ad loc.* ; Paus. 1.31.2 ; James S. Romm, „Herodotus and Mythic Geography : The Case of the Hyperboreans”, *TAPA* 119, 1989, pp. 97-117.
 5. Paus. 5.7.8.
 6. Cf. Callimach. *Hymn. Delos* 283-284, *paie de grîu și cununi sacre de spice*.

timpuri imemorabile chiar locul sacru de la Delfi și că arhitecții autori ai celui dintâi templu delfic ar fi fost tot Hyperborei, și anume *Pagasos* și *Aiguieus* – cel care poartă un nume identic cu epiclesa lui Apollon *deschizătorul de drumuri*. Primul imn închinat vreodată lui Apollon ar fi fost cântat de o fecioară, *Phemonoe*, din același neam preafericit al Extremului Nord, cea dintâi ființă care ar fi vorbit vreodată în hexametri¹. O altă tradiție, consemnată tot de Pausanias, atribuie Hyperboreilor colonizarea mitică a Achaiei, în nordul Peloponesului, citind ca sursă un personaj septentrional despre care va mai fi vorba în paginile care urmează: Aristeas din Proconnesos².

Pretutindeni în preajma sanctualelor lui Apollon, Hyperboreii apar ca întemeietori și inițiatori: în Atica, sanctuarul lui Apollon de la Prosia, pe drumul ofrandelor hyperboree, le păstrează amintirea³, iar despre zeița Eileithyia, cea care ajută femeile să nască, se spunea că ar fi venit din ținutul Hyperboreilor la Delos pentru a o ajuta pe Leto să-și aducă fiii pe lume⁴. Evident, atunci când sanctuarul delfic e amenințat, așa cum se va întâmpla în secolul al III-lea, de invazia celtilor, eroii Hyperborei apără locul sacru al zeului lor tutelar⁵. Cam ca în poveștile noastre cu extraterestri, legendele grecilor atribuie așadar acestor străini veniți de departe o prezență intermitentă, dar esențială, și așază sub autoritatea Hyperboreilor inițieri sacre fondatoare ale propriei civilizații.

Opuse și complementare, itinerarele septentrionale ale zeului Apollon și „descălecatul” periodic al eroilor Hyperborei la Delfi și Delos evocă o relație complexă între identitatea greacă și alteritatea septentrională – divergente, dar tainic complice sub semnul zeului arheget, deschizător de drumuri și ctitor de cetăți. Într-un imn închinat lui Apollon, Alceu, poetul din Lesbos, povestește: *O, stăpîne Apollon, fiu al marelui Zeus, pe care părintele său l-a înzestrat cu plasa de aur și cu lira din carapace de țestoasă și cu un car tras de lebede pentru a-l mîna prin văzduh; tot Zeus te-a trimis la Delfi, la izvorul Castaliei, darul râului Cephissos, să proclami acolo legea divină pentru greci. Dar tu te-ai urcat în car și-ai poruncit lebedelor să zboare la Hyperborei, așa că delfienii, când au văzut asta, au născocit cîntul sacru paian și l-au cîntat dănțuind în sunetul fluierelelor în jurul unui trepied, chemîndu-te să te întorci de la Hyperborei. Ci tu ai zăbovit acolo un an întreg, dînd legi aceluia ținut⁶.*

Dacă nu poate fi negat faptul că, în logica mitului, așa cum arăta Georges Dumézil⁷, tradiția despre ofrandele hyperboree la Delos exprimă universalitatea

1. Paus. 10.5.7-9.

2. *Ibidem*.

3. Paus. 1.31.2.

4. Paus. 1.85.1.

5. Paus. 1.4.4.

6. Alc. fr. 371a *PMG* = Himerius, *Orat.* 14.10; cf. Cic. *De nat. deor.* 3.23.

7. Georges Dumézil, *Apollon sonore et autres essais*, Paris, 1987 (trad. rom. *Cele patru puteri ale lui Apolo*, București, 1997, pp. 25-28).

cultului apollinic, nu e mai puțin adevărat că o anume istoricitate a acestor ofrande, descrise încă de Herodot¹, pare să fie confirmată de consemnarea unor daruri închinată de Hyperborei în inventarele templului de la Delos². E greu de spus, pe temeiul acestor inscripții elenistice, dacă tradiția orală consemnează realitatea unor ofrande venite dinspre Septentrion, de la vreun grup izolat de ionieni instalați undeva în nordul Pontului Euxin încă din vremuri imemorabile, cum s-a presupus, sau dacă ritul a copiat mitul la o dată mai aproape de cea a inscripțiilor, conferind realitate unor străvechi povești.

Ceea ce mi se pare important pentru sensul tradiției comune despre Hyperborei este faptul că ofrandele atribuite acestora sînt prin excelență ofrande cerealiere. Pe această cale, Apollon Hyperboreul întâlnește ipostaza colonizatoare a zeului, proiectînd simbolic un ținut septentrional a cărui bogăție, miraculoasă prin abundență, este prin excelență culturală și civilizatoare, care se revarsă, datorită zeului, spre Grecia, la fel cum grîul pontic ajungea, din escală în escală, înspre metropolele *mîncătorilor de pîine*. Opus complementar al aventurilor eroului civilizator Triptolemos, descălecatul Hyperboreilor poartă cu sine aceleași daruri sacre ale Demetrei.

Ținutul Traciei apare astfel ca o enclavă împădurită și tranzitorie între pămîntul sărăcăcios al Greciei și un spațiu al miraculoasei abundențe cerealiere. Ultimii cultivatori din acest peisaj sînt, în *Odiseea*, tracia lui Maron, care însă nu par să cultive cereale, fiind specialiști ai viței-de-vie și ai vinului. Or, în tradiția greacă, vinul se situează, sub ocrotirea zeului Dionysos – în același timp familiar și cu totul străin³ –, în punctul de trecere dintre natură și cultură, ba chiar acolo unde

1. Hdt. 4.33-35.

2. Jean Tréheux, „La réalité historique des offrandes hyperboréennes de Délos”, în *Studies presented to D.M. Robinson II*, Oxford, 1953, pp. 754-774; Philippe Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et romaine*, Paris, 1970, pp. 38-48; Giorgio B. Biancucci, „La via Iperborea”, *RIFC* 101, 1973, pp. 207-220.

3. Problema raporturilor lui Dionysos cu lumea tracică este dintre cele mai disputate, mai ales din cauza insistenței erudiților bulgari (uneori și români) de a revendica pentru acest zeu un caracter originar tracic. Tema Străinului-Dionysos, zeu venit din Tracia – balcanică sau anatoliană –, dar și din Egipt sau din îndepărtata Indie, e pusă în circulație chiar de istoricii și mitograful greci, înainte de toate pentru a marca singularitatea acestei divinități, cu nimic mai puțin greacă decît zeii olimpieni menționați ca și Dionysos încă din tabletele miceniene. Vezi Louis Gernet, „L'Anthropologie dans la religion grecque”, în *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., pp. 9-20; Vidal-Naquet, „Langue et histoire ou le dilemme des origines grecques” (1972), în *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, op. cit., pp. 19-28; Françoise Frontisi-Ducroux, Jean-Pierre Vernant, „Figures du Masque en Grèce ancienne”, *Journal de Psychologie*, 1983, pp. 53-69; Jean-Pierre Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985; Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977; *idem*, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, 1986.

natura cea mai „naturală”, mai sălbatică și mai puțin susceptibilă de domesticire, care își manifestă forța de nedomolit în delirul beției, se întâlnește cu formele cele mai elaborate de cultură – banchetul, cu legile și ierarhiile sale stricte, memoria și rememorarea în cântul aedului inspirat de Muze, libațiile închinat zeilor olimpici¹. În termeni nietzscheeni, vinul este locul geometric unde se întâlnesc apollinicul și dionysiacul.

Mai la nord de neamul preotului Maron, în ținuturile împădurite ale unei Tracii imaginare, codri întunecați și poieni fermecate adăpostesc aventuri erotice mult prea intense pentru a sfârși cu bine : iubirea violentă, posesivă și ucigașă a regelui Tereus, căreia îi cad victimă Procne și Philomela, dar și iubirea fără măsură a zeului Apollon pentru frumosul adolescent Hiakynthios, moartea feciorelnicului Thamyris, povestea lui Orfeu, eroul îndrăgostit în exces de Euridice, acela care împlânzește fiarele codrilor cu cântul său fermecat, dar nu poate ostoi patima erotică distructivă a femeilor trace și sfârșește sfîșiat de acestea din exces de dorință. Inițiator, tămăduitor sacru și practicant al unor rituri orgiastice, inventînd, din exces de iubire frustrată pentru dispăruta Euridice, iubirea pederastică, Orfeu e personajul paradigmatic al unei Tracii care, ca și țara Hyperboreilor, este un loc al cântului și al muzicii : de aici ar fi coborât în Grecia Orfeu însuși, cu cântul lui care împlânzește fiare și stînci, dar și *Mousaios*, urmașul mozelor, sau *Eumolpos* – *cel ce cântă de bine*, fondatorul familiei sacerdotale a Eumolpizilor de la Eleusis – și chiar Muzele însele².

Pornind de la aceste povești și de la altele care li se aseamănă, numeroase încercări savante și-au propus să atribuie tracilor un rol esențial în elaborarea culturii grecești³. Acceptarea acestor tradiții ca purtătoare ale unui „sîmbure de adevăr istoric”, cum se spune îndeobște, nu ține seama de contextul mitologic în care sînt ele vehiculate – de pildă, de faptul că toate aceste localizări mitice alunecă sistematic fie pe axa nord-sud, de la Istru, prin Tracia, pînă în Tesalia sau Arcadia, fie, cum se întîmplă în cazul lui Dionysos, pe axa vest-est, zeului atribuindu-i-se, oarecum indiferent, o origine balcanică sau microasiatică, dar și egipteană ori indiană.

1. Pentru sensul cultural dominant al consumului de vin și pentru multiplele semnificații ale acestei băuturi în civilizația greacă, vezi Florence Dupont, *Le plaisir et la loi*, Paris, 1977 ; Jean-Louis Durand, Françoise Frontisi-Ducroux, *Idoles, figures, images : autour de Dionysos*, RA 1982, pp. 81-108 ; Manuela Tecușan, Oswyn Murray (ed.), *In vino veritas*, Londra, 1995.
2. Verg. *Georg.* 4.456 ; Ouid. *Met.* 10.23 ; Stat. *Theb.* 5.344 ; Paus. 9.30.4-6 ; [Apollod.] 1.3.2 ; Diod. 4.25.1 ; QS 3.638 ; Nonn. 19.100 ; Hygin. *Astr.* 2.6, 2.7 ; Hygin. *Fab.* 14 : vezi Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs : entre le Mêmes et l'Autre”, cit., și Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989 ; *idem* (ed.), *Transcrire les mythologies, Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994.
3. Din bogata literatură pe această temă, favorizată mai ales de colegii bulgari, mă limitez să citez cartea lui Alexander Fol, *Trakiiski orfizm (Orfizmul tracic)*, Sofia, 1986.

Orfeu este, ca și Dionysos, *un străin* care vine de departe : din Creta inițierilor lui Zeus Idaios¹ sau din Tracia², însă el poate fi în același timp la fel de bine și un compatriot ignorat. Despre Mousaios, dublul legendar al lui Orfeu, inventator al cântecelor și descântecelor tămăduitoare, se spunea fie că ar fi venit împreună cu Orfeu din adâncul Traciei, fie, dimpotrivă, că ar fi atenian³. Pindar, unul dintre primii autori care se referă la *Orpheus Chrysaor*, *Orfeu auritul*, nu-i atribuie nici o origine etnică anume, ci doar o dublă origine – divină, ca fiu al lui Apollon, dar și umană, ca fiu al regelui Oiagros⁴. Mousaios trece adesea drept tatăl lui Eumolpos, fondatorul inițierilor eleusine⁵, dar marea inscripție istorică din Paros consemnează că *au trecut 1110 ani de când, inițiat de Orfeu, Eumolpos a divulgat poemele lui Mousaios, tatăl regelui atenian Erechtheus*⁶.

Am invocat doar o parte din multitudinea consemnărilor despre Orfeu și Mousaios, nu de dragul detaliului erudit – deși acesta conferă un farmec deloc de neglijat studiului miturilor antice –, ci pentru a atrage atenția cititorului asupra extremei diversități a tradițiilor referitoare la aceste personaje. Nu avem nici un temei pentru a eluda o parte sau alta a acestor tradiții doar pentru a le conferi o coerență cu totul artificială, imposibilă atâta vreme cât le asumăm în literalitatea lor. Singura coerență ce le poate fi atribuită este aceea care derivă din logica mitului, în care aceste translații dovedesc că nu e vorba de localizări în sensul modern al cuvântului, ci de un loc aparte în topologia mitului – de o anumită straniețate pe care personajul respectiv o vedește în raport cu centralitatea și echilibrul unei Grecii la fel de imaginare ca și marginile lumii, de unde ar fi venit aceste personaje bizare.

Indiferent dacă există sau nu elemente pentru a identifica manifestări de cult orgiastic închinat unei divinități a vegetației în sudul ariei balcanice – teoretic, asemenea manifestări nu ar avea de ce să ne surprindă –, Dionysos vine în Grecia *de departe* nu pentru că ar fi un zeu trac – ori indian – adoptat ulterior de greci, ci pentru că e un zeu al confuziei între natură și cultură. Ca și poezia, capabilă nu doar să spună adevărul, ci și să creeze lumi înșelătoare și vane, muzica – fie ea inventată de Orfeu sau de Mousaios – are deopotrivă o capacitate ordonatoare și o forță de seducție de care Platon, de exemplu, este cât se poate de conștient. Până și Apollon, zeul prin excelență al normei, al ordinii și al armoniei, are o față ascunsă, misterioasă și nocturnă, care îl apropie de Dionysos mai mult decât se recunoaște de obicei. Nu sîntem deci în fața unor rememorări fabulatorii ale

1. Eur. *Cret.* fr. 3, *apud* Porph. *De Abst.* 4.19.

2. Strab. 10.37.1 : *Orfeu, Musaios și Thamyris sînt traci, ca și numele lui Eumolpos.*

3. Harpokr. s.v. *Mousaios*, I. 207. 10-13 Dindorf ; cf. DL 1.3 : *Mousaios este atenian, iar Linos – teban.*

4. Pi. P. 4.176-177, cf. fr. 139, 11-12.

5. [Arist.] *Mir.* 131, 843 b1-5 ; Philochor. *FgrHist* 156, F 208, 17-19.

6. *Marm. Par.* 239A, *FgrHist* 995, 9-11.

evenimentelor reale, ci în fața unor structuri dialectice ale mitului, menite să dea seamă de caracterul contradictoriu și complicat al realității. În bună metodă, orice demers care „plachează” peste realitatea vie a imaginarului diferite variante moderne de euhemerism rămîne o încercare lipsită de legitimitate și care nu poate dovedi niciodată nimic.

Toate aceste povești despre Tracia imaginară evocă de fapt un peisaj precursor întru cîtva al shakespearianului *Vis al unei nopți de vară*. Spațiu liminar al seducțiilor primejdioase, al muzicii și al încîntărilor unui Eros care nu acceptă constrîngeri, loc privilegiat al metamorfozelor vegetale și animale, ținutul mitic al Traciei este prin excelență un vad, o trecătoare, o punte între buna rînduială greacă și hotarele ultime ale lumii cunoscute¹, unde excesul și confuzia între regnuri și specii, între animalitate, oameni și zei stă mărturie unei anomii primordiale, unde chiar și Apollon își uită natura de zeu al măsurii și al normei și se lasă fermecat și sedus.

Tradiția greacă plasează adesea sub numele zeului Cronos această eră a anomiei inocente: Cronos, zeul preafecit care își devorează fiii, patronează, în miturile grecești, o protoumanitate în același timp fericită – fiindcă, asemenea zeilor cu care stă la aceeași masă, nu cunoaște nici foamea sau setea, nici moartea – și sălbatică, supraviețuind, neștiutoare de legi, asemenea animalelor. Acumularea aluvionară de experiențe transpuse în povești pe care generații succesive și le transmit, îmbogățindu-le, dar și sistematizîndu-le continuu în conformitate cu logica propriilor mituri, interzice orice încercare de istoricizare, fie prin datare, fie prin localizare. E ca și cînd am încerca să găsim pe hartă codrii de aramă sau să stabilim anii de domnie ai Împăratului Roșu. Tot ce putem afirma este că Sofocle și contemporanii săi moșteniseră din generațiile anterioare povești care situau la nord de ținuturile Traciei meridionale, cu care grecii lui Homer erau întru cîtva familiari, o umanitate incipientă ce trăia fie în pustietăți înghețate, fie, dincolo de acestea, într-un ținut fermecat al abundenței perpetue.

La marginea lumii, spațiu prin excelență al exceselor, acestea nu se exclud reciproc, cum ar cere-o logica terțiului exclus, ci se asociază, alternînd fie dinspre vest spre est, așa cum o fac încă în textul lui Herodot despre neamurile ce locuiesc dincolo de stepa scitică, fie dinspre sud spre nord, cum o presupune tradiția despre Hyperborei, fericiții locuitori ai ținuturilor de dincolo de sălașul vînturilor reci ale iernii. Această *coincidentia oppositorum*, marcă predilectă a marginilor lumii, *ges eschatie*, locul geometric unde se adună toate excesele, lăsînd centrului grec privilegiul unei situații echidistante și corecte, singura potrivită cu condiția umană, este specifică poveștilor despre ținuturi îndepărtate în toate culturile mediteraneene, pînă la cele *O mie și una de nopți* și dincolo de acestea, reprezentînd algoritmul esențial al oricărei construcții utopice.

1. Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs : entre le Mêmes et l'Autre”, cit.

Aici, dincolo de poienile de basm ale Traciei, în ținutul aspru și violent de la capătul lumii, mai aproape de pustietățile scitice primordiale din tragedia *Prometeu* decât de un tărîm închinat muzelor, „localizează” Sofocle confruntarea dintre eroul grîului cultivat și al inițierilor Demetrei și regele get care refuză cu crîncenă îndîrjire civilizația. Situată în pragul ținuturilor de basm ale unei inocențe originare, lumea imaginară a Nordului în viziune greacă poate fi citită în ambele sensuri – al naturii și al culturii – tocmai fiindcă pune în scenă locul de trecere, pragul, tranziția dinspre natură spre cultură.

3. Logografii și apropierea rațională a oikumenei

Explorarea oikumenei care însoțește inevitabil procesul de colonizare aduce corecturi importante acestui model imaginar, dar fără să-l înlocuiască sau să-l nege vreodată cu totul. În momentul în care, în secolul al VI-lea, ansamblul reprezentărilor despre univers și despre lumea cunoscută și locuită de oameni este pus sub semnul întrebării de revoluția intelectuală pe care explozia gândirii mitice o aduce cu sine, apare un nou tip de reflecție asupra universului uman – cunoașterea critică a trecutului și alcătuirii oikumenei. Expresia cea mai radicală a spiritului novator și a raționalismului noului veac o constituie apariția primelor scrieri în proză, deopotrivă istorice, etnografice și geografice, din secolul al VI-lea.

Hecataios califică – polemic și programatic – poveștile grecilor drept *gelaia*, de tot rîsul¹, Anaximandru desenează prima hartă din istoria lumii cu scopul explicit de a transmite o cunoaștere rațională a universului și de a exila mitul într-o zonă infantilă și insubstentă de „basmе, ghicitori, eresuri”. La fel cum Thales nu mai povestește cum divinitatea Apei primordiale a zămislit lumea – chiar dacă amintirea poveștilor babiloniene despre Apsu și Tiamat plutește ca o umbră identificabilă încă în subtextul teoriilor sale² –, ci demonstrează cu argumente că universul se naște în chip natural din apă, vechile povești „rizibile” despre neamurile septentrionale însoțesc intermitent sau subteran periplusul ionian, care țintește însă să ofere navigatorilor informații veridice și pertinente pentru

1. Hekataios, *FgrHist* 1 F 1a. Pentru importanța inovației intelectuale pe care o reprezintă opera lui Hecataios, vezi Felix Jacoby, „Die Entwicklung der griechischen Historiographie”, în Herbert Bloch (ed.), *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung von Felix Jacoby*, Leiden, 1956; Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung I*, Berlin, 1967, pp. 48-76; Moses I. Finley, *Myth, Memory, History*, Londra, 1978; Geoffrey E.R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom*, Berkeley, 1987; Arnaldo Momigliano, *Les Fondations du savoir historique*, trad. fr., Paris, 1992.
2. F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophic Thought*, Cambridge (UK), 1952.

viitoarele lor călătorii. Hecataios și contemporanii lui introduc un nou regim al adevărului în descrierea trecutului sau a ținuturilor îndepărtate. Corelativ, această descriere e asumată de un *ego* auctorial care rupe cu tradiția epică a relatării la persoana a 3-a – cea pe care Benveniste o numea „non-persoana”¹ – și își asumă explicit responsabilitatea, criteriile și veridicitatea narațiunii, la fel cum, în aceeași vreme, arhitecții, sculptorii și chiar ceramiștii își proclamă în inscripții paternitatea unor opere pînă nu demult anonime².

Principala contribuție a logografilor ionieni la cunoașterea ariei istro-pontice derivă din faptul că, la data la care Hecataios redactează primul itinerar geografico-etnografic, intitulat, după toate probabilitățile, *Periodos ges*, *Înconjurul lumii*³, Marea Neagră era deja cunoscută grecilor și în special milesienilor, care întemeiaseră, începînd din secolul al VII-lea, numeroase cetăți pe coastele de vest, apoi de nord și de est, ale Pontului, și ale căror corăbii străbăteau tot mai des apa întunecată a acestei mări pe care numele de *Euxeinos*, *Primitoarea*, încerca să o îmblînzească.

Nu s-au păstrat decît prea puține fragmente din această operă inaugurală a geografiei și antropologiei antice; mai mult, fragmentele de care dispunem azi au fost citate, rezumate, reordonate și reasamblate în dicționare tîrzii, ceea ce interzice orice evaluare peremptorie a substanței și compoziției lor. Totuși, datorită textelor utilizate de dicționarul cunoscut sub titlul de *Etymologicum Magnum* și de lexiconul *Suda*, cît și de enciclopedia redactată de eruditul patriarh Photios, avem certitudinea că Hecataios ajungea cu descrierea sa la gurile Dunării, menționînd cîteva etnonime din această regiune și cel puțin numele unei așezări grecești, Orgame, pe malul golfului care formează azi lacul Razelm⁴.

1. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 228; vezi și Claude Calame, *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, 1986, pp. 69-81; Jesper Svenbrö, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988, pp. 74-76 și 166; Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 9-35.
2. Zoe Petre, „Vremea reprezentării. Artificiu și imagine în gîndirea greacă din secolul al VI-lea”, în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 84-104.
3. Titlul *Periodos ges* e atribuit fie primelor descrieri ale lumii cunoscute, datorate ionienilor, fie, mai precis, primelor hărți; vezi Aldo Corcella, „Geografia e *historie*”, în Giuseppe Cambiano, Luigi Canfora, Diego Lanza (ed.), *Lo spazio letterario della Grecia antica* I, Roma, 1993, pp. 265-277, în special pp. 268-270; sursele antice atribuie pentru prima dată acest titlu operei geografice a lui Anaximandru – D-K 1. A 14. 23, vezi W.A. Heidel, „Anaximander's Book, the earliest known geographical Treatise”, *Proc. Amer. Acad. Arts and Sciences* 56, 1921, pp. 239-287, dar și operei similare a lui Hecataios, vezi discuția la Jacoby, *RE* s.v. *Hekataios*, col. 2672, și *FgrHist* 1.1, p. 328. De asemenea, lui Democrit și Ctesias li se atribuiau opere cu același titlu; referirea critică a lui Herodot, 4.36, la autorii de *ges periodoi* poate fi generică sau poate trimite, cum se presupune de obicei, la Hecataios.
4. *Etym. M.*, *Suda*, s.v. *Hekataios*.

Fără a ști exact ce alte informații despre aria care ne interesează aici va fi transmis opera lui Hecataios sau a urmașilor lui¹, putem totuși presupune că aceștia, chiar dacă își vor fi propus, nu au izbutit să elimine integral din reprezentările contemporane sau ulterioare partea de fabulos și imaginea de hotar al lumii pe care tradiția epică o conferea ținutului istro-pontic. De altminteri, succesul enorm al lucrărilor descriptive inaugurate de logografi ionieni a dus, paradoxal, la multiplicarea, pînă tîrziu, în epoca elenistico-romană și mai departe, a operelor care poartă titlul de *Periodos ges* sau titluri asemănătoare, dar care reprezintă itinerare imaginare, compuse de multe ori în versuri și alcătuite nu pe baza unei observații directe, ci prin compilarea livrescă a tradițiilor epice despre marginile lumii, adăugînd nenumărate variații pe tema extremităților fabuloase și excesive ale oikumenei. Cîndva în secolul al IV-lea, o secțiune din *Catalogul femeilor* atribuit de tradiție lui Hesiod primește titlul de *Ges periodos*, dar descrie o călătorie fantastică prin aer a fiilor lui Boreus, vîntul din nord, care zboară de trei ori în jurul pămîntului urmărind Harpiile și putînd vedea astfel din înaltul cerului cele mai stranii ținuturi, de la Țara Soarelui și locuitorii ei *cu fețele arse*² în Sud, la scîți și Hyperborei spre Extremul Nord, și de la Eridanos și Etna înspre apus la neamul de oameni cu cap de cîine, *Hemikunes*, spre extremul Orient³. Or, același Strabon care amintește de călătoria prin aer a fiilor lui Boreus spune în altă parte că și *Triptolemul* lui Sofocle descria o asemenea călătorie a eroului, parcurgînd în zbor cu carul său tras de balaurii înaripați întregul spațiu al oikumenei, pînă la marginile ei cele mai îndepărtate, și că același procedeu literar va fi reluat și de Eschil în *Prometeu înlănțuit*⁴. Aici, așa cum putem citi și azi, călătoria aeriană a lui Io, prezisă de Prometeu, începe pe deasupra țării scîților, a chalybilor, trece dincolo de fluviul mitic *Hubristes* – fluviul *transgresiunii*, al *nemăsurii* –, ajungînd pînă la culmile Caucazului, *aproape de aștri*, apoi în ținutul amazoanelor, la Bosfor și în fine în Asia.

În epoca elenistică, numeroși autori – Skymnos din Chios, Apollodor din Atena, falsul Scylax, apoi Dionysios Periegetul (a cărui operă, tradusă în latinește de Avienus, va hrăni pînă tîrziu imaginarul pseudogeografic medieval și renașcentist) – compun astfel de „ghiduri” presărate cu povești fantastice și anecdote romanești, care fac deliciul cititorilor din toate vremurile. Așa se și explică faptul că, pînă și în condițiile naufragiului literaturii antice, pletora de narațiuni cu caracter mitologic, mai mult sau mai puțin elaborate, despre neamuri și ținuturi cvasiimaginare situate la nord de Grecia metropolitană, domină masiv în raport cu știrile propriu-zis istorice, etnografice sau geografice, și că orice scriitor care

1. Jacoby, „Die Entwicklung...”, *cit.*, p. 27; Corcella, „Geografia e *historie*”, *cit.*

2. Aceasta e etimologia curentă în Grecia a numelui etiopienilor.

3. Strab. 7.3.9; vezi Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 28-30.

4. Strab. 1.2.20, p. 27 C = S. fr. 598 Radt; cf. A. Pr. 707-741.

intenționează să descrie aceste ținuturi altfel decât în cheia romanescă a ceea ce Tucidide numea *to muthodes*, poveștile de divertisment¹, trebuie totuși, asemenea lui Strabon când vrea să scrie o geografie veridică, să înceapă prin a se confrunta critic cu această etno-istorie fabuloasă. Într-un fel, fiecare geograf sau istoric al ținuturilor liminare în raport cu lumea cetăților e silit să refacă demersul lui Hecataios și să demonteze miturile *gelaia* ale predecesorilor săi. La drept vorbind, condiția cercetătorului contemporan care se ocupă de asemenea *eschatiai* nu este nici ea prea departe de cea a logografului milesian sau de cea a lui Strabon.

Dincolo chiar de această persistență, explicită sau secretă, a cadrului mental pe care miturile îl impun drept referent, trebuie să mai remarcăm un lucru, prea des trecut cu vederea : scrierile ionienilor nu-i ating, ca orice operă savantă, decât pe savanți, în vreme ce *Itinerarele* romanești circulă cu o intensitate remarcabilă pentru o lume a manuscriselor. Epopeile homerice alcătuiesc cam jumătate din totalul papirilor literari descoperiți în Egiptul elenistico-roman, iar versurile lui Homer, ca și cele ale lui Pindar, sînt învățate pe dinafară de orice copil și continuă să fie recitate în serbări publice ; tragediile sînt și ele reprezentate în mari adunări populare, iar poveștile marinărești cu căpcăuni și balauri continuă să fie spuse, în fapt de seară, în orice cătun, în orice cîrciumă și în orice port, așa încît ținuturile mitice ale unei umanități septentrionale și arhaice, mai aproape de zei și/sau de animale, nu pier nici o clipă din imaginarul colectiv al grecilor. Ele se mută doar tot mai spre nord, pe măsură ce corăbiile grecești ajung din ce în ce mai departe, îmblînzind Marea Inospitalieră, urcînd apoi pe cursul fluviilor Istru, Boristene sau Tanais, însă nu dispar niciodată cu totul din imaginarul comun, pînă la sfîrșitul Antichității și chiar dincolo de aceasta : în ultimă instanță, abia explorările și geografia savantă ale secolelor moderne au umanizat planeta în întregul ei².

Nu e mai puțin adevărat, totuși, că opera logografilor, continuată de studiile ulterioare de geografie, antropologie și istorie, reușește să desprindă, din reprezentările mitologice ale tradiției epice, un cerc mai clar definit de ținuturi cunoscute. Dacă în *Odiseea* aproape tot ce se situa în afara centrului grec al lumii aparținea unei *eschatie* populate de monștri și zei, pentru elenitatea clasică, propriul univers este înconjurat de un cerc amplu – de dimensiuni variabile, mereu extinse prin prezența navigatorilor greci – de ținuturi diferite de cele grecești prin uzanțe și forme de organizare, dar care pot fi explorate și cercetate, la limită, colonizate și aduse în orbita propriei civilizații. Aceste ținuturi pot în orice caz deveni inteligibile. Distincția dintre identitate și alteritate e dublată astfel de cea dintre oikumene și ținuturile care se situează, radical, dincolo de hotarele lumii, pe celălalt mal al fluviului Okeanos, acolo unde imaginarul

1. Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, 1981, rev. 1992.

2. Vezi și Lucian Boia, *L'exploration imaginaire de l'espace*, Paris, 1987.

narațiunilor despre lumile necunoscute și fabuloase ale utopiei sau basmului își găsește acum refugiul¹. În funcție de perspectiva din care este privit, spațiul istro-pontic fie marchează o ultimă etapă familiară înaintea lumilor din afară, fie, dimpotrivă, prevestește hotarul dintre lumea interioară, bine cunoscută, și felurile ipostaze strănii ale alterității².

4. Înapoi la Sofocle

Am încercat să reconstitui tradiția arhaică referitoare la hotarele Greciei în genere și la hotarul tracic în special, pentru a înțelege care putea fi „materia primă” pornind de la care Sofocle ar fi inventat un ținut septentrional al regelui Charnabon. Concluzia pe care o propun este, pe scurt, următoarea : Sofocle știa de existența unui neam tracic locuind către Istru din tradiția comună ateniană despre preliminariile primului război cu persii și își putea imagina că acest ținut nu numai că nu cunoștea darurile Demetrei în vremea legendară a eroului Triptolemos, dar nici nu a acceptat de bună voie aceste daruri care marcau trecerea de la preistorie la civilizație, de vreme ce o lungă tradiție anterioară situa către hotarul de nord al oikumenei o zonă tranzitorie, mai aproape de natura sălbatică, cu excesele ei, decât de cultura a cărei paradigmă este cetatea greacă, cu normele și legile ei.

Există însă, în povestea peripețiilor lui Triptolemos în țara geților, cel puțin un element care pare mai precis decât acest decor generic și tradițional al Traciei ca trecătoare și prag între natură și cultură. Acest amănunt izbitor este legat de moartea regelui get. De morțile, ar trebui să spun, fiindcă din rezumatul lui Hyginus ar rezulta că getul Charnabon a murit în două moduri diferite : o dată a fost metamorfozat în constelația Ophiuchos, *cel ce ține șarpele, manibus tenentem draconem ut interficere existimetur* – de parcă ar fi fost el victima balaurului, și nu invers –, sufocat, ca Laocoon, de strânsoarea uriașei reptile ; a doua oară însă, regele *sibi conscisceret... mortem*, și-a dat sie-și moartea, cum scrie Hyginus, adică s-a sinucis.

Nu ar fi cu totul exclus ca metamorfoza stelară a lui Charnabon să fi făcut parte din finalul tragediei, putând fi evocată de un crainic sau de alt personaj secundar. Această moarte astrală răspundea însă cu mult mai direct exigențelor unui tratat despre aștri, care voia să dea seamă de originea unei constelații. Ea amintește, indirect, de o altă metamorfoză astrală, a lui Asclepios, pedepsit

1. Vernant, *Récits grecs des origines*, op. cit., p. 20.

2. Erik Wistrand, „Nach Innen oder nach Aussen?”, *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, 52, 1946, pp. 3-54 ; Claude Nicolet, *L'Inventaire du monde*, Paris, 1986, pp. 12-21 ; Romm, *The Edges of the Earth...*, op. cit., pp. 32-33.

pentru că încălcaseră hotarul dintre viață și moarte, dintre oameni și zei, vrînd să le dea muritorilor nemuirea prin leacuri fermecate. Metamorfoza astrală ca pedeapsă pentru *hubris* se regăsește și în povestea constelației Orion, de exemplu, așa că o legătură între metamorfozarea în constelație și temele nemuririi, vieții și morții nu poate fi ignorată. În schimb, ipostaza suicidală a lui Charnabon și atitudinea lui neobișnuită în fața morții, pe care Hyginus o califică drept *iucundissimam*, *plină de o mare bucurie* sfidătoare, nu are nici o conotație astrală, și de aceea singura rațiune pentru care este menționată de Hegesianax și Hyginus trebuie să fie aceea că provine din rezumarea dramei lui Sofocle.

Tema sinuciderii lui Charnabon poate fi atribuită fără ezitare lui Sofocle, a cărui imaginație este adesea provocată de dramatismul extrem al morții voluntare. Sinuciderea eroului tragic (sau a eroinei, de la Deianeira la Antigona) este, într-adevăr, un final sofocleean prin excelență, iar sinuciderea pe scenă, sub ochii spectatorului, reprezintă, în tipologia morților tragice, o inovație dramatică foarte impresionantă, ilustrată înainte de toate de celebra sinucidere a lui Aias în tragedia cu același nume¹. În această tragedie, eroul suicidal e calificat drept *omophon*, *cu minte sălbatică*, și *stereophon*, *cu minte neclintită în rău*, ceea ce trimite sinuciderea în proximitatea sălbăticiilor delirante, tot așa cum sinuciderea lui Charnabon, ne spune Hyginus, se potrivea cu viața lui crudă. E posibil ca finalul tragic al asediului cetății Eion, marea victorie a lui Cimon, încununată sinistru de sinuciderea spectaculoasă a satrapului Boges, să-l fi impresionat pe poet pînă la a-l îndemna să pună în scenă un episod similar. Oricum, nu văd nici un argument care să interzică ipoteza conform căreia Sofocle ar fi experimentat încă din tragedia sa de debut inovația reprezentării pe scenă a sinuciderii, rezervată aici antieroului Charnabon, pe care o va relua în drama *Aias*, de data aceasta punînd în scenă sinuciderea, încă și mai dramatică, dar asemănătoare ca sens, a eroului de la Salamina.

Moartea regelui Charnabon devine astfel o ultimă manifestare de *hubris*, mai ales că se petrece sub ochii zeiței Demetra ; or, impuritatea morții violente este o *miasma* desacralizantă, incompatibilă cu natura nemuritoare a zeilor. Textul lui Hyginus spune însă chiar mai mult : *qui (sc. Charnabon) ita uixerat acerbe, ut iucundissimam sibi conscisceret mortem, a trăit atît de săbatic încît și-a dat sie-și o moarte plină de bucurie*. Această stranie jubilație exprimă, desigur, o formă supremă de sfidare a zeilor, cărora Charnabon le refuză pînă și teama în fața propriei morți, semnul prin excelență al refuzului condiției sale limitate de muritor. Dincolo însă de logica internă a tragediei, dincolo de dilema *moarte astrală* (într-un context care opune moartea și nemuirea) sau *sinucidere sfidătoare*, dincolo chiar de dramatica sinucidere de la Eion, mă întreb dacă această particularitate

1. Zoe Petre, „Reprezentarea morții în tragedia greacă”, în *Cetatea greacă...*, op. cit., pp. 265-291 ; Elise P. Garrison, *Groaning Tears : Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden – New York, 1995.

a personajului get de a încarna o atitudine neobișnuită, transgresivă și jubilant suicidară nu se leagă cumva și de persistenta tradiție greacă despre atitudinea singulară a geților în fața morții.

Într-adevăr, încă din primele texte cu caracter istoric care se referă la geți și la neamurile trace vecine cu aceștia – *Istoriile* lui Herodot și compendiul *Barbarika nomima* datorat lui Hellanikos din Lesbos –, relatările despre obiceiurile lor trimit la o raportare aparte a acestui neam la moarte. Herodot atribuie unora dintre ei, pe nume trausi, un obicei bizar, anume acela de a întâmpina moartea cu o veselie frenetică, rezervând, în schimb, nașterilor bocetul și jalea pe care toate celelalte popoare – și în primul rând grecii – le practică în cadrul ritualurilor funerare. Un autor anonim, pe care marile lexicoane târzii îl citează împreună cu Hellanikos și cu Mnaseas din Patrai pentru practicile de nemurire ale geților, relatează același ciudat obicei, atribuindu-l însă altor neamuri înrudite din aceeași arie nord-tracică, crobyzii și terizii¹.

Această inversare flagrantă a uzanțelor funerare trimite, în ultimă instanță, la un pasaj hesiodic², putând fi subsumată locurilor comune ale pesimismului caracteristic înțelepciunii populare³. Nu e mai puțin adevărat că această singulară uzanță e semnalată și de Herodot, și de autorul excerptat de lexicografi ca o trăsătură excepțională și distinctivă a unor grupuri nord-tracice, precum și că ea va fi consemnată cu perseverență, devenind o marcă semantică a geților, frecvent amintită pentru a explica epitetul tradițional și greu de înțeles de *athanatizontes*⁴.

Cuvântul *athanatizontes* este un participiu prezent adjectivat de la verbul *athanatizo*. Ambele aparțin sferei semantice a numelui *thanatos*, *moarte*. Precedat de *alfa* privativ, *a-thanatos*, cuvântul înseamnă *care nu cunoaște moartea, nu are parte de moarte, nemuritor*. Dificultatea traducerii participiului *athanatizon* (pl. *athanatizontes*) provine din faptul că noi îl citim pentru prima dată la Herodot, și anume în legătură cu geții, deci nu avem cum judeca pe baza unor precedente sensul exact pe care Herodot îl dă acestui participiu. Studiul amănunțit al lui Linforth, care examinează uzanțele posterioare ale cuvântului în context filozofic, dovedește însă cu prisosință că acest participiu are în mod constant un sens factitiv (firesc, de altfel, la un participiu prezent activ). Traducerea frecventă cu sensul de *credință în nemurire*, adică desemnându-i pe *geții care se cred*

1. Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73 = Phot., *Suda*, s.v. *Zamolxis* = *Etym. Magn.* 407.45.

2. Hes. Fr 377 M.-W., *et Hesiodus natales hominum plangens gaudet in funere*, și *Hesiod*, *plângând pe nou-născuți, se bucură la înmormântare*.

3. Cf. Theogn. 425-428; Empedokles, D-K B. 118; vezi David Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, în Giuseppe Nenci și Olivier Reverdin (ed.), „Hérodote et les peuples non Grecs. Neuf exposés suivis de discussions”, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XXV, Vandoeuvres-Geneva, 1990, pp. 149, 167.

4. Hdt. 5.4, despre trausi; Hellanikos, cit.; Mela 2.2.18; Solin. 10.(1)6; Clem. *Strom.* 4.8, p. 213.

nemuritori, este așadar greșită, și *athanatizein* nu înseamnă *a (se) crede nemuritor*, ci *a (se) face nemuritor*, a practica rituri prin care, din muritor, devii nemuritor¹.

În ciuda faptului că demonstrația incontestabilă pe care a întreprins-o Linforth nu a fost niciodată recuzată, și cu atât mai puțin infirmată, trimiterea la *crediința* în nemurire persistă în multe dintre interpretările pasajului lui Herodot și a impresionantei sale posterități². Cele mai importante dezvoltări bazate pe sensul factitiv al cuvântului *athanatizantes*, așa cum a fost el elucidat de Linforth, se datorează, în ordinea apariției lor, lui Walter Burkert³, Mircea Eliade⁴, François Hartog⁵ și David Asheri⁶; voi reveni asupra lor în capitolele următoare.

Așa cum o demonstrează lectura atentă a excursului getic din opera lui Herodot, expresia *Getai athanatizantes* apare ca primă mențiune a geților (și va fi reluată identic în cartea 5, capitolul 4 al *Istoriilor*) pentru a lămuri din primul moment cititorul despre cine anume e vorba. Ipoteza formulată încă de Linforth în studiul din 1918 la care m-am referit, și anume că ne aflăm în fața unui epitet formular, e singura care dă seamă de structura sintactică a pasajului consacrat geților, precum și de aparițiile ulterioare lui Herodot ale acestei apozitii pe lângă etnonimul *Getai*⁷.

Epitetele formulare – acele apozitii ce revin de câte ori este enunțat un nume propriu, fie de erou, ca *Ahile cel iute de picior* sau Odiseu *polumetis, cel prea iscusit*, fie de neam, ca *ahei cu frumoase pulpare* – reprezintă o moștenire epică preluată din tradiția aezilor. Așa cum au demonstrat studiile lui Milmann Parry despre epitetul homeric⁸, aceste formule au un rol dublu: acela de a permite recunoașterea personajului, individual sau colectiv, de către un auditoriu care era confruntat cu o multitudine de nume, întâmplări și peripeții într-o audiență ce trebuia să-i capteze mereu și mereu atenția, tot așa cum, pentru bardul care

-
1. Ivan Linforth, „OI ATHANATIZANTES (Herodotus IV.93-96)”, *CIPh.* 13, 1918, p. 27.
 2. În istoriografia românească, cea mai autoritară interpretare în acest sens larg a epitetului îi aparține lui Vasile Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 27 și *passim*, urmat de marea majoritate a autorilor care se referă la credințele geților (sau, cum se extrapolează prea adesea, ale „geto-dacilor”).
 3. Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft im alten Pythagorismus*, Nürnberg, 1962, trad. engl. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972.
 4. Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, trad. rom. Maria și Cezar Ivănescu, *De la Zalmoxis la Gengis-Han*, București, 1992.
 5. François Hartog, „Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l’Autre de Pythagore?”, *ASNP* 8, 1978, I, pp. 16-42; *idem*, *Le miroir d’Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 264-265.
 6. Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, *cit.*, pp. 148-150, și comentariile lui Walter Burkert, *op. cit.*, pp. 166-167.
 7. H. Diller, *Wanderarzt und Aitiologie*, Leipzig, 1934, pp. 81-82; vezi *infra*, pp. 75-78, 124-126.
 8. Milmann Parry, *L’Epithète traditionnelle dans Homère, essai sur un problème de style homérique*, Paris, 1928.

compunea pe măsură ce performanța sa înainta chiar sub ochii atenți ai publicului adunat să-l asculte, aceste formule funcționează ca un fel de element component modular al versului, care, repetat invariabil, permite creatorului o secundă de răgaz pentru a înainta în producția versurilor.

În descendența poemelor orale, narațiunile în proză pe care le inaugurează logografii păstrează asemenea epitete calificante – povestind despre *lidienii cei rafinați* sau despre *egiptenii cei înțelepți*, astfel încât auditoriul (sau cititorii prezumtivi) să recunoască lesne și cu o plăcere comparabilă celei pe care o suscita epica tradițională despre ce neam anume e vorba. Această primă calificare a geților prin apozitia *athanatizantes* nu este o explicație causală pentru evenimentul relatat în continuare, ci un epitet formular menit să precizeze identitatea neamului getic, mai degrabă vag cunoscut grecilor pînă atunci, dar putînd fi recunoscut prin singularitatea raporturilor sale cu moartea și nemurirea.

Și Linforth, și, pe urmele lui, Hartog presupun că acest epitet formular, provenit din tradiția comună anterioară lui Herodot, ar fi fost la origine un soi de poreclă ironică pentru secta pitagoreică – o poreclă destul de celebră pentru ca istoricul din Halicarnas să o citeze fără să simtă nevoia de a o explica direct, dar pe care el, pentru prima dată, ar fi aplicat-o nu pitagoreicilor, ci geților, utilizînd-o la fel de ironic pentru a marca similitudinile dintre practicile conventiculelor pitagoreice și credințele unui neam tracic, altminteri mai degrabă obscur, la care se va referi în capitolele etnografice 94 și 95, precum și în cartea a 5-a, cînd vorbește din nou despre geți¹.

Dificultatea formală în a accepta această ipoteză constă în faptul că nici un text cunoscut de noi nu folosește calificativul *athanatizantes* ca apozitie la numele sectei pitagoreice. Perifraстик, există, ce-i drept, cîteva mențiuni destul de timpurii care atribuie pitagoreicilor practicarea unui mod de viață și a unor doctrine referitoare la nemurire, dar ele nu sînt nicăieri numite cu acest participiu. Argumentația dezvoltată de Linforth și Hartog ar putea depăși eventual această dificultate formală, mai ales că, în condițiile naufragiului literaturii antice, nici un argument *ex silentio* nu are prea multă validitate. Singurul element care se opune cu adevărat acestei supoziții este de ordinul logicii: dacă am accepta că Herodot transfera epitetul *athanatizantes* de la pitagoreici la geți, ar însemna că Herodot, calificîndu-i pe geți drept *athanatizantes*, lămurea *obscura per obscurum*, fiindcă enunța ca element de identificare al unui neam altminteri mai degrabă necunoscut o aluzie ironică la practici pitagoreice destul de enigmatice și ele. În schimb, logica textului devine clară dacă acceptăm că sintagma *Getai athanatizantes* era cît de cît familiară cititorului, dar că Herodot simte nevoia să

1. Linforth, „OI ATHANATIZANTES”, cit., p. 27, reluat și dezvoltat de Hartog, *Le miroir d'Herodote...*, op. cit., pp. 171-174.

ofere propriile sale explicații în legătură cu sensul, nelămurit sau insuficient lămurit înainte de el, al epitetului.

De câte ori vine vorba despre geți, Herodot îi califică drept *athanatizantes* – dar, la începutul capitolului 94 al cărții a 4-a, el cercetează ce-ar putea însemna mai exact termenul și scrie *athanatizantes de hoi Getai tonde ton tropon, iată în ce constau aceste practici de nemurire ale geților*, oferind două explicații divergente : una legată de sacrificiile închinare zeului get Salmoxis, cealaltă – povestea despre sclavul get Salmoxis, pusă explicit în relație cu tradiția privitoare la Pitagora, și, când îi pomenește încă o dată pe geți, în cartea a 5-a, îi identifică din nou prin epitetul formular *athanatizantes*, amintind că a explicat sensul acestuia în legătură cu geții, iar acum se referă la alte particularități distinctive ale altor neamuri învecinate cu geții, anume trausii, cu straniile lor obiceiuri funerare.

Din punctul meu de vedere, tocmai reluarea sintagmei *Getai athanatizantes* în cartea 5 a *Istoriilor* lui Herodot confirmă nu doar caracterul ei de epitet formular, ci și faptul că expresia *athanatizantes* îi evoca în mod tradițional pe locuitorii traci de la gurile Dunării încă înainte de Herodot și că Herodot utilizează sistematic sintagma *Getai athanatizantes* pentru a-și ajuta cititorul să înțeleagă imediat că e vorba anume de acel neam tracic faimos pentru că practică rituri de nemurire

Caracterul de două ori ipotetic al argumentelor ce urmează îmi este cât se poate de evident și nu am nici cea mai mică intenție de a le prezenta ca pe o concluzie fermă. Dar, dacă acceptăm : 1° că subiectul dramei *Triptolemos* este cel pe care l-am reconstituit pornind de la textul lui Hyginus ; 2° că sinuciderea *iucundissima* a regelui Charnabon rezumă foarte succint o componentă memorabilă din finalul dramei lui Sofocle, ce făcea aluzie la o atitudine singulară și sfidătoare față de moarte, tipică pentru geții care refuză condiția lor de ființe muritoare ; și 3° că sinuciderea jubilantă a lui Charnabon nu reprezintă o simplă invenție dramatică a tânărului poet, ci trimite la o relatare invocând o ciudată atitudine a geților față de moarte, precum și că, după toate probabilitățile, formula *Getai athanatizantes*, preluată de Herodot de la un predecesor, ajunsese să-i fie cunoscută și lui Sofocle atunci când compunea, în 468, *Triptolemos* – dacă, așadar, acceptăm această triplă ipoteză, trebuie să ne întrebăm de unde culesese Sofocle informații specifice despre raportarea singulară la moarte a geților.

În ceea ce privește etnonimul *Getai*, nu cred că e nevoie să-i căutăm neapărat o sursă livrescă. Putem presupune că, în contextul angajării directe a Atenei în susținerea răscoalei milesiene, apoi în rezistența victorioasă contra lui Dareios și Xerxes, episodul eșecului persan în nordul Pontului Euxin va fi fost adesea evocat în detaliu, și aceasta cu atât mai mult cu cât artizanul victoriei de la Marathon, Miltiade, era în acei ani tiran al Chersonesului tracic și participase el însuși la expediție. Prin comparație, amintesc aprigele discuții, cu ecouri în *Istoriile* lui Herodot, despre podul de corăbii al lui Dareios din 514, despre încercarea de a-l

distruge pentru a tăia calea de întoarcere a armatei și despre rolul ionienilor, respectiv al lui Miltiade, în acest celebru episod. Nu avem, desigur, nici o sursă care să confirme ipoteza potrivit căreia, în acest context de aprinse dezbateri publice, formale și informale, ar fi fost vehiculate și informații despre rezistența geților împotriva Marelui Rege, dar nici nu pare cu totul neverosimil să imaginăm un discurs care, de exemplu, să-i întrebe retoric pe atenieni dacă sînt mai prejos decît neamul neștiut al geților, care s-au împotrivit eroic – chiar dacă în zadar – uriașei armate persane, sau care să-i îndemne să se opună perșilor la fel ca geții, nu să li se supună cum făcuseră tracii și chiar alte cetăți grecești, din Ionia sau din nordul Eladei.

Cît privește numele lui Charnabon, așa cum scriam mai sus, este un nume autentic, dar mă tem că trebuie să ne resemnăm cu gîndul că nu putem ști pe ce căi a ajuns el pînă la Sofocle. În schimb, am putea înțelege de ce poetul situează conflictul dintre eroul civilizator grec și regele get, paradigmă a confruntării între adevărata pietate a unei umanități culturale și natura aprigă, trufașă și transgresoare a antieroului care refuză darul Demetrei, în lumea cvasimisterioasă a nordului Traciei. Dacă e adevărat, cum am presupus în paginile precedente, că Sofocle a ales anume acest decor tragic pentru a susține proiectele lui Cimon, nu e mai puțin adevărat că și poetul, și auditoriul căruia i se adresa puteau accepta imediat imaginea unui Septentrion fundamental diferit, chiar ostil civilizației cetăților, fiindcă erau purtătorii unei îndelungate tradiții ce situa, în această margine de lume, reprezentări ale alterității în confruntare cu care grecii își defineau încă de mult propria identitate.

În construcția dramei sale, Sofocle pornea de la temele tradiționale ale unei Tracii septentrionale legendare, o lume tranzitorie, deocamdată prea tînără pentru a se situa, ca adevărata umanitate – cea greacă –, la distanța corectă între zei și animale. De vreme ce epitetul *athanatizantes* funcționează deja în opera lui Herodot ca epitet formular, am putea însă presupune că, dincolo de această tradiție comună și generică, poetul aflase un detaliu decisiv despre riturile de nemurire ale geților de la un autor care l-a precedat – și pe el, ca și pe Herodot – și că această informație s-a prefăcut în finalul tragic al dramei *Triptolemos*, încheiată prin sinuciderea *iucundissima*, adică printr-o sfidătoare și inumană jubilație în fața morții. Alături de numele regelui, care trimite și el la o informație circumstanțială, chiar dacă pentru totdeauna pierdută, datorită autenticei sale apartenențe la fondul tragic, exultarea lui Charnabon sugerează că informațiile despre geți prezente în sursele anterioare lui Herodot erau mai substanțiale decît se crede îndeobște.

Această presupunere este într-o cîtva coroborată și de faptul că Sofocle dovedește în mai multe drame că știe tot felul de amănunte în legătură cu ținuturile septentrionale, precum și că aceste ținuturi reprezintă un referent relativ frecvent al imaginilor poetice din tragediile sale : în *Oedip rege*, mesagerul anunță sinuciderea

Iocastei cu versurile : *Știu că nici Istrul, nici Phasis n-ar putea să spele, purificînd-o, această casă* (a Labdacizilor)¹, iar în tragedia *Tereus*, azi pierdută, un vers adresa o invocație *Soarelui, lumină venerată de tracii philippoi, iubitori de cai*² (alt epitet formular). Mai mult, fragmentul din drama *Eurypylos* pe temeiul căruia am presupus că Telephos și fiul acestuia erau regi ai Moesilor de la Dunăre amintește de giulgiul eroului *țesut de femei de la Istros*³, ceea ce sugerează din nou o complicitate specială a *Istrianelor* cu riturile funerare și cu moartea.

La date greu de precizat, pe de altă parte, dar care se presupune din principiu că ar fi posterioare publicării *Istoriilor* lui Herodot, Sofocle compune o tragedie intitulată *Sciții*⁴ și, respectiv, o alta, *Oinomaos*, în care un vers evocă sinistrul obicei scitic al scalpării : *cu pielea capului jupuită cu păr cu tot drept ștergar, după obiceiul scitic*⁵. Datarea relativ târzie a acestor drame pleacă de la ipoteza că Sofocle nu putea avea cunoștințe istorico-antropologice despre aceste ținuturi înainte de publicarea *Istoriilor*, respectiv înainte de anul 450. Am putea însă la fel de bine presupune că, măcar pentru o parte dintre aceste referiri, Sofocle dispunea și el, ca și Herodot, de un izvor anterior cu trimiteri la țara geților sau la cea a sciților și la cruzimea lor, cum ar fi, de pildă, scrierea atribuită lui Aristeas din Proconnesos, pe care Herodot o citează cu privire la Hyperborei⁶, sau textul lui Pherecydes din Syros, care povestea istorii despre regii sciți și despre darurile enigmatice pe care aceștia i le-au trimis lui Dareios⁷.

Ipotezele cu privire la aceste surse timpurii, și cu atât mai mult identificarea lor, nu se pot baza decît pe o fragilă construcție deductivă, dar trebuie să observăm oricum că poeții tragici erau destul de familiarizați cu literatura de *Periodoi ges* la care m-am referit anterior sau măcar cu opera lui Hecataios din Milet, primul și cel mai de seamă dintre logografii secolelor al VI-lea și al V-lea. Într-o vreme în care atenienii își vedeau brusc dilatată viziunea despre spațiul circum-mediteranean, mai întîi prin confruntarea cu Imperiul Ahemenizilor, apoi ca hegemoni ai Ligii maritime, interesul pentru ținuturi îndepărtate devine un imperativ al noului lor statut în Grecia și, în genere, în Mediterana, drept care tragedia explorează tot mai frecvent tărîmuri îndepărtate și exotice. Eschil trădează cunoașterea operei lui Hecataios deopotrivă în *Rugătoarele* – unde periplul lui Io și Egiptul legendar al celor doi fii ai lui Epaphos, Danaos și Aigyptos, este evocat de corul Danaidelor

1. S. OT 1227-1229.

2. S. F 582 Radt (fr. 523 N).

3. S. F 210, v. 67-68 Radt.

4. S. F 546-552 Radt (fr. 503-508 N).

5. S. F 473, 473a Radt (fr. 432 N).

6. Hdt. 4.33-35.

7. Pherekyd. *FgrHist* 5 F 174 = Clem. *Strom.* 5.8.44 (2).

în termeni care trimit la opera Milesianului – și în *Prometeu înlănțuit*, al cărui decor de cosmogonie împletește vechi teme epice cu elemente „moderne” provenind din operele descriptive de la finele veacului al VI-lea. Acestor drame li se adaugă mai multe fragmente ale tragediilor azi pierdute, care includeau referiri la neamuri barbare ce proveneau probabil tot de la Hecataios.

Putem presupune, oricum, că tânărul Sofocle va fi întreprins asemenea lecturi, avînd în vedere că se hotărîse să facă din nordul aproape necunoscut al Traciei decorul tragediei sale. Dincolo de peisajul unei Tracii imaginare, la jumătate de drum între natură și cultură, el putea găsi în descrierile logografilor elemente referitoare la geți, la moravurile și credințele lor, de vreme ce avem certitudinea că Hecataios descria zona de la vărsarea Istrului în Pont și enumera măcar cîteva dintre neamurile tracice care locuiau acolo : resturile infime din secțiunea „Europa” a operei sale geografice pe care le-a păstrat lexiconul *Suda* se referă, cum am mai spus, la așezarea greacă de la Orgame și menționează două etnonime – cel al crobyzilor, *krobuzoi*, și cel al trixilor, *trixoi*, ambele localizate la sud de Istru¹.

Neamul (sau tribul) numit în citatul din Hecataios *trixoi* nu mai apare sub acest nume în sursele ulterioare ; crobyzii, în schimb, revin la Herodot doar localizați, fără alte amănunte². Într-un pasaj citat de lexicografii tîrzii împreună cu *Barbarika nomima* a lui Hellanicos, crobyzii reapar, în compania așa-numiților *terizoi*, care ar putea fi ușor identificați cu *trixoi* menționați de lexiconul *Suda* în citatul din Hecataios. În încheierea povestirii despre Zalmoxis, asupra căreia voi insista mai ales în capitolul următor, un epitomator relativ tîrziu³, pe care lexiconul *Suda*, *Etymologicum Magnum* și Photios îl citează în continuarea pasajului atribuit lui Hellanicos, scrie următoarele : *Athanatizousi de kai terizoi kai krobuzoi, Și terizii, și crobyzii practică aceste rituri de nemurire. Ei spun că morții pleacă la Zalmoxis și se vor întoarce înapoi. Dintotdeauna (aei) ei au crezut că acestea sînt adevărate. Jertfesc (thuosi) și sărbătoresc cu ospete (euochountai), ca și cînd mortul se va întoarce înapoi.*

1. Hekataios, *FgrHist* 1 F 170-172.

2. Hdt. 4.49, cf. [Scymn.] 746-749, *GGM* I, p. 196 ; Plin. *NH* 3 (26) 82.

3. Pasajul e atribuit îndeobște în întregime lui Hellanicos, dar mulți comentatori exprimă rezerve cu privire la autenticitatea parțială sau chiar integrală a citatului ; vezi Karl Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Paris, 1849, p. XXIX. Într-adevăr, textul lexicografilor este un mozaic compus dintr-o primă referire generală în care Zalmoxis e numit scit, urmată de un citat probabil dintr-o *Periegesis* a lui Mnaseas din Patrai, elevul lui Eratosthenes : urmează citatul din Hellanicos, pentru ca ultimele fraze – introduse prin formula *tines legonti, alți autori spun că* – să-și dovedească ele însele caracterul compozit : propoziția *mi se pare că acesta (Zalmoxis) a trăit cu mult înaintea lui Pitagora* e un citat aproape exact din Herodot, 4.96, dar adverbul *authis* din penultima frază apare într-o formă considerată tîrzie, atestată pentru prima dată la Lycophron, în epoca elenistică (LSJ s.v. *authi*).

Fragmentul citat corespunde, în privința sensului, cu obiceiul funerar ciudat al neamului tracic al trausilor, așa cum este el relatat de Herodot în capitolele 3 și 4 ale cărții 5 a *Istoriilor*. Iată ce povestește Herodot: /3/ *Tracii au mai multe nume, fiecare după ținutul în care locuiesc, dar au cam aceleași obiceiuri, în afară de geți, de trausi și de cei care locuiesc dincolo de creștoni.* /4/ *În privința obiceiurilor pe care le practică geții athanatizantes am vorbit mai înainte. Trausii însă se aseamănă în toate privințele cu ceilalți traci, în afara datinilor legate de naștere și de moarte, în privința cărora iată ce fac ei : pe nou-născut îl înconjoară toate rudele, jelindu-l pentru toate nenorocirile pe care le va îndura o dată ce a venit pe lume și amintind toate suferințele omenești, în schimb pe cel mort îl duc la groapă glumind și veselindu-se și înșirînd toate necazurile de care a scăpat acum în deplina lui fericire.* Paragraful următor, din capitolul 5, vorbește despre obiceiul specific altor traci, *cei care locuiesc dincolo de creștoni*, de a sacrifica la moartea soțului pe soția preferată a acestuia.

Obiceiul funeraliilor sărbătorești este atribuit – de data aceasta numai crobuzilor – de o colecție tîrzie de paradoxuri, cunoscută sub titlul de *Paradoxograful* editat de Rohde¹, care menționează, pe urmele lui Herodot probabil, și obiceiul geților de a trage cu săgeți în cer². Pomponius Mela rezumă toate aceste tradiții și atribuie geților obiceiul funeraliilor vesele, scriind că aceștia sînt *feri ac paratissimi ad mortem, sălbatici și pregătiți cu prisosință să înfrunte moartea, din cauza unor variate opinii – căci unii cred că sufletele celor plecați se vor întoarce, alții, că, deși nu se mai întorc, nici nu se sting, ci se mută în ținuturi mai fericite, alții, în fine, că sufletele mor, dar că așa e mai bine decît să trăiască. De aceea la unii dintre ei se obișnuiește să se jelească, lugentur, la naștere, căinîndu-i pe nou-născuți, și dimpotrivă, înmormîntările sînt sărbători, celebrate ca rituri sacre prin inmuri, carmina, și joc, lusus*³.

Evident, izvoarele posterioare epocii clasice nu pot fi invocate ca argument pentru a presupune că, în scrieri anterioare dramei lui Sofocle, ar fi existat informații despre uzanțele funerare ale geților; ele sugerează totuși existența unor tradiții persistente care atribuie geților sau unor neamuri foarte apropiate de

1. Par. Rohde 27: *Para Krobuzous ethos esti to men gennomenon brephos threnein, ton de thanonta eudaimonizein.*

2. *Ibidem* 42.

3. Mela 2.2.18: *Quidam (sc. Thraces) feri sunt paratissimi ad mortem, Getae utique. Id varia opinio perficit: alii redivivas putant animas obeuntium, alii etsi non redeant non extinguunt tamen, sed ad beatiora transire, alii emori quidem, sed id melius esse quam uiuere. Itaque lugentur apud quosdam puerperia natiq; deflentur, funera contra festa sunt, et ueluti sacra cantu lusuq; celebrantur.* Paragraful imediat următor relatează, cu detalii mai abundente și diferite de cele transmise de Herodot, sacrificarea soțiilor la moartea soțului și obiceiurile de nuntă. Solinus, 10.1-6, parafrizează fără vreo deosebire semnificativă textul lui Mela.

ei o raportare neobișnuită, jubilantă chiar, la moarte¹. Variațiile acestei tradiții, atât cât ne-a parvenit prin intermediul scriitorilor antici, implică existența mai multor surse decât cele de care dispunem azi și permite – împreună cu caracterul formular al calificativului *athanatizantes* – ipoteza că acestea se numărau printre cele mai vechi scrieri care îi pomenesc pe tracii septentrionali.

Cea mai logică explicație a variantelor care deosebesc textul lui Herodot de textul anonim adăugat de lexicograful citatului din *Barbarika nomima* a lui Hellanicos este aceea că epitetul *athanatizantes* era asociat la origine straniului obicei de a jubila la înmormântări și desemna nu numai neamul geților, ca la Herodot, ci (și) alte câteva populații nord-tracice vecine și înrudite cu aceștia, anume *terizii* (sau *trixoi*) și *crobyzii*, amintiți în orice caz de Hecataios².

În ceea ce privește calificativul *athanatizantes*, care este cel mai mic numitor comun al acestui conglomerat de obiceiuri singulare, el funcționează în ambele texte, și la Herodot, și la Pseudo-Hellanicos, ca un epitet formular. Herodot pune emfatic etnonimul și epitetul calificant al geților în relație cu noutatea aflată de el – credința în Zalmoxis și informațiile despre sacrificarea celor mai buni războinici –, prezentînd cu oarecare dubii și tradiția ionienilor referitoare la acest personaj, dar, încercînd înainte de toate să constituie o geo-antropologie mai precisă decât a predecesorilor, rezervă epitetul de *athanatizantes* doar geților și distribuie altor neamuri trace uzanțele singulare de care dispune, creditîndu-i pe trasi cu obiceiul funeraliilor vesele și pe *cei ce locuiesc mai sus de crestoni* cu sacrificiul funerar al soției preferate, atribuit tot geților de către Pomponius Mela, pe baza unei surse elenistice greu de identificat. Dimpotrivă, Pseudo-Hellanicos, care a aflat de la Herodot poveștile grecilor din Pont despre Zalmoxis pitagoreul – și le privește cu aceeași neîncredere –, adună toate informațiile prelabile despre funeraliile vesele și le subsumează inițierilor sclavului lui Pitagora, precizînd că și *terizii*, și *crobyzii* practică rituri de nemurire și asociînd funeraliile vesele inițierilor lui Zalmoxis. Pe scurt, o sumă de trăsături singulare și de etnonime puțin cunoscute sînt asociate, respectiv redistribuite relativ aleatoriu de la un autor la altul, dar trimit, toate, la un fond comun de cunoaștere tradițională arhaică pe care Herodot, ca și succesorii lui, îl administrează în propriul stil.

Din ce sursă anume ar putea proveni elementele referitoare la aceste neobișnuite uzanțe funerare, și mai ales epitetul *athanatizantes*, e foarte greu de spus. Cîndva se considera că opera lui Hecataios reținea mai degrabă toponime și etnonime decât detalii cu caracter antropologic în descrierile sale, considerate îndeobște ca un itinerar și o listă de cetăți și *ethne* riverane. Pe de altă parte însă,

-
1. Vezi și Rohde, *op. cit.*, p. 291, despre apetitul pentru moarte al tracilor danubieni. Cf. și Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 174-175.
 2. Vezi și Joachim Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963, pp. 83-88.

Felix Jacoby¹ presupunea că autorii de descrieri antropo-geografice posteriori lui Hecataios urmau o schemă comună, provenită din opera acestuia și relatînd : 1° localizarea și particularitățile fiecărei regiuni ; 2° elemente istorice de tip genealogic, liste regale etc. ; 3° lucruri neobișnuite, minunății – *thaumasia* ; și 4° *nomoi* – obiceiuri, cutume și legi.

Atacul lui Heraclit din Efes la *polumathia* lui Hecataios, interpelat în textul filozofului alături de Xenofan, Pitagora și Empedocle², sugerează un interes comun al autorilor incriminați pentru poveștile pitorești și *thaumasia*, *pline de miracole, incredibile*, așa că ipoteza provenienței uneia sau mai multor asemenea singularități ale tracilor septentrionali din opera lui Hecataios nu trebuie exclusă³.

Oricum, încă înainte de Hecataios circulau scrieri catalogînd popoare negrecești și obiceiurile lor ciudate. Dintre acestea, pierdute în cea mai mare măsură sau chiar cu totul, cel puțin una, atribuită lui Aristeas din Proconnesos, figură misterioasă de poet și *theios aner* asupra căruia vom reveni, știm că ar fi putut consemna tradiții de genul celor despre geții *athanatizantes*, de vreme ce este citată de Herodot cînd vorbește despre Hyperborei și ținuturile situate la răsărit de sciți. Este destul de probabil că și Hecataios povestea pe urmele lui Aristeas despre Hyperborei : în comentariul lor la *Istoriile* lui Herodot, care îl menționează pe Aristeas și poemul acestuia *Arimaspeia* ca sursă referitoare la Hyperborei, How și Wells presupun că textul lui Herodot care susține că legenda despre aceștia este grecească ar ținti să corecteze opiniile Milesianului, iar un text din Diodor povestind istoria lui Abaris Hyperboreul citează un Hecataios ce ar putea fi același logograf din secolul al VI-lea⁴.

Toate aceste scrieri îi puteau fi accesibile lui Sofocle : Eschil utilizează *Arimaspeia* în trilogia închinată lui Prometeu. Pe de altă parte, în cercul cimonienilor este activ Pherecydes, un celebru logograf atenian care va publica, la o dată apropiată de cea a *Istoriilor* lui Herodot și a operelor lui Hellanicos, o genealogie ce pornește de la eroii homerici pentru a ajunge la contemporanii autorului din vestite familii ateniene, și în primul rînd la neamul Filaizilor, ascendenții lui Cimon. În literatura ulterioară, acest Pherecydes din Atena e adeseori confundat însă cu un autor omonim, originar din Syros, celebru pentru

1. Jacoby, „Die Entwicklung...”, cit., p. 27.

2. Heraclit. D-K 22 B 40.

3. În studiul „L’immortalité du roi Charnabon”, publicat de mine în *Fațetele istoriei. Existențe, identități, dinamici. Omagiu acad. Șt. Ștefănescu*, București, 2000, pp. 395-406, am procedat la o primă examinare a acestui ipotetic fond de tradiții datorate primilor logografi, susținînd cu mai mare fermitate decît sînt dispusă s-o fac astăzi proveniența epitetului *athanatizantes* de la Hecataios.

4. Hdt. 4.32, cf. How – Wells, *ad loc.* ; Diod. 2.47 ; vezi și Burkert, *Lore an Science...*, *op. cit.*, p. 147, nota. – Opinia comună a cercetătorilor este aceea că Hecataios din textul lui Diodor este Hecataios din Abdera, vezi *infra*, pp. 292-293.

că publicase, în a doua jumătate a secolului al VI-lea, prima cosmogonie și teogonie în proză. Oricare dintre cei doi Pherecydes poate fi autorul citat de Pseudo-Apollodor în *Biblioteca* sa, și anume în legătură cu Triptolemos, într-un pasaj care trimite și la Panyasis, celebrul logograf și unchi al lui Herodot: *Cu privire la Triptolemos, fiul mai mare al Metaneirei, ea (Demetra) a făcut un car tras de balauri înaripați și i-a dat semințe de grâu, cu care a zburat prin văzduh și a semănat întregul pământ. Dar Panyasis spune că Triptolemos era fiul lui Eleusis și că Demetra a venit la el anume. Pherecydes însă spune că el era fiul lui Okeanos și al Gaiei*¹.

Identitatea și datarea lui Panyasis în generația precursorilor lui Herodot – adică o dată la care opera sa ar fi putut fi cunoscută la Atena în timp util pentru a-i servi lui Sofocle – nu suscită nici o îndoială: Panyasis este unchiul lui Herodot, deci face parte din generația care îi precedă și pe istoric, și pe Sofocle. Singura problemă rămîne aceea de a ști dacă opera lui era cunoscută efectiv de cercurile cultivate ateniene. În schimb, ea era precis familiară nepotului său de frate, Herodot. În ceea ce îi privește însă pe cei doi Pherecydes, problema cea mai dificilă este aceea de a distinge între autorul de cosmogonii din Syros și omonimul autor al *Genealogiilor*, contemporan cu Sofocle și aparținînd aceluiași cerc al cimonienilor ca și tînărul poet. Clemens din Alexandria citează un lung pasaj în care Pherecydes – identificat de eruditul compilator al *Covoarelor* cu Pherecydes din Syros – povestește detalii pitorești din expediția lui Dareios în ținuturile scitice. Atribuirea e considerată eronată de savanții moderni, iar pasajul este atribuit autorului atenian, care s-ar fi inspirat din opera lui Herodot, deja devenită publică la data presupusă a compunerii *Genealogiilor*².

Chiar așa stînd lucrurile – ceea ce ar elimina dintre posibilele surse ale *Triptolemului* lui Sofocle opera lui Pherecydes Atenianul –, celălalt Pherecydes, autorul din secolul al VI-lea, se referea, în opera sa, cum am văzut, nu numai la eroul Triptolemos, ci și la anumite metamorfoze astrale – în speță, cum ne spune autorul *Bibliotecii* atribuite lui Apollodor, la transformarea lui Orion în constelație³. Același autor povestea, în opera sa cosmogonică *Heptamuchos*, despre monstrul Ophioneus, șarpele care a încercat să răstoarne domnia lui Zeus⁴. Despre același Pherecydes din Syros se spunea că ar fi fost precursorul și maestrul lui Pitagora, pe care l-ar fi inițiat în doctrina nemuririi sufletului, ceea ce ar face verosimilă opera sa ca sursă pentru credințele unor neamuri de *athanatizantes*.

1. [Apollod.] *Bibl.* 1.5.2-3.

2. Ne putem totuși întreba cît este de verosimilă compunerea și publicarea unei genealogii procimoniene în anii 445-440, cînd și Cimon, și succesorul lui politic Tucidide al lui Melesias fuseseră definitiv înfrînți de gruparea din jurul lui Pericle.

3. Apollod. 1.4.2.

4. Martin L. West, „Three Presocratic Cosmologies”, *CQ* 13, 1963, pp. 154-176.

Toată această laborioasă construcție este, o știu prea bine, ipotetică și fragilă prin chiar natura ei. Nu e mai puțin adevărat însă că, pentru un exeget familiarizat cu temele tragice și cu fragmentele primilor autori de descrieri ale hotarelor lumii, acceptarea rezumatului lui Hyginus ca tramă a tragediei *Triptolemos* implică ideea că Sofocle exploata, în finalul acesteia, o tradiție despre raportul particular al tracilor septentrionali cu moartea și nemurirea. De altminteri, complicitatea autohtonilor din ținutul istro-pontic cu moartea, cu unele rituri funerare singulare, transpare și din fragmentul pe care l-am mai amintit din *Eurypylos*, unde e pomenit *lințoliul țesut de femeii de la Istru*¹. În măsura în care informatorii lui Sofocle în privința geților septentrionali – oricare vor fi fost ei – menționau ceva despre ciudata credință în nemurire a acestor neamuri, poate și despre obiceiul lor de a jeli nașterea, bucurându-se de moarte, sensibilitatea acestui poet de-a dreptul fascinat de tema sinuciderii va fi fost cu atât mai incitată de virtualitățile tragice ale unui anti-erou precum regele get Charnabon.

Concluzia istoriografică a acestor ipoteze ar putea fi aceea că, înainte de Herodot, geții – sau unele triburi nord-trace înrudite cu aceștia – erau deja numiți *athanatizantes* și poate că li se atribuia deja obiceiul straniu de a intona un *threnos*, o lamentație rituală funebră, nu la înmormântare, ci la naștere, celebrând în schimb moartea ca pe o sărbătoare. Concluzia exegetului tragediilor lui Sofocle este aceea că drama *Triptolemos* era construită pe opoziția între falsa învățătură despre nemurire în care credeau barbarii geți și adevăratele inițieri, revelate de Demetra, conferind nemurirea pe care numai riturile celebrate la Eleusis erau în măsură să o asigure. În ținuturile lui Charnabon, Triptolemos a trecut pe lângă moarte, și tot acolo regele care refuza darul Demetrei îi opune acesteia cu insolentă o falsă imortalitate, care-l face să-și primească sfârșitul – sau, mai exact, să se consacre morții – cu o bucurie încărcată de impietate și *hubris*. La Eleusis, unde Triptolemos va deveni rege, *mustoi* închinați Demetrei, *inițiații*, cei *care vedeau*, *epoptoi*, spicul de grâu simbolic al renașterii auzeau, clamată de *Eumolpoi*, *cei care cunosc incantațiile*, și de *Kerukes*, *crainicii zeiței*, taina nemuririi eleusine.

Chiar dacă sensul complet al riturilor inițiatice eleusine, cu acele *lucruri săvârșite, arătate și proclamate (dromena, deiknumena, legomena)* de care ne vorbesc textele, rămîne pînă azi neștiut, atît sursele antice, cît și topografia sanctuarului de la Eleusis dovedesc importanța aparte a noțiunii de limită, *eschatie*, pentru economia și sensul misterii eleusine². Așa cum aminteam,

1. S. F 210, v. 67-68 Radt.

2. Dag Olstein Endsjø, „To Lock up Eleusis: A Question of Liminal Space”, *Numen* 47, 2000, pp. 351-386; Nancy A. Evans, „Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries”, *Numen* 49, 2002, pp. 227-254.

anii de glorie ai lui Cimon aduc cu ei o revalorizare importantă a ceremoniilor eleusine. Drama lui Sofocle explora și, după o înfruntare dramatică, anexa ținuturile getice dincolo de care nu mai rămâneau decât pustietăți glaciale tocmai ca limită septentrională a universului civilizat de darurile zeiței. Sfârșitul tragic al regelui Charnabon îi include în teritoriile închinat Demetrei chiar și pe geții *athanatizontes*, împingând astfel pînă la ultimul hotar al lumii practica greacă a unei adevărate inițieri într-o nemurire ce respectă limitele condiției umane.

II

Cei mai viteji și mai drepți dintre traci

1. Excursul getic în *Istoriile* lui Herodot

Prima consemnare a unui eveniment istoric în care sînt implicați geții este, pe cît mai putem citi azi din scrierile antice, relatarea lui Herodot din cartea a 4-a a *Istoriilor* sale. Iată ce ne spune acest text celebru :

(4.93) *Înainte de a ajunge la Istru, (Dareios) i-a învins mai întîi pe geții athanatizantes, care practică nemurirea¹. Căci tracii care stăpînesc Salmydessos și cei care locuiesc mai sus de orașele Apollonia și Messambria – numiți skirmiazi și nipsaieni – s-au predat fără nici o luptă lui Dareios. Geții însă, mînați de nechibzuință, de îndată au și fost înrobiți, fiind ei cei mai viteji și mai drepți dintre traci.*

(4.94) *Iată în ce fel dobîndesc geții nemurirea : ei nu cred că mor, ci că aceia care pier se duc la Salmoxis, o ființă divină (daimon). Unii dintre ei îi mai spun acestuia și Beleizis². Tot în al cincilea an, ei trag la sorți un sol pe care îl trimit la Salmoxis, pentru a-i spune de fiecare dată ce nevoi au. Iată și cum îl trimit : cîțiva dintre ei sînt rînduiți să țină în sus cîte trei sulite, iar alții, apucîndu-l de mîini și de picioare pe cel ce urmează să fie trimis la Salmoxis și ridicîndu-l sus, îl aruncă*

1. Vezi *supra*, pp. 58-59.

2. *Beleizis* este, așa cum o demonstrează cercetările recente asupra manuscriselor operei lui Herodot, lecțiunea favorită a celor mai vechi și mai sigure manuscrise, A, B și C ; cf. edițiile critice datorate lui Haim B. Rosen (în *Bibliotheca Teubneriana, Herodoti Historiae* I, Leipzig, 1987, p. 404) și S. Medaglia (Erodoto, *Le storie* IV, Roma, 1988, cu comentariul lui David Asheri *ad loc.*). Vezi și Mihai Nasta, „Les rites d’immortalité dans la religion de Salmoxis : syncrétisme et/ou contamination”, în *idem, Les êtres de paroles. Herméneutiques du langage figuré*, Bruxelles, 2000, p. 95, și Dan Dana, memoriul *Zalmoxis, sage barbare et disciple de Pythagore. Figures grecques d’un personnage légendaire*, Paris, 2002 (inedit), prezentat pentru obținerea diplomei de Studii Aprofundate la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Îi mulțumesc pentru a-mi fi comunicat în manuscris textul acestui remarcabil studiu, care constituie nucleul central al tezei sale de doctorat aflate în pregătire, sub conducerea lui François Hartog și a mea, despre figura lui Zalmoxis din Antichitate pînă în zilele noastre.

în sulițe. Dacă, străpuns, acesta moare, ei cred că zeul le este binevoitor ; dacă însă nu moare, ei îl fac răspunzător pe sol, spunându-i că e un ticălos¹, *kakos*, și drept urmare trimite pe un altul, căruia îi încredințează mesajul lor cât e încă în viață. Aceiași traci, atunci când tună și fulgeră, trag cu săgețile în sus spre cer, amenințându-l pe zeu², căci ei nu cred că ar exista un altul în afara (zeului) lor.

(4.95) Așa cum am aflat eu³ însă de la grecii care trăiesc pe țărmul Helespontului (și al Pontului)⁴, acest Salmoxis, fiind de fapt un om, a fost sclav la Samos, și anume sclavul lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos. Eliberându-se apoi, a strâns multă avere și, devenind om cu stare, s-a întors acasă. Fiindcă tracii își duceau din greu traiul nevoiaș, fiind și nemaipomenit de săraci cu duhul⁵, în vreme ce acest Salmoxis cunoștea bine felul de viață ionian și un mod de a gândi mai subtil decât cele tracice, fiindcă trăise alături de greci și, dintre aceștia, alături de un învățat deloc neînsemnat cum fusese Pitagora⁶, a pregătit o sală de ospete

1. *Kakos* este un adjectiv cu o pluralitate de sensuri, care însă nu coincid decât în parte cu sensul uzual, precumpănitor moral, al adjectivului românesc „rău”, prin care e tradus de obicei ; el îi desemnează peiorativ pe oamenii de rînd, de condiție joasă, și, prin extensie, se aplică frecvent războinicului laș sau oricui vădește josnicie de caracter. O traieorie similară au și alți termeni de clasificare socială/morală, *vilain* (fr.), sau *meschino* (it.), *mesquin* (fr.), derivat, prin intermediu arab, din semiticul *muskenu*, persoană de condiție socială inferioară.
2. Adică pe zeul grec al fulgerelor, Zeus ; cf., mai recent, Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., p. 169, și *infra*, pp. 109-110.
3. Verbul *punthanomai*, pe care îl folosește aici Herodot, este în textul *Istoriilor* marca semantică a informației noi, culeasă personal prin cercetarea și interogarea martorilor, cf. LSJ s.v. și Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., p. 165.
4. Menționarea Pontului apare doar în manuscrisele secundare ale *Istoriilor*, așa cum observă tînărul meu coleg Dan Dana, *Zalmoxis...*, cit., p. 32.
5. Termenii greci sînt *kakobiontes* – Aristotel, *HA* 9.17.3, descrie contrastiv păsările care supraviețuiesc cu greu, *kakobioi*, și pe cele *eubiotoi*, care duc o viață ușoară, bună, fiind *eumechanoi*, *iscusite*, înzestrate cu *dianoia*, *intelență practică* ; vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., pp. 169-170 – și *hupaphronesteroi*, unde superlativul *aphronesteroi*, foarte lipsit de *phrone*, de *judecată*, e și mai mult accentuat prin prefixul *hupo*, care marchează aici excesul de prostie.
6. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, loc. cit., subliniază pe bună dreptate importanța formulărilor, accentuînd contrastul între Salmoxis, care deține cunoașterea datorită învățaturii pitagoreice și familiarității cu modul de viață ionian, și naivitatea primitivă a geților. – Pitagora e calificat drept *sophistes*, dar sensul cuvîntului nu e deloc peiorativ la această dată : și cei șapte înțelepți erau numiți *sophistai*, iar Pindar, *Isthm.* 5.36, îi numește pe poeți *sophistai*, termenul conotînd la origine cunoașterea indistinctă de pricepere, în genul apelativului „maestru” adresat artiștilor consacrați ; abia în generația lui Socrate, în mare măsură din cauza polemicii purtate de acesta cu contemporanii săi numiți, colectiv, *sophistai*, cuvîntul se specializează și ajunge să desemneze o cunoaștere îndoielnică și superficială : vezi și Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (1962), trad. rom., București, 1994.

(*andreon*) în care îi poftea pe cei mai de frunte dintre cetățeni¹ și-i cinstea, învățându-i că nici el însuși, nici tovarășii lui de ospăț și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci vor pleca într-un loc unde vor dăinui pentru totdeauna și vor avea parte de tot ce e mai bun. În vreme ce făcea și spunea toate acestea, el și-a săpat în taină o locuință sub pământ. Când locuința a fost gata, a dispărut dintre traci și, coborînd în adînc, în locuința subpămînteană, a trăit acolo vreme de trei ani încheiați. Tracilor le era dor de el și-l jeleau ca pe un mort, dar, în al patrulea an, el li s-a arătat dinainte, și așa a făcut *Salmoxis* ca spusele lui să devină demne de crezare.

(4.96) *Eu nu socot de necrezut toate acestea despre el și despre locuința sa subterană, nici nu le dau cu totul crezare, dar sînt de părere (dokeo) că acest Salmoxis a trăit cu mulți ani înaintea lui Pitagora. Că va fi fost acest Salmoxis om ori vreun daimon local al geților, n-are rost să mai discutăm². Oricum, aceștia, cu practicile anume pe care le-am descris, fiind supuși de către perși, au urmat restul armatei.*

Lectura naivă a acestui celebru pasaj este practică, nu o dată la nivelul ei cel mai elementar, de către cei mai mulți dintre istoricii și arheologii care se referă la „informațiile” transmise de Herodot fără a-și pune vreo întrebare asupra originii și coerenței lor. O notabilă excepție o reprezintă paginile consacrate recent de Alexandru Vulpe excursului getic al lui Herodot³. În majoritatea covârșitoare a studiilor istorice și arheologice însă, textul lui Herodot este acceptat ca atare și utilizat fără minime precauții critice pentru construcții istorice fără suport real în tradiția scrisă a veacului al V-lea grec.

Cea mai răspîndită – și cea mai flagrantă – dintre aceste modalități empirice de tratare a textului pornește de la două presupoziii, rareori formulate ca atare, dar omniprezente: aceea că textul reprezintă un bloc unitar de informație de o veridicitate de la sine înțeleasă și aceea că orice componentă a textului poate fi extrasă din țesătura narativă pentru a fi utilizată în sine. Caracterul implicit al acestor ipoteze de lectură ocultează de altfel complet faptul că ele se exclud reciproc. Exemplul clasic, prezent la nivelul discursului comun din pricina manualelor școlare și a propagandei insistente din ultimele decenii, care a constituit pe acest fragil temei o adevărată vulgată a excelenței „geto-dace”, este izolarea sistematică a celor două epitete din capitolul 93, *cei mai viteji și mai*

-
1. Textul grec e *tôn prôton tôn astôn*, atribuind geților o organizare politică de tip grec. Supoziția lui Hartog, *loc. cit.*, după care Herodot cultivă deliberat asemenea ambiguități tocmai pentru a accentua aluzia la Pitagora, mi se pare corectă.
 2. Herodot spune, scurt, *chaireto, salut, rămas-bun*, cu o glumeață impacientă față de imposibilitatea de a tranșa, ca și în 2.117, chestiunea paternității *Cînturilor cipriene*.
 3. Alexandru Vulpe, „Dacia înainte de romani”, în *IR I*, pp. 417-445 și 467-495.

drepti dintre traci, de contextul lor imediat – înfrîngerea la care i-a dus nechibzuința, *agnomosune*. Această cezură artificială este însoțită însă, în mod paradoxal, de postularea unei alte legături – socotită aprioric directă și indisolubilă –, și anume cea dintre epitele citate, practicile de nemurire, sacrificiile pentru Salmoxis și învățăturile inițiatice atribuite acestuia. Or, această legătură, perpetuu postulată în literatura românească consacrată subiectului, nu a fost niciodată demonstrată cu adevărat și, așa cum vom vedea, nici nu poate fi demonstrată pe baza textului lui Herodot.

O examinare mai atentă la modalitățile de producție a textului și la tehnicile narrative utilizate de Herodot, la structura internă a celor patru capitole și la conexiunile care se pot stabili între acest pasaj și ansamblul *Istoriilor*, așa cum pot fi ele citite azi, după multe secole de exegeză purtînd deopotrivă asupra tradiției care îl precedă pe Herodot și asupra informației, scriiturii și concepțiilor exprimate de această operă fondatoare a istoriografiei grecești și europene, o analiză menită să-i restituie straturile constitutive, densitatea și articulațiile logice este deopotrivă legitimă și necesară.

Herodot, știm cu toții, a fost supranumit de către Cicero „părintele istoriei” – și, într-adevăr, el este cel care, calificîndu-și demersul drept *historie*, *cercetare*, *investigație*, *anchetă*, a pus în circulație un termen pe care posteritatea elenistică îl va folosi sistematic pentru a desemna narațiunile în proză care evocau în mod veridic trecutul mai apropiat sau mai îndepărtat. Asta nu înseamnă nici că opera lui Herodot este o operă istorică în sensul modern al cuvîntului – răspunzînd, adică, exigențelor comune în practica istorică modernă, de colectare și analiză *sub specie ueritatis* a tuturor informațiilor disponibile – și nici, pe de altă parte, că opera lui s-ar fi născut, ca Atena din creștetul lui Zeus, dintr-un neant cultural.

Herodot este succesorul unei lungi tradiții epice orale, atît în ceea ce privește informația, cît și în privința modalităților de transmitere a acesteia¹. *Istoriile* însumează într-un întreg narativ și în proporții variabile diferite elemente constitutive : pe de o parte tradiția homerică, deja fixată în scris la data la care Herodot își începe ancheta, dar purtînd pentru totdeauna mărcile oralității pe care o reprezintă prin excelență, căreia i se adaugă, cum am văzut în paginile precedente,

1. Vezi, în acest sens, și Mabel Lang, „Herodotus : Oral history with a difference”, *Proc. Amer. Philos. Soc.* 128, 1984, pp. 93-103 ; Oswyn Murray, „Herodotus and Oral History”, în Amelie Kuhrt și Heleen Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Achaemenid History*, II, *The Greek Sources*, Leiden, 1987, pp. 195-199 ; Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge, 1992, și *eadem*, *Herodotus in Context. Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*, Cambridge, 2000 ; Marco Dorati, *Le Storie di Erodoto : etnografia e racconto*, Pisa – Roma, 2000 ; Cathérine Darbo-Peschanski, „Juger sur paroles. Oralité et écriture chez Hérodote”, *L'Inactuel. Psychanalyse et Culture, Numéro sur L'Oral*, Paris, 2002, pp. 161-182.

un ansamblu de reprezentări ținând de aceeași viziune pe care o subsumam geografiei mitice a oikumenei; pe de altă parte, antonimul lor, tradiția, de această dată gândită și compusă în scris, în proză, de Hecataios și de logografii secolului al VI-lea. Descrierea în proză este instrumentul „modern”, inventat de secolul al VI-lea, pentru relatarea faptelor celor mai diverse – de la astronomie și matematică la descrierea sistematică a oikumenei și a neamurilor, grecești și barbare, care o populează – și pentru demonstrarea originii și implicațiilor acestor fapte.

Herodot adaugă – sau contrapune – acestei cunoașteri moștenite toate câte le aflase în peregrinările sale, întâmplări și explicații, la rîndul lor derivate din povestiri locale, grecești sau barbare – din tradiții păstrate de *logioi*, savanți, preoți, nobili sau alți depozitari ai memoriei colective¹ –, ori constituind observații proprii: cum spune el explicit, dobîndite prin *opsis*, *gnôme* sau *historie*². Acestei diversități a surselor îi corespunde practica de a prezenta mai multe variante ale aceleiași întâmplări sau explicații, uneori chiar judecate în sensul veridicității, ceea ce se traduce prin mai multe tipuri de discurs, marcate diferențiat în enunț³.

În funcție de demersul pe care îl adoptă în scrierea *Istoriilor*, de scopul final al anchetei sale, ca și de particularitățile tehnicilor narrative care subîntind textul și îi dau formă, Herodot sintetizează, corectează, ignoră sau rezumă aceste patru componente – tradiții locale, elemente descinzînd din ciclul epic sau din conglomerate similare, descrieri ale predecesorilor și întâmplări aflate prin cercetare personală – povestind minunatele fapte, isprăvi, moravuri sau monumente văzute de el sau despre care i-au istorisit alții într-o confruntare permanentă cu cunoașterea comună a grecilor, pe care are orgoliul vizibil de a o îmbogăți sau măcar de a o corecta.

-
1. Gregory Nagy, „Herodotus the *logios*”, în D. Boedeker (ed.), „Herodotus and the Invention of History”, *Arethusa* 20, 1987, pp. 175-184.
 2. Hdt. 2.99.1
 3. Cathérine Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodoteenne*, Paris, 1987; Thomas, *Herodotus in Context...*, op. cit., pp. 168-212. – O mențiune specială e necesară pentru lucrări care pornesc de la premisa conform căreia Herodot inventează sau deformează masiv „informațiile” pe care le invocă: vezi, de exemplu, Detlev Fehling, *Die Quellengabe bei Herodot*, Berlin, 1971, trad. engl. „Herodotus and his ‘Sources’: Citation, Invention and Narrative Art”, *Arca* 21, 1989. Scepticismul excesiv al acestor analize e contrazis însă de studii cum este cel al lui Carolyn Dewald, „Narrative surface and auctorial voice in Herodotus's Histories”, *Arethusa* 20, 1987, pp. 147-170; autoarea numără nu mai puțin de 1.086 de exemple de intervenție auctorială ca martor, cercetător etc., care *păstrează urma luptei lui Herodot cu informații problematice*. Mărcile enunțului propriu sînt verbele *am văzut*, *am auzit*, *spun*, *scriu*, pentru a introduce informațiile sau concluziile de care e sigur, și *dokeo*, *mi se pare*, pentru opinia fermă contrazicînd o informație primită de la alții, cf. 4.96.

Rezultatul final al acestui demers, deopotrivă de cercetare și de producere a textului, sînt *Istoriile*, așa cum le putem citi azi. Nu-mi propun, evident, să examinez opera lui Herodot în întregul ei, care face obiectul a nenumărate cercetări și sinteze¹, ci doar să relev acele elemente de conținut, de stil și de concepție pertinente pentru o interpretare cît mai exactă a capitolelor din cartea a 4-a referitoare la geți.

2. Moșteniri din tradiția comună²

Cum am văzut, cu mult înaintea lui Herodot, grecii știau că lumea aflată dincolo de hotarele încă fluide ale elenității e populată de neamuri diferite de al lor, vorbind alte limbi și avînd obiceiuri diferite. Așa cum am arătat deja, aceste cunoștințe erau proiectate într-un ansamblu ținînd de geografia mitică a oikumenei și subsumate unei viziuni elenocentrice la care Herodot, departe de a renunța, se referă frecvent. Acestor tradiții, generațiile care îl preced imediat pe istoricul din Halicarnas le adaugă operele descriptive și raționalizatoare ale logografilor, dar și itinerare poetice – chiar dacă uneori redactate în proză – care adună și sistematizează, în stilul nou al acelor *sungrapheis* ale logografilor, multiplele tradiții epice despre centrul și marginile lumii. La o lectură atentă, cele patru capitole getice se vădesc a reuni într-un text cursiv toate componentele anchetei herodoteene: elemente care țin de tradiția anterioară orală și de ceea ce am numit, pe urmele lui François Hartog – care le reunește sub eticheta de *savoir commun* –, cunoașterea sau tradiția comună, derivată din poveștile despre ei înșiși, despre ceilalți, despre trecutul îndepărtat sau mai apropiat, care le erau familiare grecilor în vremea lui Herodot, ca și din informații culese din scrierile logografilor, care intraseră în circuitul cunoașterii prin lecturi, citări, prelucrări și conferințe mai mult sau mai puțin savante. Acest fond comun de cunoaștere este

-
1. O bibliografie completă a studiilor consacrate operei lui Herodot nu-și poate găsi locul aici din pricina amplitudinii subiectului. Amintesc doar cîteva lucrări fundamentale relativ recente, pornind de la care cititorul interesat poate merge el însuși mai departe. Dionisie M. Pippidi, „Sur la Philosophie de l’Histoire chez Hérodote”, EIRENE, *Studia Graeca et Latina*, 1, 1960, pp. 75-92; Arnaldo Momigliano, „The Place of Herodotus in the History of Historiography”, în *Studies in Historiography*, Londra, 1966, pp. 127-142; Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Atlanta, 1966; Seth Bernadete, *Herodotean Inquiries*, Haga, 1969; John Gould, *Herodotus*, Londra, 1989; Hartog, *Le miroir d’Hérodote...*, op. cit.; Donald Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, *Phoenix Suppl.*, vol. 23, Toronto, 1989.
 2. Am încercat să schițez demersul analitic pe care îl dezvolt aici într-un studiu anterior: Zoe Petre, „Les Gètes chez Hérodote”, *AUB-ist.*, 33, 1984, pp. 17-25.

referentul lui Herodot, fundalul la care se raportează acesta și pe care îl confirmă sau îl corectează, de multe ori chiar îl contrazice, în funcție de observațiile proprii, de răspunsurile la întrebările pe care el însuși le-a pus diferiților interlocutori, identificați în text sau anonimi, exprimând opinii personale și concluzii care îi aparțin doar lui, la fel cum îi aparține și țesătura narativă în urzeala căreia, la un moment dat, își fac apariția geții.

E clar că, pentru Herodot, ținuturile danubiene sînt limita septentrională a lumii care poate fi explorată. Am mai evocat pasajul din cartea a 5-a a *Istoriilor* care comentează povestea tracilor despre Țara Albinelor, afirmînd că *nimeni nu poate spune cu certitudine ce anume se află la nord de ținuturile tracilor și ce fel de oameni obișnuiesc să trăiască acolo. E probabil că, dincolo de Istru, se întinde un pustiu, eremos, fără hotar, apeiros*¹. Or, *apeiron*, nedeterminatul, este, ca și în cosmogonia lui Anaximandru, un loc al haosului primordial, iar *eremos*, *pustiul*, desemnează sistematic în *Istorie* teritoriile de dincolo de hotarele lumii, fie ele la răsărit de India, la nord de Sciția și de țara Neurilor sau la sud de granița Libiei².

Scopul lui Herodot cînd concepe și scrie *Istoriile* este însă diferit de cel al tradiției epice – al cărei moștenitor este totuși, atunci cînd anunță că va consemna *klea andron*, faptele ilustre ale vitejilor ; acest scop este însă și de alt rang decît cel al lui Hecataios. Herodot nu-și propune doar să descrie lumea cunoscută sau să scruteze trecutul cetățîilor Greciei pentru a înlocui vechile mituri cu o narațiune rațională și credibilă care să explice miraculosul cînd nu-l poate oculta. Logica lui Hecataios este doar una dintre presupuzițiile demersului lui Herodot, care e cu adevărat un demers propriu cunoașterii istorice în sensul ei cel mai deplin.

Herodot identifică o problemă istorică, o întrebare majoră căreia doar scrutarea trecutului îi poate oferi un răspuns, și anume aceea a cauzelor conflictului dintre greci și perși³, și își scrie opera pentru a da seamă de înlănțuirea de evenimente care au condus către acest conflict și, implicit, au contribuit la deznodămîntul acestuia. O dată ce formulează ipoteza de bază a operei sale, și anume că originile conflictului trebuie căutate în expansiunea persană către Mediterana – aceasta e teza sa principală, de vreme ce declară că începutul conflictului îl reprezintă cucerirea Lidiei lui Croisos de către Cyrus⁴ –, el se consideră dator să refacă pas cu pas etapele acestei expansiuni, și așa ajunge să urmărească oastea lui Dareios în ținuturile pontice și dincolo de ele, în stepa sciților.

1. Hdt. 5.9.

2. Hdt. 3.98, 4.17, 4.185 ; vezi Romm, *The Edges of the Earth...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

3. Immerwahr, *op. cit.*, pp. 5-12 și *passim*.

4. Hdt. 1.1-7.

Nu voi relua întreaga dezbateră din istoriografia recentă cu privire la semnificațiile războiului cu sciții în viziunea lui Herodot. Esențialul a fost amplu și subtil argumentat în cartea lui François Hartog, *Oglinda lui Herodot*¹, care dovedește că, pentru istoricul din Halicarnas, sciții și biruința lor sînt, în lumea primordială a neamurilor barbare și nomade, o reprezentare răsturnată ca în oglindă și un corespondent, în universul non-grec, al victoriei corăbiilor ateniene la Salamina și mai departe. Interesează doar să subliniem că, incitat tocmai de acest paradox al înfrîngerii celui mai mare imperiu, a celei mai numeroase armate a lumii într-un „non-război” purtat de cetele evanescente ale sciților nomazi, Herodot a călătorit pînă la Olbia și în împrejurimi, a cercetat cît de îndeaproape i-a fost cu putință neamurile scitice, obiceiurile și chiar legendele lor și a lăsat posterității cea mai amplă, mai documentată și mai interesantă monografie antică despre aceste neamuri iraniene de călăreți și războinici.

Pe acest parcurs care ajunge, în cartea a 4-a, să reconstituie drumul Marelui Rege dincolo de nordul Greciei, către stepele scitice, perșii întîlnesc triburi și neamuri tracice, pe care Herodot le enumeră rapid, cu excepția unuia anume, geții, singurii care nu s-au supus de bună voie perșilor. În economia de ansamblu a unei opere care își propune să dea seamă de ascensiunea și prăbușirea marelui Imperiu Persan, geții se înscriu într-o categorie esențială pentru arhitectura *Istoriilor*. Axa centrală a compoziției acestei narațiuni epice e reprezentată de victoria greacă, mai cu seamă ateniană, asupra Imperiului Ahemenid, așa încît încercările succesive, chiar dacă eșuate, de a opune rezistență acestei expansiuni constituie o serie aparte, culminînd cu marele eșec ionian al răscoalei din 500-494. În contrast, cele două mari izbînzi – a sciților în lumea barbară și a grecilor, mai precis încă, a ateniienilor în lumea cetățitorilor – devin cu atît mai importante, de vreme ce narațiunea poate discerne, examinînd genul proxim al tuturor cazurilor de rezistență contra expansiunii persane, în ce a constatat diferența specifică datorită căreia sciții pe de o parte, ateniienii pe de alta, au izbîndit acolo unde alții eșuaseră. Așa că, punînd laolaltă puținul care se știa înaintea lui despre acest neam al geților și ce aflase el însuși, confruntînd și cîntărind aceste fragmente de cunoaștere, Herodot le consacră o relatare istorico-etnografică, așa cum face

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.* Criticile pe care istoriografia conservatoare le-a adus acestei cărți se bazează pe falsă presupuziție că, pentru Hartog, *Istoriile* ar reprezenta o operă de ficțiune; cf. Walter K. Pritchett, *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam, 1993, mai ales pp. 191-225. Or, spre deosebire de autori ca Detlev Fehling, „Herodotus and his 'Sources'...”, *cit.*, care consideră din principiu că Herodot își inventează sursele și argumentele, vorbind despre *Istorie* ca despre o operă în ansamblul ei fictivă, Hartog nu neagă istoricitatea faptelor relatate, ci explică grila de selectare și inserția lor într-un discurs asupra relației dintre identitatea greacă și alteritățile barbare.

îndeobște când o cetate sau un neam mai puțin cunoscute își vădesc, într-un episod sau altul, importanța¹.

3. *Getai athanatizantes*

Prima frază a relatării despre victoria Marelui Rege la Istru a suscit interpretarea, mai mult decât seculară în istoriografia modernă, care postulează o relație cauzală directă și fermă între faptul istoric al rezistenței geților în fața armatei persane, pe de o parte, iar pe de altă parte, credințele și *ethos*-ul lor războinic. Herodot scrie, cum am văzut și mai sus, astfel: *prin de apikesthai epi ton Istron, protous haireei Getas tous athanatizontas, înainte de a ajunge la Istru, (Dareios) i-a învins mai întâi pe geții athanatizantes* (4.93.1). Marea majoritate a exegezelor moderne consideră că atât acest calificativ, cât și celelalte amănunte pe care Herodot le relatează cu privire la natura și credințele geților formează, dimpreună și cu epitetele *andreiotatoi* și *dikaiotatoi*, un bloc cauzal compact, pe care, cel puțin de la Pârvan încoace, îl glosează, îl amplifică sistematic, nu o dată îl exaltă cu un entuziasm aproape fără limite.

Or, așa cum o demonstrează lectura atentă a excursului getic, expresia *Getai athanatizantes* apare ca primă mențiune a geților (și va fi reluată identic în cartea 5, capitolul 4) pentru a-i lămuri din primul moment pe cititorii *Istoriilor* despre cine anume e vorba. Ipoteza propusă încă de Linforth, în studiul său fundamental, și anume că ne aflăm în fața unui epitet formular², e singura care dă seamă de structura sintactică a pasajului consacrat geților. Această primă calificare a geților prin apozitia *athanatizantes* nu este o explicație cauzală pentru evenimentul relatat, ci un determinativ menit să precizeze identitatea neamului getic, altminteri mai degrabă necunoscut grecilor, și care apare în text pentru a răspunde orizontului de așteptare al cititorului: nu pentru a explica, ci pentru a fi explicat.

Dificultatea traducerii acestui termen derivă, cum spuneam și mai sus, din faptul că noi îl citim pentru prima dată în acest text al lui Herodot, în vreme ce textele posterioare îl folosesc adesea, ca și Herodot însuși, în legătură cu geții³ –

1. Cf. 1.56-58 despre originile grecilor, 1.93-94 despre lidieni și etrusci, 1.131-140 despre perși ș.a.m.d. Lista completă a excursurilor etnografice poate fi găsită la Immerwahr, *op. cit.*, p. 318; vezi și pp. 342-343, despre structura cărții a 4-a (4.15-82, *logos* etnografic despre sciți; 4.83-98, descrierea expediției lui Dareios de la Susa la Dunăre, inclusiv, la 4.93, ciocnirea cu geții, cu *logos*-ul etnografic despre geți inserat în capitolele 4.94-96).
2. Linforth, „OI ATHANATIZONTES”, *cit.*, p. 27.
3. Pl. *Charm.* 156 e (vezi mai pe larg, *infra*, pp. 127-170), cf. Stob. 4.37.23 și Clem. *Strom.* 1.15.68; Diod. 1.94.2, Arr. *Anab.* 1.3.2; Luk. *Deorum Concilium* 9.6.2; *idem*, *Scyth.* 1.17.

sau cu cele două neamuri înrudite cu ei, terizii și crobyzii, amintiți în pasajul atașat de lexicografi fragmentului despre Zalmoxis din *Barbarika nomima* a lui Hellanicos, *athanatizousi de kai Terizoi kai Krobusoi*, la care m-am referit în capitolul precedent¹. Termenul mai apare în contexte filozofice, mai ales platonice sau stoice², în relație cu tema palingenezei, precum și în texte cu caracter istoric sau comemorativ în care *pheme*, *renumele*, *faima*, este chemată să confere nemurire personajelor sau eroilor narațiunii³. Deosebirea cea mai importantă dintre acest grup de texte și expresia *Getai athanatizontes* constă în aceea că, în textele filozofice sau istorice, este menționat de fiecare dată un agent care atrage după sine, conferă nemurirea: *faima*, *memoria*, *istoria* – sau, în cazul Semiramidei, *asirienii*; în relatarea preluată de Diodor de la Ctesias, acesta scrie că asirienii *apathanatizontas ten Semiramiden*, *au făcut-o nemuritoare, au divinizat-o pe Semiramida*⁴, în vreme ce, în cazul geților, ei își conferă lor înșile nemurirea, fără ca textul să vorbească de vreun instrument anume al acestei prefaceri.

Cum a demonstrat-o extrem de pertinent Linforth, verbul *athanatizo* este așadar factitiv și înseamnă nu *a (se) crede nemuritor*, ci *a (se) face nemuritor*, *a conferi cuiva nemurirea*, respectiv *a practica rituri prin care devii, din muritor, nemuritor*. Importanți specialiști contemporani ai domeniului, ca Walter Burkert⁵, Mircea Eliade⁶ sau François Hartog⁷, recunosc că Linforth are dreptate să sublinieze acest sens factitiv al participiului *athanatizontes* și își dezvoltă în genere argumentele în conformitate cu înțelesul de *practicanți ai (riturilor de) nemurire* al cuvântului.

Linforth presupunea, cum am arătat deja, că în tradiția comună anterioară lui Herodot acest termen ar fi fost folosit la origine ca poreclă ironică pentru secta pitagoreică și că Herodot ar fi transferat această poreclă, cu tot cu ironia pe care o presupunea, asupra geților⁸. Am argumentat în capitolul precedent de ce nu cred că cele câteva perifraze citate de Linforth ar fi suficiente pentru a certifica circulația unei porecle ironice a pitagoreicilor înainte de Herodot

1. Hellanikos, *FgrHist* 4, F 73.

2. Theophr. *De Pietate*, fr. 2.12; Chrysip. *De Incompact. mundi*, F 620.11; Damasc. *In Phaed.* 1.177.2; Porph. *De Abst.* 2.5 etc.

3. Polyb. 6.54.2; Procop. *De Bellis* 8.10.8; cf. Diod. 4.7.4 (*doxa, opinia*); Ioan Chrys. *Fragm. in Prouerb., Scr. Eccl. Gr.*, vol. 64, p. 684 (*mneme, memoria*).

4. Ctes. *FgrHist* 688 F 1 b, 584, cf. Diod. 2.20.2.

5. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 120-166.

6. Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, p. 32.

7. François Hartog, „Salmoxis: le Pythagore des Gètes ou l'Autre Pythagore”, *cit.*, pp. 16-42; *idem*, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 164-197.

8. Linforth, „OI ATHANATIZONTES”, *cit.*

și aplicarea pentru prima dată a acestui calificativ geților în textul *Istoriilor*. Când vine vorba despre geți, la începutul capitolului 93 al cărții a 4-a, dar și în cartea a 5-a, Herodot îi califică imediat drept *athanatizantes*, iar în capitolul 4 al cărții a 5-a se referă la cele relatate scriind : *despre obiceiurile (nomoi) geților athanatizantes am vorbit mai sus*. El procedează așadar de fiecare dată la identificarea mai precisă a geților prin participiul *athanatizantes*.

În capitolul pe care l-am consacrat regelui Charnabon, am identificat subiectul dramei ca fiind rezumat de Hyginus în legenda despre Charnabon prefăcut de Demetra în constelația Ophiuchos și care, în cuvintele lui Hyginus, *a trăit atât de sălbatic, încât și-a dat sieși o moarte plină de bucurie, iucundussimam mortem*. Am presupus că această sfidătoare jubilație se regăsea în textul lui Sofocle datorită faptului că, poate, poetul aflase la un autor anterior o sugestie în sensul unei raportări singulare a geților la moarte. Dacă demonstrația mea e suficientă pentru a susține ipoteza că, încă în tradiția precursorilor lui Herodot, apozitia *athanatizantes* însoțea etnonimul *Getai* ca un fel de epitet formular ce consemna o relație oarecum enigmatică, dar constantă și definitorie, între geți și o viziune neobișnuită despre moarte, putem accepta că epitetul *athanatizantes* e utilizat și de Herodot drept calificativ standard al geților, în intenția ca, prin această referire la cunoașterea comună, să permită cititorului *Istoriilor* și să-i identifice pe geți, dar și să măsoare noutatea explicării acestui apelativ.

Într-adevăr, explicarea înțelesului acestui epitet formular este revendicată de Herodot ca fiind propria sa contribuție. La începutul capitolului 95, reluând enunțul din primele cuvinte despre geți, el cercetează ce-ar putea însemna termenul și scrie : *athanatizantes de hoi Getai tonde ton tropon, iată în ce fel dobîndesc geții nemurirea*, după care oferă două explicații divergente : una legată de sacrificiile pentru zeul get Salmoxis, narată în stil direct, așa cum face de obicei atunci când consideră că relatarea sa e veridică, cealaltă – povestea despre sclavul get Salmoxis, introdusă prin cuvintele *hos de ego punthanomai, dar iată ce am aflat eu*. Urmează povestirea despre Salmoxis sclav al lui Pitagora, care este redată în stil indirect, istoricul proclamînd noutatea informației culese de el, dar luînd distanță față de substanța acesteia. Herodot încheie acest excurs cu opinia că, fie divinitate locală, fie om, Salmoxis a existat cu mult înainte de Pitagora, după care se întoarce la descrierea expediției lui Dareios. Când îi pomenește din nou pe geți, în cartea a 5-a, îi identifică iarăși prin epitetul formular *athanatizantes*, amintind că a explicat personal, *eiretai moi*, sensul acestuia, și continuă descriind alt neam tracic cu obiceiuri aparte – trausii și ciudatele lor uzanțe funerare.

Mă grăbesc să adaug că relația dintre acest participiu – denotînd practici care aveau o anume legătură, destul de vag definită, cu nemurirea – și mediile pitagoreice nu are de ce să fie exclusă, ci dimpotrivă. Învățăturile lui Pitagora au șocat imaginarul comun al secolului al VI-lea mai ales prin doctrina despre suflet și prin acumularea de personaje și practici ascetice bizare, dar a căror apartenență la sfera revelațiilor despre viață și moarte este flagrantă. Denumirea *hoi athanatizantes* poate foarte bine să fi circulat în ambele sensuri între autohtonii înregistrați de etnografia pontică și primele relatări despre sectele pitagoreice, cărora tradiția le atribuie numeroase legături cu spațiul Pontului Euxin¹. În marginea episodului despre inițierile lui Zalmoxis, pentru care referirea la Pitagora este explicită, Herodot adaugă, citînd epitetul formular tradițional al geților, o sugestie de similitudine, la fel de puternică și dacă presupunem că transferul acestui epitet se va fi făcut inițial mai degrabă de la geți spre pitagoreici decît invers.

Formal, textul capitolelor getice se construiește pe două planuri distincte : cel al evenimentului – exprimat prin verbele la aorist, specifice narațiunii care istorisește ce s-a întîmplat – și prezentul continuu al verbelor referitoare la credințe și obiceiuri². Verbele la trecut apar în capitolul 93, cînd e vorba de confruntarea cu perșii, cedează locul verbelor la prezent cînd e vorba de caracteristicile specifice sau de sacrificiile geților, pentru a reveni în capitolul 95, unde, pentru a explica uzanțele geților printr-o poveste cu personaje – Pitagora, Zalmoxis, geții din jurul acestuia – și cu peripeții – robia și eliberarea, întoarcerea în locurile de baștină și așa mai departe –, Herodot părăsește din nou relatarea atemporală, marcată de utilizarea unui prezent pe care îl citim drept prezent continuu, și ne povestește, în stil indirect, cu verbe la trecut, ce anume spun grecii din Hellespont despre isprăvile acestui personaj.

La prima sa ocurență, *athanatizantes* apare, cum arătăm, ca o paranteză de identificare mai precisă – *geții, anume aceia care sînt cunoscuți ca athanatizantes, practicînd rituri de nemurire* – în beneficiul cititorului grec, care știa că există un neam al geților *athanatizantes* și află acum că aceștia, și nu alții, s-au războit cu Dareios în drum spre stepele scitice. Această paranteză – exterioară narațiunii propriu-zise despre rezistența și înfrîngerea geților – se leagă de fraza de început a capitolului următor, care reia tema practicilor de nemurire pentru a o explica.

De bună seamă, lectura consecutivă, legată, a textului din capitolul 93 nu e interzisă cu totul, de vreme ce măcar un autor antic, împăratul Iulian Apostata, o practică, stabilind o relație cauzală între bravura geților și credința lor în

1. Vezi *infra*, pp. 148-155.

2. Vezi și Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier...*, *op. cit.*, p. 134.

nemurire¹. Dar această lectură, ca și marea majoritate a celor moderne, este o lectură de postdicție, care adaugă sensului textelor lui Herodot pe cele acumulate în jurul acestui pasaj de posteritatea sa, și de aceea nu are cum să nu fie influențată de stereotipurile numeroaselor reinterprețări și parafrazări pe care textul pasajelor getice din *Istoriile* lui Herodot le suportă începând chiar din anii imediat următori publicării lor. Cum am mai spus, textul lui Herodot nu interzice cu totul o interpretare *sub specie causalitatis*, dar nici nu o impune. El procedează aluziv, sugerînd nu atît că presupune, ci mai degrabă că nu ar exclude cu totul eventuale legături ca de la efect la cauză, dar păstrează mereu o fluiditate a argumentelor și o mare doză de incertitudine, deopotrivă în legătură cu riturile getice de nemurire și cu raportul dintre aceste rituri, inițierile atribuite lui Zalmoxis (despre natura căruia nu vrea și nu poate spune nimic foarte precis) și prezența geților în eveniment – rezistența lor, eroică, dar inutilă, împotriva oștirii Marelui Rege.

4. *Andreiotatoi kai dikaiotatoi*

Împotrivirea geților este consemnată și în excelența ei, care îi singularizează în raport cu toți ceilalți traci, supuși fără luptă, *amacheti*, dar și în zădărnicia ei, izvorită din nechibzuință (*pros agnomosunen*), din pricina căreia rezistența lor se prefăce imediat în robie : *autika edouleusan*. Singularitatea înfruntării Marelui Rege, manifestă în planul evenimentelor campaniei lui Dareios, justifică excursul despre obiceiurile geților în economia *Istoriilor*, fără însă a afirma explicit o legătură cauzală precisă între cele două niveluri, ci doar sugerînd prin juxtapunere paralelismul dintre cele două planuri, istoric și antropologic, în măsura în care, în ambele, geții sînt altfel decît celelalte neamuri trace.

Unici prin rezistența în planul evenimentelor, ei sînt singulari și prin practicile de nemurire, și prin felul lor de a fi, *andreiotatoi kai dikaiotatoi*, *cei*

1. Iul. *Caes.* 22, îi atribuie împăratului Traian o versiune care reelaborează textul lui Herodot – sau poate al lui Hellanicos – într-o manieră interesantă, dar în chip evident dependentă de vechii *topoi* referitori la Zalmoxis și la învățăturile sale, pe care neopitagoreicii, atît de intens frecvențați de eruditul Apostat, îi vehiculau de multă vreme : *Geții sînt machimotatoi, extrem de războinici, nu doar din pricina curajului lor fizic, andreia somatos, ci și fiindcă îi convinsese veneratul Zalmoxis. Căci ei consideră că nu mor, ci doar se mută, metoikizesthai, altundeva, drept care merg mai bucuroși la luptă decît ar pleca într-o călătorie, apodemia*. Textul lui Iulian nu derivă direct de la autorii din epoca greacă clasică : geții și inițiatorul lor Zalmoxis reprezintă un *topos* și în a doua sofistică, și în literatura pitagoreică tîrzie, așa cum o demonstrează Dan Dana, *Zalmoxis...*, cit. ; cf. și Dan Dana și Ligia Rusu, *Zalmoxis*, „Addenda to FHD”, *Thraco-Dacica* 21, 2000 – vezi și *infra*, pp. 362-382.

mai viteji și mai drepti dintre traci. Sintactic, această dublă determinare este o paranteză care nu se leagă prin nici o conjuncție de fraza despre luptele cu perșii; introdusă printr-un gerunziu, *eontes*, în apozitie la fraza principală, *fiind ei cei mai viteji și mai drepti*, unde genitivul partitiv *Threikon*, *dintre traci*, are dubla funcție de a determina, indirect, apartenența geților la marea familie a tracilor, și direct, de a-i deosebi prin excelență, tot așa cum îi deosebise prin acțiune și cum îi va deosebi prin *nomoi*, prin cutume, de toate celelalte neamuri tracice înrudite.

Fără a afirma explicit că restul tracilor n-ar fi fost viteji sau drepti, Herodot spune că, față de aceștia, geții sînt *cei mai viteji și cei mai drepti*, invers decît făcuse în relatarea evenimentelor. Atunci, în cea dintîi frază a pasajului, el îi compara pentru prima dată pe geți – care s-au opus, e drept, fără succes, perșilor – cu ceilalți traci, pe care li-i opune direct, menționînd că *toți tracii s-au supus perșilor amacheti, fără luptă*. Din nou, structura capitoului 93, care juxtapune opoziția *geți – ceilalți traci* în planul războiului și scurta referire la calitățile paradigmatiche ale geților în comparație cu ceilalți traci, nu ne interzice, dar nici nu ne impune să citim neapărat faptul istoric al rezistenței getice ca determinat strict cauzal de caracteristica lor generică și perenă, exprimată prin superlativele atît de des citate de istoricii români (și, vai, nu numai de istorici). Herodot s-a despărțit de tradiția anterioară, evocată prin calificativul *athanatizontes*, pentru a nara evenimentele; el se întoarce la tradiție, enunțînd calitățile atribuite geților. Putem citi acest recurs la tradiție deopotrivă ca pe un mod de atestare a propriei familiarități cu subiectul și ca pe un efort de a contrabalansa ironia inseparabilă de aprecierea pentru rezistența getică, admirabilă în sine, dar izvorîtă din nesăbuiță și avînd drept urmare imediata înrobire a întregului neam, chiar dacă acesta e, cum se știe, *andreiotaton kai dikaiotaton*.

Relația dintre împotrivirea singulară în fața expansiunii și caracterizarea generică a neamului getic este oricum mai puternică în ceea ce privește primul calificativ, *andreiotatoi*, denotînd o bravură aparte, însă pare mai degrabă nepotrivită cînd e vorba de celălalt termen care îi califică, *dikaiotatoi*, ce nu are, cum voi argumenta imediat, nici o legătură cu sfera războiului.

Dimpotrivă *andreios*, cu superlativul *andreiotatos*, e un adjectiv direct legat de această sferă. El derivă de la substantivul masculin *aner*, bărbat, prin excelență în calitatea sa definitorie de războinic (ca și latinescul *uir*). Pentru Herodot, această calitate se manifestă cu precădere în cazul unei bravuri neobișnuite și oarecum surprinzătoare, cîtă vreme denotă cel mai adesea curajul de a înfrunta cu prea puțini sorți de izbîndă un dușman sau o adversitate de o forță cu totul disproporționată. Pe parcursul *Istoriilor*, el califică drept *andreiotatoi* diferite persoane sau popoare angajate într-o luptă inegală: astfel, Hegesistratos din Eleia, prizonier la Sparta, este înlănțuit într-o carceră și, printr-un gest disperat, își amputează el însuși piciorul pentru a se smulge din lanțuri: *andreiotaton*

ergon, exclamă Herodot, *mult prea vitejească faptă*¹. Sau lidienii care i se împotrivesc lui Cyrus cel Mare – la fel de zadarnic ca geții care i se opun lui Dareios –, *fiindcă nu se afla atunci în întreaga Asie un neam mai viteaz, andrioteron, și mai năvalnic în luptă, alkimoteron*².

Contrastul între supunerea fără luptă și rezistența fără speranță organizează un pasaj deosebit de important al *Istoriilor*, cel referitor la cuceririle faraonului Sesostris. Acest personaj fictiv – nu a existat nici un faraon cu un astfel de nume și cu victoriile pe care i le atribuie Herodot – este extrem de interesant, fiindcă i se atribuie în narațiune și cuceriri (inclusiv în Tracia și Balcani) care prefigurează expansiunea ahemenidă, și biruința asupra sciților, adică o izbândă simetrică și inversă față de eșecul lui Dareios³. Or, ne spune Herodot, acest biruitor de profesie înălța stele comemorative pe locul fiecărei victorii, fie asupra celor care i se împotrivesc cu bărbăție, *andrioi*, fie asupra celor care i se supuseseră *amacheti kai eupeteos, fără luptă și de bună voie*. Pentru a comemora aceste victorii fără bătălie, faraonul pune să se graveze pe stele – pe care Herodot spune că le-a văzut personal – imaginea *părților rușinoase femeiești, aidoia gunaikos, vrînd astfel să arate că aceștia fuseseră nevolnici, analkides*⁴.

Opusă unei feminități literale în reprezentarea simbolică a supunerii, bărbăția celor înfrinți în luptă de Sesostris se confirmă prin act și nu e infirmată – dimpotrivă – de lipsa de succes sau de finalitate a acestuia. E nevoie de *andreia* pentru a înfrunta un adversar prea puternic, iar disproporția de forțe nu este o scuză pentru supunerea fără luptă. Succesul depinde însă în egală măsură de bravură și de buna judecată și chibzuință. Paradigma eșecului este, pentru Herodot, răscoala ionienilor, care dau dovadă de *agnomosune, nesăbuiță, inconștiență*, refuzînd sprijinul secret pe care li-l ofereau grecii de la curtea lui Dareios, precum și unitatea pentru care pleda Hecataios. Pe de altă parte, ei vădesc și nevolnicie în luptă: Herodot istorisește cu delicii – și cu un umor remarcabil – cum, în loc să se pregătească pentru marea înfruntare, ionienii leneveau la umbră, departe de corăbii, și tot el pune în circulație o poveste, după toate probabilitățile născocită, potrivit căreia sciții ar fi încercat să-i convingă fără succes pe ionieni să distrugă podul de vase pe care trecuseră armatele Marelui Rege în drum spre ținuturile nord-pontice, pentru a le tăia astfel orice

1. Hdt. 9.37-38.

2. Hdt. 1.79.

3. Ipoteza conform căreia Sesostris ar fi un mit istoric compensator creat de savanții egipteni, umiliți de faptul că Egiptul fusese îngenuncheat de Cambyses și de Dareios, este foarte convingător argumentată de Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, cit. ; vezi și O.K. Armayor, „Sesostris and Herodotus’ Autopsy of Thrace, Colchis, inland Asia Minor, and the Levant”, *HSCP* 84, 1980, pp. 51-74 ; C. Obsomer, *Les campagnes de Sesostris dans Hérodote*, Bruxelles, 1989.

4. Hdt. 2.106.

retragere posibilă. Ionienii, susține Herodot, ar fi refuzat să-l trădeze pe Dareios în 513, pentru ca, după abia 12 ani, să se răscoale și să fie zdrobiți de perși. Iată cum ar fi comentat sciții acest refuz : *Atîta vreme cît sînt liberi, nu se află pe lume oameni mai leneși și mai lipsiți de bărbăție, phaulotatoi kai anandrotatoi (decît ionienii), așa că, o dată supuși, devin niște sclavi care își iubesc stăpînul, andrapoda philodespota, defel doritori să scape din robie*¹.

Că Herodot a fost nedrept cu ionienii se știe cel puțin din vremea lui Plutarh. Că nedreptățirea lor e parte integrantă a unei construcții care dă măreție și sens gloriosului Imperiu Ahemenid și, prin contrast, prăbușirii acestuia este un fapt de necontestat. În opoziție cu sciții – dușmanul insesizabil și ubicuu care sfîrșește prin a-i absorbi pe perși în vidul stepelor pontice –, în contrast și cu atenienii – care izbutesc să-l atragă, să-l înșele și să-l zdrobească pe Xerxes în cîmpiile sărate și mișcătoare ale mării –, ionienii nu știu să-și organizeze nici rezistența, nici obediența.

Andreiotatoi, geții se deosebesc radical de ionieni prin curajul de a înfrunta un adversar cu mult mai puternic, dar se aseamănă cu aceștia prin *agnomosune*, prin nesăbuința care îi împiedică să-și folosească eficient energia războinică. Sciții, cu iscusita lor ubicuitate, reușesc să transforme dezavantajele generate de nomadism – absența de teritoriu în sensul unei *chora*, absența de organizare în sensul unei *polis* – în superioritate tactică ; atenienii, care își apără neclintit – dar într-un mod nou și ingenios, de pe mare – și teritoriul, și cetatea, reușesc să depășească prin iscusință și curaj handicapul de a fi o cetate confruntată cu un imens imperiu². Înrușiți cu ionienii în privința miturilor, atenienii se opun radical acestora în istorie. Barbari ca sciții, dar lipsiți de *gnome*, geții reprezintă un termen mediu și între atenieni și ionieni, și între atenieni și sciți, regăsind, în planul evenimentului, statutul de teritoriu-trecătoare și de hotar între două lumi care le era propriu în mit.

Dar ce vrea să spună, în tot acest context, superlativul *dikaiotatoi*? Cum observăm în treacăt ceva mai sus, *dikaios* și derivatele lui aparțin unei sfere străine de cea a războiului. În termenii lui Adkins³, care a sistematizat cu mare rigoare propozițiile etice implicite în literatura greacă arhaică și clasică, *andreia* aparține sferei agonistice, fiind prin excelență o calitate competitivă, în vreme ce *dikaiosune* face parte din seria virtuților de cooperare, diferită și, la limită,

1. Hdt. 4.136 ; cf. Plut. *Apophtegm. Bas., Idanthyrsos*.

2. Construcția temelor victoriei ateniene în *Perșii* lui Eschil se bazează pe aceeași răsturnare a dezavantajelor care devin garanții ale superiorității ; vezi Petre, „Aurul în *Perșii*” și „Eschil, Salamina și *Epigramele de la Marathon*”, în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 204-230.

3. Arthur William Hope Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960.

subordonată și contrară unei morale a competiției. Evenimentele ce recompun expansiunea și prăbușirea Imperiului Persan pot evidenția vitejia geților, dar nu au nimic de-a face cu respectul lor față de *dike*, de dreptate.

E adevărat că, în seria canonică a virtuților civice, așa cum este ea reiterată de lirica arhaică greacă, pentru a fi ulterior reexaminată de sofști, de Socrate și de Platon¹, revin patru virtuți cardinale – *andreia*, *dikaosune*, *sophrosune* și *phronesis* (*bărbăția*, *simțul dreptății*, *cumpănirea* și *rațiunea*) – și că ne-am putea gândi că Herodot, care le-a negat geților măsura și *gnome*, constată că ei dețin totuși în cel mai înalt grad celelalte două virtuți, *andreia* și *dikaosune*. Modul în care introduce el în text, ca apozitie la evenimentele narate, cele două superlative trimite oricum la un *topos*, la un loc comun, în care cele două calități, deosebite ca natură, sînt reunite în virtutea unei asocieri recurente și aproape stereotipe.

Or, în tradiția epică asupra căreia am insistat în capitolul precedent, excesul de bravură și „excesul” de *dikaosune* sînt considerate specifice neamurilor mai mult sau mai puțin fabuloase de la marginea oikumenei. Încă în epopeea homerică, aceste ținuturi sînt locuite de neamuri *anchimacheis*, care își înfruntă dușmanii de aproape, în luptă dreaptă². Acest adjectiv înscrie poveștile despre neamurile de la hotarul de nord al lumii cunoscute într-o vastă rețea de reprezentări legate de *ethos*-ul războiului și bazate pe opoziția între lupta fățișă, în plină zi și corp la corp, în contrast cu ambuscada nocturnă sau cu lupta cu arcul, proprie doar celor care nu îndrăznesc să se expună și-și lovesc adversarul de departe, pe furiș, cu o iscusință lașă și nedemnă de un adevărat războinic³. Desigur, curajul războinicului care își înfruntă dușmanul devine, în reprezentările grecești, parte integrantă a civismului său, cum va proclama poetul spartan Tyrtaios, dar nu e mai puțin adevărat că războiul poate aluneca foarte ușor dincolo de limitele

1. Vezi *infra*, pp. 140-143, 146-147.

2. *Il.* 13.5; *Hes. Sc.* 25 = *EM*, s.v. *anchimachos*, 14.53; cf. mențiunea tîrzie a lui Philostorg. *Hist. Eccl.*, apud Phot. *Bibl.* 40, Jérôme Bidez (ed.), Leipzig, 1913, 7.6, despre papa Leontios, *moesian din cei care locuiesc lîngă Istru și pe care Homer îi numește anchimachoi* (= *Suda*, s.v. *Leontios*).

3. Imaginarul antic al războiului a făcut obiectul unor lucrări foarte importante, dintre care citez aici doar cîteva: Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969; Jean-Pierre Vernant (ed.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris – Haga, 1972; Pierre Vidal-Naquet, „Tradiția hoplitului atenian”, în *Vînătorul Negru...*, op. cit., pp. 144-176; Yvon Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, 1972; Pierre Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Paris, 1985; pentru o privire specială asupra *ethos*-ului războinic în *Iliada*, vezi Jean-Pierre Vernant, „La belle mort et le cadavre outragé”, în Bernard Gnoli și J.-P. Vernant (ed.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge – Paris, 1981, pp. 45-76; Annie Schnapp-Gourbeillon, *Lions, héros, masques*, Paris, 1981.

acceptabile pentru civilizația cetății, în zona războiului total, distructiv și neînfrînat pe care o reprezintă Ares în ipostaza lui de *mainomenos*, Ares mînat de nebunie.

La extremitățile lumii, acest pericol este și el extrem, iar grecii credeau că acolo pot fi întîlnite formele cele mai crude, mai violente și mai inumane de *furor bellicus* : scii care își scalpează dușmanii și-și fac potire din craniile lor, amazoane care își ard sînul cu fierul roșu șiucid orice bărbat le iese în cale, androfași care mîncîcă – asemenea căpcăunilor sau balaurilor – carne de om. Nu curajul, ci simțul dreptății, *dikaosune*, le lipsește acestor războinici excesivi.

Dar în același ținut al extremelor locuiesc și campioni absoluți ai dreptății, atît de preocupați să nu săvîrșească vreo *adikia*, să nu nedreptățească pe nimeni, încît se abțin chiar de la a ucide animale, hrînindu-se doar cu lapte sau roade culese din arborii sălbatici : ghindă, cireșe sălbaticе ori mere pădurețe, și aproape că renunță să trăiască, fiind numiți de aceea *abioi*, în sens literal *cei ce nu trăiesc*. Așa cum am arătat mai sus, acest epitet s-ar putea lega la origine de conglomeratul de reprezentări care amestecă povești despre ținuturi miraculoase și perfecte cu istorii despre lumea cealaltă, unde s-ar putea să „trăiască” doar cei ce nu trăiesc cu adevărat, *abioi*. Oricum, epitetul e explicat în genere prin ideea de refuz al tuturor plăcerilor lumești, cum ne relatează Strabon¹. Locuitori mai mult sau mai puțin umani ai unui ținut învecinîndu-se cu pustietăți sau cu tărîmuri de basm, precum acela al fericiților Hyperborei, ce se desfată în sărbători perpetue, ei își găsesc plăcerea întru asceză și sînt, invariabil, *dikaiotatoi*.

Cea mai cuprinzătoare antologie parvenită pînă la noi a acestor povești despre „bunii barbari” septentrionali ai Antichității, vecini cu cei mai sălbatici dintre antropofași, este bine cunoscutul pasaj din *Geografia* lui Strabon care rezumă considerațiile lui Poseidonios despre popoarele din aria balcano-danubiană și pontică. A supra lui Poseidonios, a izvoarelor și a viziunii sale despre originile civilizației voi reveni în detaliu într-un viitor capitol². Trebuie totuși să remarc încă de pe acum că izvoarele, citate sau sugerate de acest pasaj, formează în fapt un *continuum* care pornește de la epepeile homerice și trece, dincolo de epoca logografilor și a lui Herodot, prin operele școlii istoriografice din secolul al IV-lea, care au fondat reflexia antropologică a epocii elenistice, și apoi, de la Poseidonios și Strabon la Pomponius Mela, de aici la sofistii secolelor al II-lea și al III-lea d.Hr., la erudiții părinți constantinopolitani și la cronicarii bizantini, populînd un Septentrion imaginar al oikumenei pînă mult mai aproape de vremurile noastre decît ne dăm îndeobște seama.

Textul lui Strabon reia polemica lui Poseidonios cu criticii lui Homer, care pretindeau că poetul nu știa nimic despre sălbăcicia sciișilor, dar inventase în

1. Strab. 7.3.7, 7.3.9.

2. Vezi *infra*, pp. 208-248.

schimb niște neamuri deosebit de pure și de drepte, mîncători de lapte și/sau vegetarieni. Homer și Hesiod, Eschil și *Perseida* lui Choirilos, Ephoros și Chrysip stoicul sînt convocați de Poseidonios și, pe urmele lui, de Strabon în sprijinul concluziei – contestată, în focul polemicilor pe marginea textelor lui Homer, de către Eratosthenes și Apollodor – pe care o sintetizează astfel : *o tradiție comună, căreia îi dau crezare și autorii din vechime, și cei mai recentți, spune că, dintre nomazi, cei care locuiesc la cea mai mare depărtare de restul oamenilor se hrănesc cu lapte, sînt abioi – abstinenți, asceți – și foarte drepti, dikaiotatoi*¹. Că în acest text nu e vorba exclusiv de nomazii sciți ne-o dovedesc pasajele anterioare, care se referă la moesi, pe care Poseidonios îi considera identici cu *Musoi*, traci mysieni, pe care nu-i mai localizează însă în Asia Mică, ci la nord de Balcani și pe cursul Dunării de Jos, precum și faptul că, printre argumentele în favoarea existenței reale a acestor neamuri ascetice și foarte drepte, Strabon amintește explicit și tradițiile referitoare la geți.

În schimb, pentru Arrian, care reface istoria expedițiilor lui Alexandru cel Mare în Orient în vremea împăratului Hadrian, aceeași asociere de calificative, *andreiotatoi* și *dikaiotatoi*, reprezintă un loc comun despre sciții cu care se confruntă Alexandru². E clar că această formulă, devenită stereotipă poate chiar înainte ca Herodot s-o utilizeze cu privire la geți, era locul comun prin excelență care evoca neamurile barbare de la hotarele lumii într-o presupusă inocență originară.

Această tradiție nu este, de bună seamă, cea la care se referea Sofocle în construcția conflictului tragic dintre Charnabon și Triptolemos, ci opusul riguros al acesteia : personajul tragic al regelui get încălca cu bună știință normele ospitalității și sfida voința zeilor cu o nemăsură, *hubris*, care e antonimul Dreptății, *dike*. E verosimil să presupunem că Herodot, care ajunge la Atena abia către 455, nu cunoștea tragediile de debut ale lui Sofocle, la fel cum e de presupus că Sofocle nu a dramatizat pur și simplu un episod narat în izvoare care îl precedau, ci a dezvoltat liber, în cheie tragică, o informație sumară ce sugera posibila figură a regelui get ca exponent al unei false doctrine a nemuririi. Eschil nu numea în zadar sau din pură fantezie unul dintre fluviile imaginare ale acestor ținuturi septentrionale *Hubristes*.

După cum am mai spus, contrariile, opuse și pîrînd a se exclude reciproc în lumea bine rînduită a Greciei cetăților, își vădesc complementaritatea în aceste ținuturi de la hotarele oikumenei, care asociază, cum remarca și Poseidonios în textul citat de Strabon, excesul de puritate și excesul de cruzime. Sciții *eunomoi*, *cu legi bine alcătuite* (mai degrabă decît *cu pășuni frumoase*), care se hrănesc doar cu brînză din lapte de iapă, *hippake*, sînt pomeniți în tragedii deopotrivă cu

1. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3, cf. Il. 13.3-5.

2. Arr. *Anab.* 4.1.1.

sciții care își fac ștergar scalpându-și dușmanii. Aceeași venerabilă tradiție supraviețuiește pînă la sfîrșitul Antichității și dincolo de acesta, situînd în ținuturile Dunării inferioare și mai departe, în stepele din nordul Mării Negre, în vecinătatea Hyperboreilor, neamuri cu o identitate șovăielnică și polarizată – unele de o sălbăticie greu de imaginat, altele, dimpotrivă, atît de pure și de blînde, încît refuzau chiar să mănînce carnea animalelor domestice, pe care le creșteau doar pentru lapte. Așa cum avea să rezume un text patristic din secolul al VI-lea d.Hr., ținuturile de dincolo de gurile Dunării sînt populate de o diversitate de neamuri, dintre care unele *devorează sîni plini de lapte ai tinerelor mame, iar alții se abțin chiar și de la consumul de carne **nomime kai adiabletos**, legiuit și ireproșabil¹*. Varianta canibală a galactofagilor *dikaïotatoi* din epopee se învecinează astfel cu un vegetarianism radical și contestatar, al cărei opus complementar este. Și, pentru a nu lăsa cumva sciților privilegiul acestor aporii, Florus ne informează că moesii și tracii, aflați în conflict cu romanii în secolele II-I, dovedeau o cruzime fără egal, își mutilau prizonierii, spintecau pîntecele viitoarelor mame și aduceau ofrande sîngeroase zeilor lor², iar din colecția de etimologii compilată de Isidor din Sevilla aflăm că tracii *poartă acest nume din pricina cruzimii lor, căci îi jertfesc pe prizonieri și obișnuiesc să le bea sîngele din cranii, **humanum sanguinem in ossis capitum potare soliti essent***³.

Pentru a înțelege cît mai exact semnificația acestor calificări contradictorii, se cuvine să le reinserăm în contextul lor cultural de ansamblu, care este acela al reflecției incipiente, databilă încă din operele epice și didactice ale secolelor al VIII-lea și al VII-lea, pe tema justiției divine și umane în universul primelor cetăți. La Hesiod⁴, care e cel dintîi martor al acestei reflecții centrale în constituirea imaginarului politic al Greciei, *Dike*, personificarea divinizată a dreptății, este atributul distinctiv al suveranității benefice, cum este și marca semantică a vîrstei de aur. Această vîrstă mitologică în care Dike domnește în mod absolut formează însă un cuplu indestructibil cu vîrsta imaginară în care nemăsura, transgresiunea, *Hubris*, domină fără nici o îngrădire asupra lumii, în vreme ce lumea reală este locul anume unde cele două principii se înfruntă permanent, fără ca biruința unuia dintre ele să fie vreodată statornică.

Reprezentările ce dezvoltă acest cuplu de opoziții complementare, *dike/hubris*, presupun, implicit sau explicit, un orizont care le precedă. La Hesiod, un timp originar în care oamenii erau comensali ai zeilor, împărtășindu-se din hrana ce le asigura acestora nemurirea, neștiutori de propria lor condiție și deci aflați dincolo

1. [Kesarion] 2.10, PG 38, col. 985-986.

2. Florus 1.39.2-7; cf. 2.26.13.

3. Isidor Sev. *Etym.* 9.2.82.

4. Vernant, „Mitul hesiodic al vîrstelor”, în *Mit și gîndire...*, op. cit., pp. 31-74.

de bine și de rău, de *dike*, ca și de *hubris*, e curmat brutal de povestea inventării sacrificiului, ruptura definitivă care separă lumea zeilor de cea a oamenilor și timpul original al confuziei de timpul ce instituie distanța definitivă între zeii care primesc jertfa, oamenii care o săvârșesc și animalele care sînt jertfite¹.

Diviziunea și complementaritatea dintre *dike* și *hubris* este parte integrantă a acestei mari falii și pune capăt fericitei indistinții a vârstei de aur, numită și vârsta lui Cronos, prin excelență o epocă a nedefinirii, a non-delimitării, *apeiron*, și a ambivalenței. Asemenea domniei lui Cronos, care e în același timp un veac fericit al oamenilor comensali ai zeilor și, prin aceasta, nemuritori, dar și o perioadă în care nu există lege, de vreme ce, asemenea fiarelor, zeii își devorează propriii fii, veacul de aur este dincolo și de dreptate, și de transgresiune. El poate fi citit deopotrivă ca timp exemplar al unei omeniri ce ignoră nedreptatea și ca început primitiv al unei umanități încă prea aproape de lumea animală.

Atributele acestui veac primordial sînt distribuite de tradiție fie în timp, fie în spațiu. Dacă neamurile nomade ale antropofagilor se caracterizează prin absența de *dike* – asemenea peștilor și fiarelor, pe care nici o lege nu-i împiedică să-și devoreze semenii, asemenea și lui Cronos, care își înghite copiii cu totul –, alte seminții refuză sau ignoră carnea ca hrană – ignoră, în fapt, actul fondator al sacrificiului – și de aceea personifică în felul lor un alt exces, meritînd epitetul de *dikaiotatoi* ca semn al apartenenței la un orizont precultural, pe care și grecii l-ar fi cunoscut odinioară, dar pe care acum l-au depășit prin sacrificiul ordonator și, în ultimă instanță, prin *polis*.

Faptul că *se abțin și de la consumul de carne nomime kai adialeptos, legiuit și ireproșabil*, cum scrie falsul Kesarion, este semnul și esența acestei excepționale *dikaiosune*. Consumul *legiuit* de carne este, în lumea greacă, consumul de carne sacrificială, devenită hrană pentru oameni după ce aceștia, respectînd ritualul, au dat zeilor partea din animalul jertfit care li se cuvine; jertfa paradigmatică adusă Olimpianilor constă în sacrificarea unui animal domestic, de regulă a bouului de jug, urmată de împărțirea jertfei între oameni și zei, și apoi de distribuția în părți egale a cărnii comestibile între membrii comunității participanți în mod egal la ceremonie².

Studii numeroase și importante au evidențiat faptul că, fără a trimite numai-decît la o civilizație a culpei (cultura greacă e, măcar în esența ei, contrariul unei asemenea civilizații, fiind dominată, dimpotrivă, de obsesia a ceea ce se cuvine, *aidos*, a neuitării și a gloriei³), putem citi, în tradiția miturilor și chiar a ritualului

-
1. Detienne – Vernant (ed.), *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.*; Olivier Reverdin, Bernard Grange (ed.), „Le sacrifice dans l'Antiquité classique”, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XXVII, Vandoeuvres-Geneva, 1981.
 2. Marcel Detienne, „La cuisine de Pythagore”, *Archives de Sociologie de la Religion*, 29, 1970, pp. 135-150; Detienne – Vernant, *La cuisine du sacrifice...*, *op. cit.*
 3. Eric R. Dodds, *Grecii și iraționalul* (1951), trad. rom., București, 1992.

sacrificial, un sentiment de vinovăție pentru jertfirea brutală a animalelor atât de apropiate omului, de utile și de credincioase¹, adică tocmai ceea ce le face prețioase și deci susceptibile de a fi obiectul unei jertfe. În momentul în care, spre sfârșitul epocii arhaice, structurile antropologice ale religiei cetății sînt puse sub semnul întrebării, acest sentiment de vinovăție devine acut și se manifestă – între multe alte ipostaze, religioase, protofilozofice și politice – prin difuziunea credințelor și practicilor numite, cu o etichetă mai mult comodă decît suficientă, „orfico-pitagoreice”. E vorba, în esență, de credințe care se răspîndesc în marginea religiei și cultelor consacrate ale cetății, dar înglobînd o parte a reprezentărilor mai vechi legate de inițierile Demetrei și ale lui Bacchos, pe care la rîndu-i cetatea și le va integra propriului orizont politico-religios în cursul secolelor al VII-lea și al VI-lea². Ceea ce distinge însă inițierile orfice de alte *teletai*, rituri de inițiere absorbite de universul cetății, cum ar fi inițierile de la Eleusis, este faptul că orfismul – ca și predicția pitagoreică ce se dezvoltă în strînsă corelație cu aceste credințe – nu se referă la practici periodice alternînd cu viața cotidiană, ci angajează, măcar în principiu, insul într-un mod de viață aparte, riguros definit printr-o *diaita*, un regim de viață, un număr de reguli și tabuuri a căror practică statornică este obligatorie ca singura garanție a supraviețuirii fericite dincolo de moarte. Orfismul nu e doar o credință, este un mod de viață, *bios*, o asceză perpetuă și o sumă de practici cotidiene aparte, prefigurînd un model foarte îndepărtat al monahismului și al unei anachoreze itinerante. Automarginalizarea deliberată care îi rupe pe inițiații lui Orfeu, *Orpheotelestai*, de comunitatea civică și politică dezvoltă un mediu aparte, complex și labil, promotor al unei reflecții contestatate despre nemurire³ – tradițional rezervată zeilor și care e revendicată acum pentru sufletele muritorilor de rînd –, ca și despre consumul de carne, a cărei țintă este jertfa animală. Cum scrie, sintetic, Euripide, orficii îl au ca maestru pe Orfeu, venerază multe cărți sacre, celebrează rituri bachice și duc o viață de vegetarieni⁴.

Pentru a nu lăsa să planeze vreun dubiu în mintea cititorului, mă grăbesc să precizez că, indiferent de mult disputata chestiune a originilor acestui complex mistico-filozofic pe care îl numim orfism, fenomenul ca atare aparține integral culturii grecești, fiind una dintre cele mai importante manifestări ale crizei

-
1. Detienne – Vernant, *La cuisine du sacrifice...*, op. cit. ; Jean-Louis Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, 1986.
 2. William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Cambridge, 1935 ; Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley – Los Angeles, 1941 ; Louis Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955 ; Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977, trad. engl. *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, 1985, pp. 276-304.
 3. Werner Jäger, „The Greek Ideas of Immortality”, *HThR* 52, 1959, pp. 135-147.
 4. Eur. *Hipp.* 953-954.

arhaismului târziu. În căutarea unui nou veac de aur pentru cei inițiați, regulile orfice, ca și predicația primelor conventicule pitagoreice, recuză și culpabilizează sacrificiul animal și consumul de carne : tradiția vorbește despre un simulacru de bou din semințe aromate pe care Empedocle l-ar fi oferit drept jertfă pură¹. Acest refuz al consumului de carne animală nu are sens decît în interiorul reprezentărilor tradiționale despre vârsta de aur care premerge sacrificiilor și în care hrana împărțită de zei și de oameni le asigură acestora nemurirea, în contrast cu vârsta sacrificiului legiuit, care este și începutul mortalității ființei omenești, sortită să piară dacă nu ucide și nu consumă carnea animalului mort. Sacrificiul condensează acest ansamblu de reprezentări și devine ceremonia fondatoare a cetății, pentru care jertfirea animalului domestic este piatra unghiulară a solidarității civice.

În acest context, tradițiile despre popoarele pure de vegetarieni și galactofagi din marginea lumii se diversifică și se înmulțesc, accentuînd cuplul *dike/hubris* ca structură axiologică referențială și ajungînd o formă predilectă de legitimare a unui mod de viață, *bios*, care se definește prin opoziție față de modul de viață legiuit², uzanța comună a cetățitorilor, pentru a reconstitui prin inițieri o vîrstă de aur a nemuririi inocente, independentă de orice practică sacrificială. La hotarele lumii, neamuri barbare care nu cunosc (încă) civilizația ar fi practicat în mod natural vegetarianismul, care, pentru inițiații orfici, era o reîntoarcere deliberată în timpul originar al purității.

La Herodot, aceste structuri ale unei antro-po-geografii mitice se regăsesc într-o distribuție mult mai circumstanțiată decît în tradiția epică. Herodot populează hotarele septentrionale ale lumii cunoscute de greci cu neamurile cele mai „tinere”, în contrast cu sudul Mediteranei, unde, pe valea Nilului, trăiesc neamuri străvechi, în primul rînd egiptenii, în vreme ce în centru, în lumea greacă a cetățitorilor, se află termenul mediu al elenității. Aceste neamuri recente – nu atît în sensul că s-ar fi născut mai târziu, cît în acela că se găsesc mai aproape de timpurile originare ale civilizației – sînt chipuri contrastate ale unei umanități preculturale : sciții nomazi, imagine dublă a alterității³, se învecinează spre răsărit cu Androfagii, *agriotata ethea*, *semințiile cele mai sălbatice*, nomazi ca și sciții, dar canibali ca fiarele, care *nu cunosc nici un fel de dreptate și nici o lege, oricare ar fi aceasta*⁴. Tot înspre est se află și neamul Argippeenilor, care amintesc

-
1. Empedokles, DK 31 A 23 ; Vernant, *Originile gîndirii grecești*, op. cit. ; Detienne, „La cuisine de Pythagore”, cit., pp. 146-148.
 2. De unde și ostilitatea marcată la adresa predicatorilor itineranți ai inițierilor orfice ; aceasta poate fi descoperită chiar și la Platon (vezi e.g. *Resp.* 364 b – 365 a), care arată, altminteri, un pasionat interes pentru doctrinele despre nemurirea sufletului și vechii *teletai*.
 3. Hartog, *Le miroir d'Herodote...*, op. cit., pp. 207-218 și *passim*.
 4. Hdt. 4.105.

prin numele lor de hippemolgi lui Homer și de caii din stepa scitică (*argos* înseamnă *strălucit*, iar *hippeis* – *călăreți*), dar care se hrănesc exclusiv cu fructele unui cireș sălbatic, nu cunosc armele și *nici nu săvârșesc, nici nu suferă vreo nedreptate*, fiind un popor de *arbitri sacri*¹.

Situați la vest de sciți, între aceștia și lumea greacă, geții se caracterizează deopotrivă prin excelența războinică, absentă în ținuturile argippeenilor, și prin domnia absolută a dreptății pe care o denotă epitetul *dikaiotatoi*. Mai aproape de greci decât neamurile din stepa scitică, dar totodată locuind undeva la Dunăre (limita septentrională dincolo de care nu ar mai exista oameni, ci doar pustietăți sau albine), geții se află chiar la hotarul unde o justiție spontană se asociază cu o vitejie admirabilă în inocența ei necugetată.

Sensibilă la înlănțuirea evenimentelor, antropologia dezvoltată de Herodot redistribuie și precizează termenii unei tradiții al cărei principiu de organizare rămâne același: față de umanitatea completă a Greciei cetăților, unde se amestecă într-o justă proporție bine și rău, cald și frig, dreptate și nemăsură, bogăție și lipsuri, către marginile oikumenei se regăsesc în stare pură fie bogăția absolută – aurul sau mirodeniile în India –, fie înțelepciunea străveche și nelimitată, în Egipt, fie, în fine, canibalismul și nomadismul, dar și dreptatea spontană și absolută, în ținuturile aflate spre nord și nord-est.

Determinările pe care Hesiod le distribuia, în ciclul atemporal al mitului, între diferitele vârste ale umanității sînt organizate în spațiu de geografia mitică, cu puternice ecouri în operele ulterioare, inclusiv la Herodot. Cu cît exploratorii greci ajung mai departe de centrul grec al lumii, cu atît aceste neamuri fictive se îndepărtează mai mult, dar fără să dispară vreodată. Distanța în timp este echivalată tot mai explicit cu distanța în spațiu, astfel încît aceste hotare ale umanității devin stadii arhaice, depășite sau remanente, ipostaze ale unei umanități preistorice. Tucidide avea să scrie că barbarii contemporani sînt asemenea grecilor din vechime, iar atomiștii pe care îi urmează Lucretius în *De Rerum Natura* vor reelabora mitul hesiodic al vîrstelor în cheie raționalizatoare, dezvoltînd o doctrină implicită a progresului umanității de la stadiile cvasianimale ale lipsei de mijloace la era tehnicilor, instrumentelor și instituțiilor proprii cetății. Corolar al acestei reflecții antropologice, tezele sofistilor despre natura umană, despre egalitatea originară a oamenilor și diferențierea lor prin cultură și *nomos* raționalizează și comentează străvechile reprezentări despre universul uman fără a-i contesta structurile și opozițiile fondatoare.

Reunite în plan sintagmatic, descrierea evenimentelor care îi aduc în scenă pe geți și cele două epitete – *andreiotatoi* și *dikaiotatoi* – rămîn divergente în planul paradigmatic, nu decurg unul din celălalt și nu definesc, solidar, un neam a cărui excelență războinică ar deriva dintr-o pornire justițiară și dintr-o corelativă

1. Hdt. 4.108.

exelență etică, acest postulat fundamental al specificității geților în istoriografia tradițională dovedindu-se un pur produs al imaginarului identitar antic, suprainterpretat de o modernă ideologie romantică a originilor ilustre.

Cum se situează însă primul și cel mai statornic epitet calificant al geților, *athanatizantes*, prezent în chiar enunțul primei fraze herodoteene despre geți și reiterat, ca epitetele formulare din epopeea homerică, de majoritatea surselor ulterioare lui Herodot? Tradiția istoriografică a cărei *summa* rămân *Geticele* lui Pârvan, dar care e departe de a se limita la demersul metodologic sever al acesteia, nu a încetat să se refere la „nemurirea” getică, oferind diferite exegeze ale unui obiect inexistent, de vreme ce, cum spuneam, s-a dovedit de mult timp că *athanatizantes*, participiul verbului *athanatizo*, înseamnă *cei ce practică rituri menite să le asigure nemurirea*.

Ce sînt aceste rituri va încerca să explice Herodot în capitolele 94 și 95, asupra cărora ne vom opri imediat. Deocamdată, în capitolul 93, istoricul îi aduce cît mai precis în mintea cititorului, pentru a povesti cum s-au împotrivit ei fără sorti de izbîndă lui Dareios. Construcția în chiasm a paragrafului – de la apoziția atemporală *athanatizantes*, ca marcă semantică a neamului getic, la epitetul la fel de formular și de atemporal *dikaiotatoi*, și el derivat dintr-o cunoaștere moștenită de Herodot și de publicul său – are în centru evenimentul, noutatea, războiul (adică relatarea proprie lui Herodot) în care geții, deopotrivă viteji și necuetați, se opun perșilor și sînt aserviți de îndată.

După cum vom putea observa și în analiza textului capitolelor 94-96, distingînd de fiecare dată referirile la tradiția anterioară de contribuția proprie a lui Herodot la excursul getic, compoziția întregului pasaj este ciclică – pornind, adică, de la tradiție și revenind în final la aceasta –, dar totodată progresivă, în sensul că fiecare ciclu adaugă locurilor comune anterioare o informație de noutatea careia autorul nu ne lasă nici o clipă să ne îndoim. Această structură în spirală este adecvată deopotrivă enunțului epic și dorinței autorului de a evidenția propria-i contribuție la cunoașterea temei. Construcția implică, în acest capitol inaugural, un model extrem de condensat de peripeție dramatică, unde preeminența calităților perene se preface, în ordinea evenimentului, în contrariul său : geții practicieni ai riturilor de nemurire și drepți în mod absolut devin sclavi ai perșilor dintr-un exces de *andreie*, de bravură, pe care nu o contrabalansează *gnome*, reflecția cumpănită.

5. Sacrificii și nemurire

Andreiotatoi și *dikaiotatoi*, ca epitete calificante tradiționale¹, sînt doar enunțate în acest punct al narațiunii și apoi părăsite definitiv de textul *Istoriilor*, în vreme ce o amplă paranteză, tipică pentru Herodot, ne oferă două explicații diferite pentru epitetul emblematic *athanatizantes*. Ambele explicații sînt emfatic revendicate ca rezultat al anchetei personale a lui Herodot: propoziția liminară *athanatizousi de tonde ton tropon* folosește formula cea mai accentuată stilistic pentru a marca descoperirea, explicația personală², care adaugă astfel cunoașterii comune a grecilor, exprimată prin epitetele tradiționale, propria contribuție a istoricului. Cît despre povestea lui Salmoxis pitagoreul, ea este introdusă cu o altă formulă de asumare auctorială: *Iată ce am aflat eu, punthanomai* – dar povestea propriu-zisă, atribuită explicit grecilor pontici, e doar culeasă de Herodot, care o relatează, cum am mai spus, în stil indirect, păstrînd mereu o distanță prudentă prin stilul pasajului, expresie a rezervelor autorului cu privire la veridicitatea anecdotei, așa cum va menționa explicit în finalul excursului getic.

Ce poate însemna *historie*, ancheta lui Herodot, în cazul anume al geților? Citarea nominală și abundentă a surselor livrești ca probă de erudiție a autorului va apărea mult mai tîrziu, abia începînd din epoca elenistică. La Herodot, menționarea explicită a modului în care a obținut o informație este folosită fie ca argument de autoritate, fie dimpotrivă, pentru a marca intenția polemică a textului. El precizează de unde a aflat un anume fapt doar atunci cînd vrea cu tot dinadinsul să-l contrazică sau cînd informația lui este o noutate senzațională – cam ca în sensul de *news* al presei moderne –, în fine, atunci cînd creditul diferit al surselor pentru informații divergente este un argument pentru a prefera una dintre ele.

Referitor la geți, Herodot dispunea de o sumă de cunoștințe din tradiția anterioară: o viziune tradițională despre Extremul Septentrion, pe care am încercat să o reconstitui, și cîteva amănunte specifice – în ipoteza mea, cele în legătură cu epitetul formular *athanatizantes*. Pe lîngă evenimentele legate de înaintarea perșilor către stepa scitică, el a mai aflat două noutăți senzaționale: cea despre sacrificiile singulare ca practică întru nemurire și povestea lui Salmoxis pitagoreul, numai că aceste două știri se bat cap în cap. Herodot nu amintește de unde a aflat despre sacrificii, în schimb îi citează expres în capitolul 95 pe „grecii din Pont” pentru povestea lui Salmoxis, dar propria sa opinie se întemeiază mai

1. Vezi și Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, cit., pp. 148-149: „*andreiotatoi kai dikaiotatoi*, another piece of topical idealization of a far-northern people” (*andreiotatoi kai dikaiotatoi*, alt exemplu de idealizare localizată a unor popoare ale Nordului).

2. Cf. Hdt. 7.83.

degrabă pe informațiile anonime expuse în capitolul 94, punînd sub semnul întrebării contemporaneitatea dintre personajul get – refuzînd să se pronunțe asupra naturii lui divine sau umane – și filozoful din Samos.

Istoriografia domeniului a cheltuit comori de ingeniozitate și de erudiție în încercarea de a reconstrui un sistem coerent pe temeiul acestor două informații divergente. Or, nici din punctul de vedere al substanței, nici din cel al provenienței informațiilor, nu avem nici un motiv pentru a conferi celor două capitole referitoare la Salmoxis, 94 și 95, o coerență pe care textul nu o revendică, ba chiar dimpotrivă. Herodot nu atribuie celor două știri nici aceeași sursă, nici același grad de credibilitate : știrile despre „solia la Salmoxis” sînt redată în stil direct, cele despre Salmoxis pitagoreul – în stil indirect, echivalentul citării într-un text modern, prin care autorul nu-și asumă răspunderea pentru informație, ci o transferă cu totul asupra sursei pe care o indică.

Pe de altă parte, sub aspectul conținutului propriu-zis al informației, de îndată ce încercăm să reconstituim un sistem coerent în care să-și afle locul în egală măsură sacrificiile umane pentru un Salmoxis uranian și războinic, zeul, sau epiclesa (Ge)Beleizis, inițierile pitagoreice și dispariția periodică a lui Salmoxis, ne izbim de incongruența acestor observații și relatări diverse – aceeași, în fond, care îl face pe Herodot să abandoneze cu ironical *chaireto* orice încercare de reconstituire coerentă și verosimilă. Cîtă vreme Herodot însuși nu poate decide asupra naturii divine sau umane a lui Salmoxis, fiind pus în fața unor relatări disparate și lipsindu-i criteriile, fie pentru a le selecta, fie pentru a le face să concorde, nu văd de unde și mai ales cu ce legitimitate am putea dobîndi noi aceste criterii, limitați fiind la aceleași informații, pe care le relatează Herodot, și fără nici o altă sursă decît textul acestuia. Propun așadar analiza independentă a informațiilor din capitolul 94, făcînd abstracție de următorul, pentru ca apoi să analizăm în termenii ei proprii povestea „pitagoreică” a lui Salmoxis, uitînd pentru o clipă de informațiile din 4.94.

Textul *Istoriilor* nu ne oferă nici un indiciu pentru a identifica sursa/sursele informației din capitolul 94, dar un izvor trebuie să fi existat, de vreme ce acest capitol îi permite lui Herodot să pună la îndoială povestea lui Salmoxis „pitagoreul”. Această sursă ipotetică și anonimă poate fi responsabilă de informația din capitolul 93, consacrat rezistenței și înfrîngerii geților, precum și de cele din capitolul 94, despre credințele și sacrificiile practicate de ei, tot așa cum s-ar putea să fie vorba de două tradiții : una despre desfășurarea ostilităților în nordul Peninsulei Balcanice și o alta despre moravurile și practicile de cult ale geților. Impresia mea la lectura textului este că această din urmă ipoteză – a două surse orale diferite pe care Herodot le adaugă tradiției comune – este mai probabilă, din cauza contrastului dintre narațiunea lipsită de orice marcă semantică a ineditului din capitolul 93, care ar corespunde uneia dintre surse, și accentul din prima frază a capitolului 94, *iată cum* etc. Nu există însă argumente mai consistente decît această nuanță stilistică.

Totuși, care ar putea fi această/aceste surse? Știm cu certitudine că Herodot a călătorit nu numai în nordul Pontului Euxin, la Olbia, ci și în nordul Greciei și în Tracia meridională. Aici, el citează mai multe cazuri în care el însuși a văzut sau a aflat câte ceva; pe de altă parte, așa cum subliniază pe bună dreptate Asheri, el putea întâlni chiar la Atena și în împrejurimi destui traci, mai mult sau mai puțin elenizați, care să-i povestească despre datinile – uneori ciudate – ale vecinilor lor dinspre Dunăre¹.

Capitolul 94 își propune să dea seamă de epitetul *athanatizontes*, iar în acest sens evocă sacrificiile umane singulare ale „solilor” trimiși la zeul Salmoxis, la care adaugă, de dragul amănuntului, un alt nume de zeu getic și povestea trasului cu arcul în nori, care nu se referă direct la practicile de nemurire, ci relatează o altă ciudățenie a credințelor și riturilor getice. Singurul ritual pe care Herodot îl pune în acest capitol într-o relație directă cu practicile de nemurire este cel al sacrificării războinicilor trimiși periodic la Salmoxis.

Athanatizousi de tonde ton tropon: am revenit de mai multe ori asupra sensului factitiv al verbului *athanatizein*, dar, la o primă lectură, pasajul care urmează – relatarea soliilor la Salmoxis – pare să susțină mai degrabă sensul tradițional, al credinței în nemurire: fiindcă își închipuie că cei ce mor nu mor de fapt, ci doar se duc la Salmoxis, geții îi trimit zeului soli. Deși sînt partizanii expliciti ai sensului factitiv al verbului *athanatizein*, așa citesc pasajul și Linforth, Burckert, Eliade sau Hartog. Totuși, pornind de la un fapt gramatical de neocolit, acela că *athanatizein* înseamnă *a practica rituri aducătoare de nemurire*, și de la emfaza cu care Herodot afirmă că va relata care sînt aceste practici anume, consider că trebuie să căutăm în text descrierea unui rit inițiativ ce conferă nemurire celor care-l practică, și nu doar o explicație a consecințelor unei credințe. Asta propune, în esență, și Eliade, numai că el crede că regăsește prezentarea practicilor de nemurire desemnate în acest pasaj abia în anecdota despre Salmoxis, narată în capitolul următor. De vreme însă ce am admis că nu putem citi cele două pasaje ca pe un text continuu, cred că sîntem obligați să acceptăm că „solia la Salmoxis” este, cel puțin pentru Herodot, un rit care conferă în mod activ nemurire celor care sînt jertfiți și mor. Doar în măsura în care moartea celor aruncați în sulite este văzută ca rit de inițiere în nemurire, ca o practică a nemuririi, nuanța factitivă a verbului *athanatizo*, *a face nemuritor*, capătă sens.

Această interpretare nu e contrazisă, cum ar putea părea la prima vedere, de propoziția liminară *ei nu cred că mor, ci că aceia care pier se duc la Salmoxis, o ființă divină (daimon)*. Pe de o parte, este evident că aici Herodot e cel care sintetizează credința geților; pe de altă parte, el nu vorbește de o credință generică în nemurire, ci de una care se referă la geți, *heautoi* în text, și anume

1. Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, cit., pp. 161-162.

la cei care pier, *apollumenai*. În genere, acest verb e considerat o simplă variație stilistică pentru *apothneskein*, din prima parte a frazei, care are sensul de *a muri*.

Doar că *apollumi* nu denotă orice fel de moarte : orice cititor al *Iliadei* știe că acesta este verbul folosit de epopee pentru a desemna moartea eroilor în bătălie¹. Într-o cultură în care îndeobște epopeea era și abecedar, și breviar moral, și nucleul dur al oricărei forme de cunoaștere, Herodot se numără printre cei mai buni cunoscători ai *Iliadei*. Ca și în poemele homerice, el utilizează verbul *apollumi* în alte pasaje ale *Istoriilor* fie pentru a denota moartea în luptă a vitejilor, *andres*, în contexte prin excelență eroice – așa cum o cer legile Spartei², cum cad în bătăile Leonidas și cei 300 de lacedemonieni la Termopile³ sau cum pier oștenii în lupta de la Salamina⁴ –, fie, când subiectul verbului este o entitate colectivă, pentru a exprima, ca și în poezia epică sau tragică, distrugerea totală : în sintagma *he Hellas apollumene*, *Grecia nimicită*, participiul verbului *apollumi* desemnează miza esențială a războiului cu perșii – riscul ca întreaga Grecie să dispară fără urmă⁵.

Pornim așadar de la ideea că în textul lui Herodot *apollumenai* denotă o moarte violentă și aparent nimicitoare pe câmpul de luptă : aparent, spun, pentru că tocmai cei care cad în război nu mor, nu dispar, nu pier, ci doar se strămută în ținutul lui Salmoxis. În acest context, și verbul *apothnesko* capătă sensul accentuat de *omorît*, *ucis violent*, pe care de altminteri Herodot îl dă acestui verb și în alte pasaje din *Istoriile*⁶. Așa că o traducere exactă a acestei fraze – *Iată în ce fel își dobîndesc ei nemurirea : ei nu cred că moartea violentă le-ar aduce sfîrșitul, ci că aceia care mor în luptă se duc la Salmolxis, o ființă divină (daimon)... Ba mai mult (de), ei trimit... etc.* – nu doar că nu infirmă, ci, dimpotrivă, coroborează interpretarea conform căreia esența ritului prin care geții își dobîndeau nemurirea era chiar moartea eroică și violentă în luptă.

Credința că războinicii care cad în bătălie au o soartă postumă diferită de cea a morților anonimi, a căror viață se sfîrșește o dată pentru totdeauna, e departe de a fi un caz izolat în Antichitate : de la Insulele Preafericiților, unde eroii vârstei care le poartă numele în povestea lui Hesiod petrec în ospete veșnice⁷, pînă la cetele nenumărate de războinici care se ospătează la masa lui Ódinn, în Valhöll, privilegiu datorat faptului că au murit în bătălie, cucerind

1. *Il.* 5.648, 5.758 etc. ; vezi LSJ s.v.

2. Hdt. 7.104, 9.148.

3. Hdt. 7.224.

4. Hdt. 8.89, cf. 4.148 ; 5.126.

5. Hdt. 7.168.

6. Hdt. 7.154, cf. 1.137.

7. Hes. *Op.* 171-17, cf. și întregul pasaj 159-173.

astfel dreptul să devină comensali ai zeilor, mitologiile popoarelor de origine indo-europeană abundă în mărturiile ale acestei credințe despre nemurirea eroică, obținută cu prețul morții în luptă, care este prin ea însăși un rit ce conferă nemurire.

Georges Dumézil semnala încă din 1969, în cartea consacrată ideologiei indo-europene a războiului, un text care atestă arhaicitatea acestor credințe și a cărui pertinentă pentru interpretarea tradițiilor referitoare la geți este cu totul remarcabilă: rănit de moarte, eroul Duryodhana, personaj incarnând destinul unui *ksatryia*, războinicul indian, exclamă: *E lucru de ocară pentru un ksatryia să-și sfârșească zilele acasă, în pat, și să lipsească astfel de la datorie... Pot acum, prin această luptă împlinită, să ajung în lumea lui Indra, cea mai bună destinație pentru cei morți. Cerul este sălașul eroilor cu purtare aleasă, care nu întorc spatele bătăliei... Cetele voioase de Apsaras îi contemplă acum în luptă, Părinții îi privesc, copleșiți de cinste, în mijlocul adunării zeilor, bucurându-se în cer alături de Apsaras. Pe drumul pe care îl urmează nemuritorii, eroii care nu se mai întorc din bătălie, vom urca și noi acum¹.*

Alternativa viață îndelungată și moarte naturală, lipsită de glorie / moarte eroică și glorie nepieritoare, *kleos aphtithon*, este, cum se știe prea bine, opțiunea definitorie pentru Ahile, eroul exemplar al epopeii homerice². În *Iliada*, nemurirea eroică este deja sublimată, iar faima nepieritoare, *kleos*, e unica formă de imortalitate pe care condiția umană o îngăduie. Dar și în povestea lui Hesiod despre Insulele Preafericite ale eroilor³, și în tradiția despre Insula Leuke, locul de la gurile Dunării unde zeița Thetis își purtase fiul pentru a-i conferi o viață aparte, dincolo de moartea pe câmpiile Ilionului⁴, dăinuie credința după care

1. *Mahabh.* IX.4.29-37, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 103.
2. *Il.* 9.410-414; *cf.* 1.352-353; 19.329.341; vezi Sally C. Humphreys, Helen King, *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, Londra, 1981; Vernant, „La belle mort et le cadavre outragé”, *cit.*, pp. 45-76; Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, la Mort, l'Amour, Soi-même et l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989. – Epopeea homerică reprezintă un stadiu elaborat al concepțiilor eshatologice potrivit cărora unica formă de nemurire accesibilă rămâne gloria, faima nepieritoare, dar povestea despre Insula Leuke atestă existența unui stadiu anterior, în care eroul supraviețuiește integral, împreună cu tovarășii săi căzuți în luptă.
3. Hes. *Op.* 156.
4. Arktinos, „Aithiopsis”, în *Epic. Gr. Fragm.* I, pp. 32-33; Pi. *N.* 4.50, 4.49-52; Eur. *IT* 435-438; Eur. *Andr.* 1260-1262, [Skymn.] 793-794; Dion. Perieget. 541-545; Arr. *Peripl. PE* 21; Paus. 3.19.11; Anonym. *Peripl. PE* 66; Maxim. Tyr. 9.6-7; Philostrat. *Heroic.* 54.3-4; vezi și Rohde, *Psychè*, *op. cit.*, p. 66; Nagy, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukas*, *op. cit.*, p. 150, și *supra*, p. 40.

soarta vitejilor căzuți eroic pe câmpul de luptă e diferită de cea a muritorilor de rînd și le asigură o nemurire integrală și o viață de veșnic belșug și sărbătoare¹. De altfel, Plinius cel Bătrîn cunoștea o tradiție după care insula lui Ahile se numea și Insula Preafericiților, *Makaron*².

Asemenea eroului indian, asemenea lui Ahile în Insula Albă sau vitejilor vikingi din Valhöll, războinicii geți *care mor în luptă se duc la Salmoxis, o ființă divină*. Mai mult, texte ulterioare care glosează pe marginea practicilor getice de nemurire folosesc sistematic termeni ce denotă belșugul și bucuria acestei comensalități postume³, asemănătoare celei de care au parte Preafericiții lui Hesiod, cărora zeii le-au dat câmpii ce rodesc singure, sau vikingii care își petrec zilele în luptă și seara ospățesc la masa lui Ódinn, unde carnea și hidromelul nu se termină niciodată⁴.

Moartea pe câmpul de luptă este, așadar, în întreaga tradiție indo-europeană, o „cale regală” spre lumea de dincolo a celor viteji, un rit de trecere care asigură războinicilor nemurirea integrală la masa zeilor. Constatarea lui Herodot cu privire la modul anume în care geții *athanatizousi*, practică rituri de nemurire, îi înscrie pe războinicii lui Salmoxis în categoria foarte largă și bine atestată a eroilor căzuți în bătălie și transferați undeva în proximitatea zeului lor, unde își continuă veșnic existența, ceea ce nu presupune, ci, dimpotrivă, exclude tema, foarte diferită, a sufletului etern separat de trupul pieritor și dăinuind în afara acestuia, temă pe care o dezvoltă predicția orfică.

Ceea ce îi deosebește, se pare, pe geți, cel puțin în opinia lui Herodot, este faptul că, pornind de la această nemurire rezervată războinicilor, ei practică un ritual special, prin care trimit în nemurire, tot în al cincilea an, câte un războinic tras la sorți, pe care îl aruncă în sulile îndreptate spre cer. Acest sacrificiu ritual de nemurire nu are analogii directe, dar, în tradițiile consemnate ulterior de *saga* nordică, există totuși unele elemente care, fără a putea fi puse ca atare în relație cu solia la Salmoxis, pot sugera un context oarecum isomorf și care, indirect, oferă unele analogii.

Georges Dumézil a atras în mai multe rînduri atenția asupra faptului că expresia utilizată în tradiția scandinavă pentru a-i desemna pe cei sacrificați lui Ódinn era aceea că ei sînt *trimiși zeului*⁵, formulă ce corespunde riguros pe de o parte relatărilor grecești despre sacrificiile pentru Salmoxis, iar pe de altă parte, credinței germanice că soarta celor jertfiți lui Ódinn era echivalentă cu cea a

1. Hes. *Op.*

2. Plin. *NH* 4.13 (27) 92.

3. Hdt. 4.95, cf. Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73 = *Suda*, Phot. s.v. *Zalmoxis*.

4. Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, pp. 101-102.

5. Georges Dumézil, *Mit și epopee*, trad. rom., București, 1993, p. 464; vezi și *idem*, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 87.

războinicilor care cădeau în luptă. Oricine pierea în acest mod devenea *Einherjar*¹, etern comensal al zeului, alături de cetele nesfârșite de eroi căzuți în războaie. *A fi jertfit lui Ódinn echivala, scrie Dumézil, cu moartea pe câmpul de luptă, râvnită de orice germanic de neam bun. Atît de mult râvnită, încît scandinavii imaginaseră un fel de sacrament pentru a-i salva cît mai lesne pe aceia care aveau nenorocul unei morți naturale, de bătrînețe sau de boală : povestirea istoricizată oferită de Heimskringla (Ynglingsaga) despre domnia „regelui” Ódinn spune că acesta instituisse un „semn al lăncii”, o zgîrietură care, practică asupra unui muribund, îi asigura fericirea eternă, care, în mod normal, nu trebuia să rezulte decît dintr-o lovitură mortală primită de la dușman. Cu atît mai mult războinicul, regele sacrificat zeului, de bună voie sau nu, era asigurat de o viață de apoi planturoasă și violentă². În Ynglingsaga, „regele” Ódinn anunță că va primi la el, în lumea zeilor, pe oricine va muri de lance³.*

Am formulat acum mai mulți ani ipoteza pertinentei unui referent de tradiție indo-europeană pentru sacrificiile getice, fără a o argumenta sistematic⁴. Recent, Mihai Nasta a intuit și el semnificația acestei posibile analogii pentru interpretarea sacrificiilor lui Salmoxis, dar nu a elaborat-o, citînd doar textul din 1939 al lui Dumézil și, mai ales, crezînd că pe această cale îl poate identifica pe Salmoxis cu un zeu al războiului, ceea ce nu rezultă din contextul de tradiție indo-europeană⁵. Ódinn, stăpîn absolut peste Valhöll și cel care decide destinele luptătorilor atît pe pămînt, cît și dincolo de moartea eroică, nu este o divinitate specializată a războiului, ci un zeu tutelar al regalității și sacerdoțiului, cel mai înalt în ierarhia divină a închinătorilor săi, ceea ce îl apropie de Salmoxis, care nu are nici el profilul specializat al unui zeu simbolizînd funcția războinică în ipostaza ei indo-europeană, ca Indra, Ares, Marte sau Thorr. În măsura în care putem avansa atare ipoteze pe baza textului lui Herodot și a metamorfozelor personajului get în tradiția greacă ulterioară, Salmoxis pare și el să fie un zeu dispensator de suveranitate, ceea ce îl califică pentru a prezida practicile de nemurire războinică⁶.

În mod ciudat, sacrificiul pentru Ódinn comportă dublaucidere a victimei : prin strangulare mai întîi, apoi prin străpungerea pieptului cu lancea. În *saga*

1. Sensul etimologic al acestui epitet arhaic, derivat de la **ain*, *unic*, cf. *Eric* > *Ein-rjk*, germ. *Aina-rich*, *unicul puternic*, ca în epitetele exclusive ale lui Indra, zeul/eroul războiului, *ekavira* și *ekaraj*, de la i.-e. **eka*, unul, singurul, și *harija*, forță (ca în numele regelui *Char-nabon*, vezi *supra*, p. 21), este explicat de Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, pp. 60 și 102.
2. Dumézil, *Mit și epopee*, *op. cit.*, p. 463.
3. *Idem*, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 27.
4. Petre, „Les Thraces dans les mythes grecs...”, *cit.*, p. 5.
5. Nasta, „Les rites d’immortalité...”, *cit.*, p. 109.
6. Georges Dumézil, *Les dieux souverains des indo-européens*, Paris, 1977.

despre eroul Starkadr¹, se istorisea cum acesta, îndemnat de Ódinn, îl sacrifică zeului pe regele Víkarr punând în scenă ceea ce ar fi trebuit să fie doar un simulacru, o joacă de-a jertfa, dar se transformă, prin voința zeului, într-o moarte rituală: Starkadr îi leagă regelui un ștreang din mațele unui vițel proaspăt tăiat (sau, în alte variante, din paie de grâu), care ar fi trebuit să se desfacă sau să se rupă imediat; însă, în mod miraculos, ștreangul devine dur ca metalul și regele e sufocat, iar trestia cu care eroul ar fi trebuit să se prefacă a-l împunge devine o lance adevărată și regele, sufocat, e străpuns de arma slujitorului său.

Or, Seleucos din Alexandria, citat de Athenaios, relatează despre un fel de joc de societate practicat de traci, care, *la sumposia, se jucau de-a spânzurătoarea: atârnav la înălțime un laț și puneau sub el o piatră rotundă și care se rostogolește ușor când cineva se urcă pe ea; apoi trăgeau la sorți între ei, și cel căruia îi cădeau sorții se urca pe piatră, ținând în mână un cuțitaș și punându-și lațul de gât, iar un altul, apropiindu-se, împingea piatra, astfel încât spânzuratul, dacă nu tăia iute frânghia cu cuțitașul înainte să piară, murea pe loc, în vreme ce ceilalți rîdeau considerînd că moartea nefericitului e o joacă².*

Dumézil, care analizează admirabil episodul sacrificării regelui Víkarr, atît în *Gautrekksaga* islandeză, cît și în varianta latină, narată de Saxo Grammaticus în *Gesta Danorum*, citează – comentînd joaca de-a sacrificiul pusă în scenă de Starkadr la porunca lui Ódinn – o povestire culeasă din folclorul german, despre diavolul care transformă o joacă de-a spânzurătoarea în spânzurare efectivă: *Odată, niște copii din Wurmlingen au încercat să-l spînzure pe unul dintre ei cu un fir de pai pe care l-au legat de o scară. Paiul nu s-a rupt, și băiatul scosese deja limba de-un cot. Ceilalți s-au grăbit să taie ștreangul cu un cuțit curbat, dar nu le-a fost ușor³.*

Cel puțin două elemente – tragerea la sorți a „spânzuratului”, care amintește de desemnarea solului către Salmoxis la Herodot, și veselia ciudată a convivilor cînd unul dintre ei moare în acest fel – trimit la *topoi* referitori la practicile getice de nemurire, sugerînd, pentru „jocul de societate” amintit de Seleucos, fie interpretarea greacă a unei ordalii rituale ca episod ludic la ospete, fie chiar degradarea ritualului în joc, așa cum se întîmplă și în alte cazuri similare, inclusiv în cel al jocurilor de gladiatori.

Nu propun aceste îndepărtate analogii cu gîndul că ele ar putea fi regăsite ca atare în practicile rituale ale geților, ci doar pentru a marca un posibil context de tradiție indo-europeană, în care forme diferite de provocare a morții – fie prin

-
1. Dumézil, *Heur et malheur...*, op. cit., pp. 83-87, reluat și mult amplificat în *Mit și epopee* II, 1, pp. 456-517.
 2. Seleukos Alex. *FgrHist* 341 F 4 = fr. 80 *FHG* Müller, apud Athen. 4.155 e.
 3. Ernst Meier, *Deutsche Sagen und Gebräuche aus Schwaben*, 1852, apud Dumézil, *Heur et malheur...*, op. cit., p. 85 n. 2.

strangulare, fie prin folosirea armei emblematice a războinicului, lancea – funcționează ca echivalente ale morții eroice pe câmpul de luptă și asigură celui sacrificat nemurirea și comensalitatea cu Ódinn.

Așadar, cei ce mor în luptă sau, în numele lor, cel tras la sorti spre a fi sol nu mor, de fapt, ci sînt trimiși la *daimonul* Salmoxis. Herodot e foarte atent cînd îl numește pe Salmoxis *daimon*¹, fiindcă, așa cum va mărturisi cîteva rînduri mai jos, în capitolul 96, nu știe precis despre ce fel de ființă e vorba : geții îl cred zeu, ionienii – muritor și chiar sclav ; dar pentru Herodot el nu poate fi decît cel mult o ființă divină nedeterminată, un *daimon*, și oricum unul specific ținutului getic, *epichorios*.

Vom remarca mai întîi că, nici la această primă apariție în text, nici în capitolele următoare, Herodot nu propune un echivalent grec al acestei divinități a geților. Salmoxis este unul din cele doar trei personaje divine din panteonul neamurilor barbare al căror nume Herodot nu-l „traduce” în limbajul credințelor grecești despre zei sau eroi². Celelalte două divinități singulare aparțin, ambele, aceluiași orizont al alterității proxime, vecin și contrastant cu lumea greacă. Cybelei (Kybèbè), zeița lidiană de la Sardes, *Istoriile* îi atribuie și un rol important în economia generală a evenimentelor, cîtă vreme incendierea templului zeiței de către ionienii răsculați în 499 este, ne spune istoricul, motivul invocat de Xerxes pentru a pune foc la templele grecilor în 480³ (împrejurare folosită, la rîndul ei – dar Herodot nu avea cum s-o mai știe –, drept pretext de către Alexandru pentru incendierea capitalei ahenenide de la Persepolis).

Pleistoros – căruia, ca și lui Salmoxis, i se aduc sacrificii umane (dar, spre deosebire de cazul getic, e vorba de sacrificarea expiatorie a unui străin) – este o

1. În înțelesul lui Herodot, *daimon* este o ființă supranaturală nedeterminată, cam în felul în care se spunea și despre Pitagora că ar fi fost un *daimon*. E probabil că această coincidență va juca un rol foarte important în absorbirea personajului Zalmoxis în tradiția pitagoreică ulterioară, în care clasificarea *om-daimon-zeu* devine esențială ; vezi Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, pp. 169-170. – Petre Alexandrescu, „La nature de Zalmoxis selon Hérodote” (1980), în *idem, L'Aigle et le Dauphin. Études d'archéologie pontique*, București – Paris, 1999, pp. 293-303, atribuie acestui termen un sens mult mai precis, cel de mediator între oameni și zei, ca în doctrina pitagoreică ulterioară, dar Herodot nu-l folosește nicăieri cu acest sens special (cf. Georges François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMON*, Paris, 1957).
2. Vezi Ivan Linforth, „Greek Gods and foreign Gods in Herodotus”, *Univ. Calif. Publ. in Class. Philol.* 9, 1926, pp. 1-25 ; Walter Burkert, „Herodot als Historiker fremder Religionen”, în Nenci – Reverdin (ed.), „Hérodote et les peuples non Grecs...”, cit., pp. 33-40 ; Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., p. 193 ; Jean Rudhard, „De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères”, *RHR* 209, 1992, pp. 219-238.
3. Hdt. 5.102.

divinitate a tracilor Apsinthieni¹. Relatarea, altminteri foarte sumară, a sacrificiului pentru Pleistoros în unul dintre capitolele finale ale *Istoriilor* este semnificativă nu atât ca atare, cât prin înlănțuirea de evenimente pe care istoricul o creează deliberat pe tema sacrificiilor umane : dintre cei doi comandanți persani de la Sestos, din 478, Oiobazes e jertfit lui Pleistoros, tot așa cum Artayctes și fiul său sînt sacrificați dorinței de răzbunare a atenienilor. Aceste succesive transgresiuni vorbesc, asemenea tragediilor, despre *hubris* și pedeapsa divină, uneori evocată explicit, alteori, ca în cazul Atenei biruitoare la Sestos, lăsată la latitudinea cititorului și subînțeleasă.

În măsura în care, așadar, în privința lui Salmoxis, Herodot derogă de la principiul său general, conform căruia zeii sînt pretutindeni aceiași și doar numele lor diferă de la un neam la altul, el implică dintru bun început un element de incertitudine și de singularitate în narațiune. Acest element se va accentua pe parcursul paragrafului prin multiplicarea mărcilor distanțării, autorul revenind mereu cu paranteza *așa cred ei – nomizousi, nomizontes, phamenoî, dokeei –*, fără a oferi vreun element care să exprime propria părere. În contrast cu veridicitatea informației despre practicile rituale ale geților, pe care Herodot nu o pune nici o clipă la îndoială, el refuză să acorde vreun credit postulatului care stă la baza acestor rituri – credința geților că războinicii căzuți în luptă se duc la Salmoxis sau că echivalentul lor, cei aruncați în sulite, ajung în proximitatea acestei singulare divinități. Este remarcabilă, în acest sens, tranziția de la *daimon* la *theos*, *zeu*, ca termen desemnîndu-l pe Salmoxis : pentru geți, cel care îi primește pe soli cu bunăvoință este un zeu, *theos* ; atunci însă cînd trebuie să-l califice el însuși, Herodot îl consideră cel mult un *daimon*, o ființă altfel decît muritorii, dar de a cărui natură divină nu se simte în stare să răspundă el însuși.

Contemporanii lui Herodot considerau sacrificiile umane ca aparținînd unui orizont primar al originilor sau, oricum, ca o acțiune pe care viața în cetate o înlocuise sistematic cu substitute care, de la animale de jertfă la ofrande sau statui, marcau ieșirea comunităților grecești din preistorie. Atunci cînd această practică revenea într-o cetate istorică, ea era percepută ca o regresie dramatică și o transgresiune contrară practicilor unei pietăți normale, cu consecințe grave pentru toți cei ce participau la săvîrșirea ei. Încă din tragediile lui Eschil, vocabularul sacrificiului uman se întemeiază pe schema sacrificiului grec al animalului domestic, căruia poetul îi adaugă însă inflexiuni și metafore menite să sugereze pervertirea ritualului uzual, impuritatea și consecințele fatale ale unui act ce mimează ritul legiuit, fiind de fapt un sacrilegiu².

1. Hdt. 9.119.

2. Froma I. Zeitlin, „The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*”, *TAPA* 96, 1965, pp. 463-508 ; *eadem*, „Postscript to Sacrificial Imagery in the *Oresteia* (Ag. 1235-1237)”, *TAPA* 97, 1966, pp. 87-122 ; Pierre Vidal-Naquet, „Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle” (1969), în Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, pp. 135-157.

În *Istoriei*, sacrificiile umane sînt o practică exclusiv non-greacă. Ele sînt atribuite, în afară de geți și de apsintheeni, doar isedonilor, sciților și taurilor¹. Jertfele omenești reprezintă deci și pentru Herodot, ca și pentru contemporanii lui, una din mărcile cele mai puternice ale alterității, mărturia prin excelență a inumanității celor care le practică².

Relatarea propriu-zisă a ritualului de nemurire, adică a straniilor sacrificii umane (ca și a la fel de ciudatului obicei de a trage cu arcul în nori), este extrem de tehnică și strict descriptivă³. Ceea ce Hartog numește *gradul zero* al descrierii din capitolul 94 reprezintă, stilistic, marca detașării ostile a autorului de informația pe care o transmite. Tonul plat e adesea adoptat de Herodot atunci cînd dezaprobă acțiuni de o mare cruzime ca fiind dovezi ale unui exces – de exemplu, atunci cînd povestește cum a pedepsit Xerxes încercarea unui sfetnic de a obține cruțarea fiului său de primejdiile războiului. Xerxes răspunde rugăminții nefericitului părinte punînd ca tînărul să fie ucis și tăiat în două, pentru ca armata persană să mărșăluiească printre cele două bucăți ale trupului sfirtecat⁴, textul păstrînd constant o distanță stilistică evidentă în relatarea acestui episod, la limita dintre execuția brutală și jertfa omenească impură și la fel de reprobabilă⁵. Tot așa, Herodot descrie fără nici un comentariu răzbunarea de la Sestos, un episod care nu reprezintă nici el în sens propriu un sacrificiu, ci o execuție, dar una cu totul neobișnuită prin cruzimea ei, și anume crucificarea satrapului persan Artayktes și lapidarea fiului acestuia sub ochii părintelui care agonizează. De această dată însă, nu un rege barbar este autorul cruzimii, ci însuși Xanthippos, tatăl lui Pericle și comandantul atenienilor⁶. Relatarea nu cuprinde aproape nici un cuvînt

1. Hdt. 4.26, 4.62, 4.94, 4.103, 9.119.

2. Hall, *Inventing the Barbarian...*, *op. cit.*, pp. 146-149; D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, New York – Londra, 1991, p. 65 și *passim*.

3. Urmez în acest punct concluziile excelentei analize stilistice a capitolului 94 pe care o propune François Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 190-194.

4. Hdt. 7.38-39.

5. Mutilarea dușmanilor învinși sau a supușilor este în mod deosebit o marcă a barbariei perșilor; vezi Hdt. 3.16.1, 69.5, 118.2, 125.3, 132.2, 154.2, 159.1, 4.43.6, 7.238. Atunci cînd Pheretime, care e de neam grec, trage în țeapă un inamic învins – 4.202.1 –, Herodot precizează că *zeii au pedepsit-o pentru o răzbunare atît de violentă*, 4.205. – Vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 142, 332-334; Lateiner, *op. cit.*, p. 139; Hall, *op. cit.*, pp. 158-159; Vivienne Gray, „Herodotus and the Rhetoric of Otherness”, *AJPh* 116, 1995, p. 202.

6. Hdt. 9.117-120. Faptul că tocmai acest episod violent, în care excesul atenienilor este flagrant, încheie *Istoriile* a fost subliniat pe bună dreptate ca dovadă că viziunea lui Herodot despre războaiele medice și despre ascensiunea Atenei e departe de a fi idilică; vezi Charles Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, 1971, și Peter Derow, „Herodotus Readings”, *Classics Ireland* 2, 1995 (ediție electronică).

în afara descrierii nude a întâmplării, dar tocmai această uscăciune a textului pune în evidență oroarea lui și ne lasă să ghicim *a contrario* privirea rece și dezaprobatore a naratorului.

Sacrificiile umane aparțin așadar lumii străine de Grecia. Dacă se întâmplă ca grecii – fie ei chiar atenieni – să pună în scenă asemenea acte barbare, ei își asumă grava răspundere a regresiei într-un orizont primitiv și sălbatic, cu toate consecințele sale. Aceste acte se situează dincolo de orice dezaprobare și nu au a fi blamate, ci doar recunoscute ca semn prin excelență al alterității. Tot așa, nararea seacă a sacrificiilor periodice prin care geții practicau riturile de nemurire, scandată mereu de verbe ce marchează faptul că toate acestea reprezintă opinii, practici și credințe proprii acestui neam atât de diferit de greci, operează una dintre cele mai eficiente puneri la distanță, adăugând unei precizii clinice a textului subtextul de profundă neîncredere în aceste forme de falsă pietate și de nemurire pe care le amintește pentru a da seamă de epitetul *athanatizantes*.

Herodot se mîndrește cu informația pe care a izbutit, cel dintîi, să o obțină, cu piesa pe care o aduce astfel într-un dosar dificil, dar asta nu înseamnă că-i și place ce a aflat sau că nutrește altceva decît desconsiderare și chiar groază în fața acestei modalități sîngeroase de a deveni nemuritor. De vreme ce *asa cred geții*, el se consideră dator să evoce sacrificiul solilor trimiși la Salmoxis, însă o face înscriind modul specific geților de a deveni nemuritori într-o figură a alterității cu care nu are și nu vrea să aibă nici un fel de legătură.

Izvoarele posterioare lui Herodot nu menționează decît rar, cel puțin în starea în care le putem noi citi acum, aceste sacrificii sîngeroase. Tema revine cu oarecare consistență abia în literatura tîrzie, mai ales în cadrul polemicii dintre scriitorii păgîni și cei creștini cu privire la înviere și la nemurirea sufletelor. În focul acestor confruntări, nu doar umbra getului Salmoxis, ci și amintirea sacrificiilor sîngeroase care i se adresau revine cu mai mare frecvență, fără a aduce însă în discuție elemente noi față de textul lui Herodot. De multe ori, ca de exemplu la Lucian¹, sacrificiile *pentru Salmoxis* sînt citate din memorie, cu o fuziune caracteristică între zeul local sau *daimonul* căruia, cum spune Herodot, *îi aduceau jertfe geții și sclavul lui Pitagora*. Extrapolînd, autorii tîrzii susțin că sacrificiile erau anuale ori că victimele erau *cei mai frumoși și mai buni dintre ei*, ba chiar *cei mai de seamă dintre cei ce se îndeletnicesc cu filozofia*, pe care, *tăindu-le beregata, îi fac nemuritori*². Amestecul de ironie și interpretări descinzînd din texte consacrate elogiului excelenței barbare, opuse decadenței greco-romane³,

1. Luk. *Scyth.* 1, cf. *Iuppiter trag.* 42.

2. Clem. *Strom.* 4.8, Stählin II, 274, p. 213; Aeneas din Gaza, PG 85, 940 (din dialogul „Theophrastos sau despre nemurirea sufletelor și învierea trupurilor”).

3. Această lectură rousseauistă *avant la lettre* a marcat profund tradiția despre geți începînd încă din secolul al IV-lea. Exemple clare pot fi găsite la Strabon, 7.3.3-5; vezi Hartog, *La mémoire d’Ulysse...*, op. cit., și *infra*, pp. 179-191.

aduce nuanțe noi în ceea ce privește perspectiva greacă din care sînt examinate știrile despre geți, dar e vorba de fiecare dată nu de informații inedite, ci doar de noi lecturi ale textului lui Herodot sau ale derivatelor acestuia, care nu sporesc cu nimic substanța știrilor despre solia la Salmoxis.

Ca și în privința altor consemnări referitoare la religia și credințele geților, sursele scrise antice nu îngăduie nici în acest caz vreo ipoteză referitoare la continuarea, evoluția sau, dimpotrivă, dispariția acestor practici în secolele următoare. Interpretarea sacrificiului solilor către Salmoxis în exegeza modernă nu ține seama – cu unele notabile excepții¹ – de caracterul predominant livresc al scrierilor antice, conferind parafraselor datorate unor autori posteriori lui Herodot valoarea unei informații autonome, mai nouă decît relatarea lui Herodot însuși și deci pertinentă pentru întreaga civilizație getică, pe întinderea a peste un mileniu de existență istorică. Or, dacă urmărim cu atenție modul în care textele derivă unul din celălalt, ne dăm seama că succesiunea lor dovedește marea popularitate a *Istoriilor* lui Herodot, dar nu poate proba în nici un fel că geții – sau hibridul numit geto-daci – ar fi practicat ritul trimiterii de soli la Salmoxis dincolo de secolul al V-lea, cînd consemnează Herodot această detestabilă „practică de nemurire”. Mă grăbesc să subliniez că această concluzie derivată din lectura textelor antice nu poate reprezenta nici dovada că geții nu ar mai fi practicat, dincolo de epoca clasică, un atare ritual. Doar că, pentru a putea afirma cu minimă legitimare că aceste rituri s-ar fi practicat pînă la cucerirea romană, sau foarte aproape de această dată, avem nevoie de alte surse decît textele antice pe care le mai putem citi azi.

Cea mai amplă încercare de explicare a acestui fenomen religios al sacrificiilor prin aruncare în sulite îi aparține lui Mircea Eliade², care subliniază, pe baza mai multor analogii culese din cele patru zări ale lumii, valoarea simbolică a sulitelor îndreptate spre cer ca mijloc imaginar de comunicare cu lumea zeilor. Or, textul lui Herodot e foarte ferm în a susține că geții pretind a comunica cu zeul lor prin intermediul solilor care mor, ceea ce înseamnă că valoarea stîlpilor-sulite ca mijloc de comunicare între oameni și zei – atestată și de tradiții cu mult mai aproape și mai înrudite cu cele care le pot fi atribuite geților decît analogiile invocate de Eliade, de pildă la neamurile, tot indo-europene, de origine scitică³ –, dacă va fi existat cu adevărat vreodată, a fost obnubilată de sacrificiul războinicilor pe care îl relatează *Istoriile*. Mai grav, relația dintre solia la Salmoxis și dispariția temporară a acestuia, relatată de grecii din Pont – piatra unghiulară a demonstrației lui Eliade cu privire la identitatea personajului Salmoxis în cele două capitole

-
1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*; Alexandrescu, „La nature de Zalmoxis...”, *cit.*; Vulpe, *op. cit.*; Nasta, „Les rites d'immortalité...”, *cit.*
 2. Eliade, *op. cit.*, pp. 57-60.
 3. Henri Hubert și Marcel Mauss, „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, în *Mélanges d'Histoire des Religions*, Paris, 1926, pp. 36-38; Georges Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 176.

successive ale *Istoriilor*, 94 și 95 –, este anulată de faptul că, în textul grec, periodicitatea soliei (*dia penteteridos*, tot în al cincilea an, adică după ce s-au scurs patru ani încheiați de la solia anterioară) nu este aceeași cu durata latenței lui Salmoxis *ep'etea tria*, după ce s-au împlinit trei ani, adică în al patrulea¹.

Pentru a încheia discuția referitoare la sacrificiile războinice, cred așadar că nu avem altă soluție decât să înregistrăm existența unui atare ritual sîngeros, pe care geții îl considerau un rit de inițiere legat de credința lor în nemurirea eroică a războinicilor alături de Salmoxis. În subsidiar, putem nota relația pe care acest ritual o atestă între zeu și cer, de vreme ce întreaga ceremonie este orientată în sus². François Hartog subliniază, pe de altă parte, faptul că ritualul getic, așa cum este el prezentat de Herodot, inversează direcțiile normale – sulițele sînt ținute în sus, în loc să fie îndreptate înainte, războinicul e aruncat de jos în sus și cade în vârful suliței, în loc să fie străpuns orizontal –, interpretînd această inversare ca pe o modalitate de subliniere a alterității geților. Este la fel de posibil ca acest cod inversat să fi exprimat chiar prin rit opoziția și complementaritatea soliei ca război simbolic față de războiul real.

Nu cred că textul lui Herodot ne îngăduie să afirmăm mult mai mult decât atît. E drept că el nici nu ne interzice să căutăm în direcția cultelor războinice din aria indo-europeană posibile dezvoltări ipotetice valorizînd „moartea în arme” ca instanță de eroizare, un *ethos* ce exaltă *furor bellicus*, pe care toate semînțele indo-europene l-au cunoscut și care poate avea o relație – și aceasta ipotetică – cu rolul social deosebit de important al războinicilor în societatea getică și mai tîrziu la daci, problemă asupra căreia voi stăruî într-un alt capitol al acestei cărți³.

O a doua componentă a descrierii datorate lui Herodot pare să se piardă cu totul din tradiția ulterioară, și anume personajul numit (Ge)Beleizis. Fără îndoială, această dispariție se datorează deopotrivă prestigiului singular al celui alt personaj divin menționat de Herodot – e vorba, bineînțeles, de Salmoxis – și incertitudinii pe care textul o instalează deliberat între cele două nume, lăsîndu-ne să ghicim singuri dacă e vorba de o epiclesă, de două nume ale aceleiași divinități sau de două personaje divine mai mult sau mai puțin distincte. Vulgata istoriografică modernă preferă de departe această a doua interpretare – cel mai greu de demonstrat pornind de la textul grec –, dar e destul de clar că, de fapt, Herodot a aflat de la informatorii lui și un alt nume divin getic, în afara celui al lui Salmoxis, și îl expediază destul de grăbit, atribuindu-l într-o propoziție incidentă *unora dintre ei*, fără cercetări mai amănunțite. Pe de altă parte, discuția cu privire la identitățile respective ale lui Salmoxis și (Ge)Beleizis pare disproporționată în raport cu puținatatea informațiilor referitoare la cel din urmă, care se reduc strict

1. Hdt. 94, cf. 95; vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., p. 190.

2. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., p. 194.

3. Vezi *infra*, pp. 249-260.

la această propoziție ambiguă¹. Cît privește explicațiile etimologice², ele sînt oricum viciate în cazul lui (Ge)Beleizis de faptul că discuția poartă asupra unei coruptele din manuscrisele medievale ale *Istoriilor*³.

Cît privește a treia informație pe care Herodot o aduce cu privire la uzanțele geților, ea se referă la un ritual apotropaic în legătură cu furtunile. Elementul care a reținut cu deosebire atenția exegeților acestui pasaj – mai ales a celor români – este afirmația destul de enigmatică a autorului potrivit căreia geții ar trage cu arcul în cer *amenințîndu-l pe zeu, căci ei nu cred că ar exista un altul în afara (zeului) lor*. Diferitele variante oferite de cercetători pentru a înțelege acest pasaj au presupus fie că geții erau monoteiști – de unde și o derivă care a împins pînă la absurd această ipoteză⁴ –, fie, cum susținea Constantin Daicoviciu⁵, că *geții cred că (cel ce tună și fulgeră) nu este alt zeu decît zeul lor*, și de aceea i se adresează cu un ritual care le e propriu doar lor.

Interpretarea pe care o socot mai convingătoare și mai susceptibilă să dea seamă de sensul textului este cea propusă de Erwin Rohde, care susține că *ho theos*, substantivul ce apare de două ori în această frază, desemnează de fiecare dată alt zeu⁶, fiindcă, dacă ar fi același, cum se înțelege de obicei, conduita geților ar fi absurdă – ei l-ar amenința pe Salmoxis tocmai pentru că îl recunosc ca zeu – și neverosimilă – ei nu recunosc decît un singur zeu, într-o lume care,

-
1. Ampla bibliografie a subiectului poate fi găsită la Ioan Iosif Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase”, *AIStCl Cluj* 5, 1947; *idem* s.v. *Zalmoxis*, *RE* 2, 18, 1967, col. 2302-2305; Eliade, *op. cit.*, pp. 60-62.
 2. Wilhelm Tomaschek, *Die alten Thraker* II, Viena, 1893, p. 62; Georges Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos : Zbelsourdos, Gébéleizis, Zalmoxis”, *REG* 26, 1913, pp. 225-261; Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v.; Cicerone Poghirc, „Considérations philologiques et linguistiques sur Gébéleizis”, *Thracia* II, 1974, pp. 357-360.
 3. În studiul citat în nota precedentă, Cicerone Poghirc, luînd act de divergențele de transcriere a acestui pasaj în diferitele manuscrise ale *Istoriilor*, propunea o corecție foarte elegantă – *Nebeleizis*, în loc de *Gebeleizis*, ceea ce, paleografic, putea fi lesne presupus și dădea sferei de competențe a zeului un sens clar, apropiindu-i numele de i.-e. **neb* –, cf. gr. *nephele*, lat. *nubae*, *nor*, *nori*. La data la care Poghirc își publica studiul, verificarea mss. nu îi era, evident, posibilă – or, cele mai vechi și de încredere dintre acestea dau lecțiunea *Beleizis*, și numai cele mai tîrzii adaugă acestui nume particula *ge*. Vezi *supra*, p. 70 n. 2.
 4. Ioan Coman, *Zamolxis*, p. 85; cf. *idem* „Zalmoxis et Orphée”, *Serta Kazaroviana* 1, 1950, Sofia, p. 83. – Eliade, *op. cit.*, p. 61 n. 94, remarcă pe bună dreptate că problema „monoteismului geto-dac” aparține istoriei ideilor în România modernă, și nu istoriei religiilor.
 5. Constantin Daicoviciu, „Herodot și pretinsul monoteism al geților”, *Apulum*, 1944-1945, pp. 90-93.
 6. Rohde, *Psychè*, *op. cit.*, p. 286 n. 2.

pentru Herodot cel puțin, este exclusiv politeistă. Dacă însă admitem că prima ocurență a cuvântului *theos* se referă la zeul cerului, al trăsnetelor și al fulgerelor, adică la Zeus al grecilor, pe care geții nu-l recunosc, fiindcă ei nu recunosc decât propriii zei, drept care Herodot nici nu le traduce numele, sensul frazei devine mai clar : Herodot nu vrea să ne spună că geții nu recunosc decât un singur zeu, ci că ei nu-l recunosc pe Zeus ca zeu al furtunilor. Spre deosebire de alte neamuri, în frunte cu grecii înșiși, care admit natura divină nu doar a zeilor proprii, ci și a zeilor altor popoare, geții nu recunosc că ar exista alt/alți zeu/zei decât cei cărora ei le consacra un cult. De vreme ce nesocotesc puterea lui Zeus stăpîn al fulgerului, ei își închipuie că pot îndepărta furtuna prin mecanica unei magii homeopatice sau că pot domina duhurile ce provoacă tunetele și fulgerele printr-un rit imitativ, trăgînd cu săgeți în cer¹; dacă ar recunoaște că Zeus e manifest în furtuni, n-ar mai încerca asemenea ritualuri primitive.

Această interpretare văduvește, ce-i drept, exegeza și așa foarte ipotetică a credințelor în Salmoxis de un argument care ar fi putut părea relativ consistent cu privire la natura uraniană a acestuia, dar nu cred că trebuie să sacrificăm sensul textului lui Herodot pentru a încerca să obținem rezultate inevitabil precare. Oricum, fraza la care m-am referit este o glosă, o ipoteză a lui Herodot pe marginea unei informații al cărei sens autentic îi era obscur, așa că valoarea ei informativă e nulă. În cazul sacrificiilor războinice, lui Herodot i s-a relatat ritualul împreună cu faptul că el se leagă de credința că solii ajung la Salmoxis. În cazul ritualului trasului cu săgeți în cer, în schimb, doar ritualul ca atare i s-a povestit; el îl consemnează, fiindcă îl consideră bizar, și încearcă apoi, printr-un raționament propriu, să încadreze acest fapt în ansamblul cunoștințelor sale despre credințele geților.

Putem formula oricîte ipoteze savante cu privire la un posibil raport între aruncarea în sulite a solilor și ritualul apotropaic al săgeților trimise în cer (raport care, personal, îmi este extrem de obscur), cu condiția să nu uităm că aceste ipoteze nu au ca punct de pornire *informația* culeasă de Herodot, ci *interpretarea* pe care Herodot încearcă să le-o dea. Dacă avem grijă să spunem *Herodot crede că...*, și nu *Herodot ne informează că...*, asumîndu-ne, explicit, responsabilitatea pentru ipotezele pe care le considerăm îndreptățite, putem apoi construi ce credem de cuviință în termenii constructelor moderne de natură antropologică; altfel, supralicităm un text ce aparține clar antropologiei grecești antice a religiilor, atît cît era ea de sigură în veacul lui Herodot, și nu informației istorice.

1. Cf. războiul cu vîntul la Psylloi, Hdt. 4.173, sau al Ataranților cu soarele, 4.184, cu comentariul lui How și Wells la 4.94; pentru frecvența acestui tip de magie imitativă în lumea antică, vezi James F. Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad. fr., Paris, 1923, pp. 36-77.

6. Povestea lui Salmoxis pitagoreul

Evident că noutatea de care Herodot este cel mai mîndru e anecdota istorisită de *ionieni* despre Salmoxis – sclav și ucenic al lui Pitagora în ținuturile getice. După ce a organizat textul într-un savant *crescendo*, el clamează *iată însă ce am aflat eu, punthanomai*, și povestește apoi, la modul indirect, ce îi spusese ionienii despre Salmoxis.

Brusc, în această istorioară, cel ce fusese pînă acum un *daimon* sumbru căruia i se aduc sacrificii omenești devine un bărbat cu identitate precisă, muritor ca toți muritorii, trăind într-un mediu bine definit, la Samos, ca sclav al învățatului Pitagora – adică, în sistemul cronologic practicat de Herodot, cu două, cel mult trei generații înainte de el. Contemporan cu expansiunea persană pe coastele Asiei Mici și cu tirania lui Polycrates la Samos – despre Pitagora se spunea că plecase din cetatea sa de baștină, Samos, tocmai pentru a nu fi supus fie perșilor, fie tiranului –, Salmoxis intră, măcar prin procură, în istoria Greciei, așa cum este ea narată de Herodot. Șocul acestei erupții a Străinului misterios în plină istorie familiară a grecilor nu trebuie să fie trecut cu vederea, fiindcă face parte dintr-o construcție literară a cărei teatralitate nu scade nici un moment în intensitate.

Așadar, spun ionienii, Salmoxis a fost sclavul lui Pitagora al lui Mnesarches din Samos. Care ionieni? Aproape nimeni nu se îndoiește de faptul că aceștia sînt ionienii din Pont, adică din Olbia, cetate unde Herodot a călătorit pe urmele lui Dareios și ale sciților. Problema ar fi aceea că textul manuscriselor considerate de editori mai corecte atribuie istoria lui Salmoxis la Samos grecilor *din Hellespont* și doar manuscrisele secundare adaugă *și cei din Pont*.

Grecii din Hellespont ar putea fi, de pildă, cei din Proconnesos, dintre care unul anume, Aristreas, înregistrase multe povești pontice, într-o tradiție care va supraviețui pînă tîrziu în epoca romană. Sau, cum se întîmplă ades în *Istoriile* lui Herodot, s-ar putea referi la locuitorii cetății Cyzicos, care au mai avut de-a face cu un personaj venit din ținuturile septentrionale – cu Anacharsis Scitul, despre care tot Herodot relatează că, deprinzînd la cyziceni credințe și ritualuri grecești, s-a întors apoi în patria sa și a continuat să se închine zeilor greci, drept care regele scit Saulios, propriul său frate, surprinzîndu-l, l-a ucis cu o săgeată.

Herodot ilustrează intoleranța sciților față de obiceiurile străine de propriul lor *nomos* atît cu povestea lui Anacharsis, scitul care, călătorind prin Grecia, și-a uitat propria identitate, cît și cu anecdota despre regele Skyles, personaj bilingv și „bicultural”, fiu al unui rege scit și al unei soții/concubine grecoalice din Istros, ucis și el de propriul său frate, fiindcă, la Olbia, *făcea pe bacchantul* în cortegiul dionysiac¹. Ambele istorii i-au fost relatate de locuitorii greci ai țărmurilor

1. Hdt. 4.76-80, cu argumentele lui Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 134-164, care pune în evidență corespondențele dintre cele două povestiri, grupate de altfel laolaltă de Herodot.

Pontului, ca și povestea despre Salmoxis sclavul lui Pitagora. Putem desluși, în sintaxa acestor istorisiri, ceva din modul în care își reprezintă această elenitate, pînă la urmă marginală, universul aparte în care își duc existența și modalitatea particulară în care își definește identitatea greacă în opoziție cu diferitele ipostaze „barbare” ale Celuilalt.

Salmoxis nu are frați. Spre deosebire de sciți – și în pofida faptului că *nu cred că există alt zeu decît al lor* –, tracia din care se trage par deschiși experiențelor aculturației; Skyles urmărit de sciți trece Dunărea la traci, care sînt dispuși să-l apere cu forța armelor. Povestind cum a fost pînă la urmă evitat conflictul, Herodot evocă, cu o mare atenție acordată detaliilor, o întreagă lume în care circulă, o dată cu soțiile, și faptele culturale. Căsătoriile princiare apar ca o cale regală a conexiunilor dintre cele trei mari arii culturale – scitică, tracă și greacă – care își dispută spațiul pontic. Regele scit Ariapeithes are cel puțin trei soții: grecoaica din Istros, de la care fiul ei Skyles va deprinde limba și obiceiurile grecești ce îl vor duce la pieire; prințesa tracă, mama lui Octamasades – regele care ia locul lui Skyles fugar –, fiica lui Teres, întemeietorul statului odrid, și sora atît a regelui Sitalkes (la care se refugiază Skyles), cît și a lui Sparadokos, prințul trac frate cu Sitalkes, refugiat el de astă dată în ținuturile scitice; în fine, ultima, Opoia, despre care Herodot ne spune că, după moartea lui Ariapeithes, a fost luată de soție de către Skyles și că era *aste*, tradus de obicei prin *băștinașă*. Dar, așa cum corect observă Hartog, *aste* înseamnă nu doar localnică, ci și *din cetate*, în vreme ce termenul propriu pentru *băștinașă*, *epichorie*, e întrebuintat de Herodot în legătură cu cealaltă soție a lui Skyles, grecoaica de la Olbia. Nu văd de ce ar trebui să-l corectăm pe Herodot pentru a-i impune o logică simplificatoare: complexitatea – la limită confuzia – relațiilor dintre apoikiile grecești și dinaștii locali e foarte bine ilustrată de aceste căsătorii încrucișate, în care soția „scitică” e de neam grec și soția „greacă” e de neam băștinaș.

Oricum ar sta lucrurile, faptul că războiul dintre sciți și traci este evitat printr-un schimb de frați regali¹ – Skyles, fiul grecoaicei și fratele lui Octamasades Scitul, contra lui Sparadokos, fratele regelui odrid Sitalkes și unchiul aceluiași Octamasades – devine corolarul acestui complicat cadril de înrudiri, echivalente și divergente, paradigmă a intricateii istorii a raporturilor dintre sciți și greci, în care tracia apar ca termen mediu și monedă de schimb matrimonial și cultural.

Tot așa, personajul Salmoxis din anecdota povestită de grecii din (Helles)Pont – în ciuda similitudinilor sale cu Anacharsis Scitul sau cu Skyles – nu le împărtășește

1. Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, cit., p. 162 n. 43, observă pe bună dreptate că Herodot dispunea chiar la Atena de știri precise despre acest episod, cîtă vreme regele Sitalkes era, încă din 431, unul dintre aliații importanți ai ateniienilor; pe de altă parte, Herodot, 4.76, subliniază că s-a informat personal despre familia regală a lui Skyles de la un nobil persan, Tymnes, care îl slujise pe Ariapeithes.

în nici un fel soarta, ci dimpotrivă. Spre deosebire de prinții sciți care se elenizează de bună voie, el este un sclav, silit să învețe limba și obiceiurile grecești datorită condiției sale silnice și inferioare. Dar, o dată ce se întoarce în patrie, e primit ca un prinț, și învățătura greacă pe care o transmite neamului său este îmbrățișată cu fervoare de neofit de către traci. Salmoxis apare ca mediator – însă de data aceasta uman, *anthropos* – și ca tehnician al unei aculturații reușite. Dimpotrivă, sciții, în ciuda faptului că, la origine, sînt pe jumătate greci – coborîtori din stirpea eroului Heracles și a fecioarei cu nume predestinat, Mixoparthenos¹, *fata pe jumătate* (pe jumătate șarpe, ca Echidna, dar *mixhellenes* este, de pildă, numele pe care îl poartă, la Heracleia Pontică, băștinașii elenizați și aserviți grecilor din cetate) –, în ciuda acestei origini „mixte” sau, poate, tocmai de aceea, neamul scitic refuză cu violență să adopte *diaite hellenikē*, modul de viață grecesc, în vreme ce regii lor se divid în „autohtonisti” și fileleni. *Sciților le este, și lor², silă să adopte obiceiuri străine, fie ele ale altor neamuri, fie mai cu seamă felul de a fi al grecilor, hellenikas homilias³.*

Admirația lui Herodot față de sciți e clar limitată la invincibilitatea lor, rezultată din iscusința cu care utilizează nomadismul, cauză primă și esență a propriei *aporia*, *lipsă de mijloace*, pentru a-l transforma în neputință a dușmanilor și în victorie. *Lîngă Pontul Euxin*, scrie el, *pe unde și-a purtat Dareios oștile, locuiesc, cu excepția sciților, doar neamurile cele mai ignorante, ethea amathestata, dintre toate. Căci nici un neam de pe țărmul Pontului nu a vădit vreun iscusință (sophie), și nici vreun bărbat învățat, aner logios, cu excepția neamului scitic și a lui Anacharsis. În schimb, neamul scitic – pe care, spune Herodot, pentru celelalte nu-l admir defel – a născocit un singur lucru, dar acela prea iscusit, sophotaton, și cel mai important dintre toate cele omenești, anume cum să nu le scape nici un dușman și cum să devină de negăsit pentru acesta⁴.*

Dar în poveștile lui Skyles și Anacharsis nu auzim doar vocea lui Herodot, ci și pe cea a grecilor din Pont, mai ironică față de sciți și de refuzul lor de a deprinde moravurile grecilor : un olbiopolitan e cel care trădează inițierile bachice ale lui Skyles, ironizînd exact pe tema pretențiilor la puritate identitară a sciților, și tot ionienii rîd de ignoranța acestui neam, povestind – lucru altminteri cu totul

-
1. Herodot atribuie explicit această poveste grecilor din Pont (cf. 4.8) și nu o acceptă (cf. 4.11), preferînd să susțină că sciții au venit din Asia Centrală. – Dumézil, *Romans de Scythie...*, op. cit., pp. 171-203, comentează admirabil povestea moștenirii lui Heracles și regula succesorală de tradiție general indo-europeană, pe care o regăsim și în basmele românești, în care fratele mezin moștenește împărăția.
 2. Ca și egiptenilor, cf. 2.95 și observația lui Philippe Legrand, *Hérodote, Histoires, texte établi et traduit par Ph. Legrand* (Coll. des Universités de France), Paris, 1938, ad loc.
 3. Hdt. 4.76.
 4. Hdt. 4.46.

neverosimil – că sciții nu deosebesc nici măcar fulgii de zăpadă de fulgii de pene sau riturile dionysiace de adevărata nebunie, *mania*. Tot ionienii propun o opoziție elocventă între locuirea greacă – *polis*, *astu*, chiar „palatul” strălucitor al lui Skyles la Olbia – și *ethea*, *sălaşurile*, *vizuinile* în care locuiesc sciții¹.

Ecoul acestui folclor „colonial” despre inferioritatea intelectuală a sciților se regăsește pînă foarte tîrziu, de pildă la Themistios, care, vorbind de fapt despre germani, îi califică, sub numele de sciți, ca neam *thumodes te kai anoeton*, *inflamat și nesăbuit*, în opoziție cu persanul *epiboulon te kai doleron*, *iscusit în uneltiri și înșelător*². Uitînd de admirația lui Herodot pentru înfrîngerea perșilor de către sciți, dar reținînd dintr-o veche tradiție opoziția între necugetarea războinicului barbar și iscusința șireată a excesului – aici persan – de civilizație, referirea celebrului orator îmbracă în termeni tradiționali confruntările proprii veacului al IV-lea al erei creștine, atestînd vitalitatea vechilor reprezentări peiorative despre barbari în general și despre sciți în special.

Herodot era cu mult mai lipsit de prejudecăți: vorbind despre rezistența geților, el acceptă ideea că aceasta a fost nesăbuită, dar o contrabalansează imediat cu epitetele tradiționale *andreiotatoi kai dikaiotatoi*, iar cînd se referă la sciți, nu poate omite opinia comună potrivit căreia aceștia ar fi ignoranți, dar semnaleză paradoxala realitate a faptului că tocmai ei au „inventat” războiul imposibil în care Dareios a pierdut. În schimb, cînd vorbește în nume propriu despre Olbia – al cărei statut de excelență urbană și rafinată contrastează, în poveștile ioniene, cu „vizuinele” scitice –, o numește *tîrg*, *emporion*³, ai cărui locuitori *legousi spheas autous einai Milesious*, *pretind despre ei înșiși că ar fi milesieni*⁴, fără să-și angajeze în vreun fel propria răspundere în privința acestei ilustre obîrșii.

Cînd e vorba despre geți, Herodot, cum observam și mai sus, relatează, impersonal, despre riturile de nemurire închinat lui Salmoxis – dar, după triumfalul *punthanomai*, *am aflat*, din prima frază a capitolului 95, lasă integral în seama ionienilor povestea lui Salmoxis om, sclav la Samos și inițiator al neamului getic întru nemurire⁵. Ionienii spun așadar că Salmoxis ar fi fost un get oarecare, o vreme sclavul lui Pitagora al lui Mnesarches, și că, eliberîndu-se, a făcut și ceva avere și s-a întors în ținuturile lui de baștină. Acolo i-a regăsit pe

1. Hdt. 4.31, 4.76 (*ethea*); cf. 4.78 (Olbia – *astu*); 4.79 (nebunia bachică); cf. și Dumézil, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*, pp. 339-351.

2. Themist. 11, P.148 D.

3. Hdt. 4.2.

4. Hdt. 4.79.

5. Vezi și Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier...*, *op. cit.*, p. 34, despre formulele ce marchează începutul și finalul unei povestiri culese de Herodot, cf. 2.63, 112, 122; 4.179, între care relatarea se face invariabil în stil indirect.

geții săi : Hartog subliniază că fraza despre întoarcerea lui Salmoxis e construită pe opoziția dintre termeni din sfera cunoașterii : geții *kakobioi* și *hupaphronesteroi*, *înapoiți* și *nemaipomenit de săraci cu duhul*, se deosebesc radical de Salmoxis, *epistamēnos*, *știutor*, ca unul care trăise o vreme în preajma unui mare învățat, *sophistes*, ca Pitagora, și deprinsese nu doar modul de viață ionian, rafinat, ci și *ethea batuthera*, un *mod de a gândi mai subtil*¹.

Cred că se cuvine să încep prin a observa că, în povestea ionienilor reprodusă de Herodot, geții dispar fără urmă, fiind peste tot înlocuiți de traci. Herodot nu se îndoiește nici o clipă de identitatea de nume și de context dintre zeul get Salmoxis și sclavul trac al lui Pitagora, dar, spre deosebire de capitolele în care vorbește în nume propriu și în care distinge sistematic între neamul tracilor și geții *athanatizantes*, în anecdota ioniană această distincție dispăre cu desăvârșire. Mi se pare evident că Herodot respectă riguros spusele ionienilor, probabil sugerînd în acest fel că propriile lui informații sînt mai circumstanțiate și deci mai credibile. Efectul este într-adevăr acesta, în sensul că etnonimul generic *Threikoi* marchează și pentru cititorul atent de azi o distanță mult mai mare între informatorii ionieni ai lui Herodot și tradiția pe care vor s-o evoce decît restul informațiilor, atît din capitolele 93 și 94 ale cărții a 4-a, cît și din cartea următoare, care se referă cu precizie la geți, un neam tracic deosebit de celelalte prin practicile de nemurire și prin comportamentul îndrăzneț în fața înaintării persane. E ca și cînd ionienii n-ar ști mare lucru despre acest specific al geților, care nici nu-i interesează îndeajuns pentru a-l menționa ; ei n-ar fi aflat decît foarte vag că, printre traci, ar exista o credință în nemurire, explicînd-o prin învățătura unui personaj ancilar din preajma lui Pitagora din Samos (despre care, de altfel, cunoștințele lor nu sînt cu mult mai solide). Una peste alta, Herodot ne sugerează că ne aflăm în fața unui produs al folclorului urban al ionienilor din Pont, care îl interesează fiindcă pomenește un nume știut de el, Salmoxis, și o anecdotă amuzantă și pitorescă, dar nu mai mult de atît.

Înarmat cu gândurile subtile deprinse la Samos, Salmoxis pregătește un *andreon* în care îi strînge – înțelegem că în mod repetat – *pe cei mai de frunte dintre cetățeni*, *tôn prôton tôn astôn*, ospătîndu-i din belșug, *euocheonta* : pentru oricine e familiarizat cu instituțiile sociale ale Greciei, această secvență evocă imediat o scenă de banchet aristocratic, cu sala de ospete, nobilii adunați laolaltă și belșugul somptuos și rafinat al unui *sumposion*. Textul vorbește explicit de fruntașii geților ca *sumpotai*, participanți la *sumposion*. E adevărat că *andreon*

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, *op. cit.*, pp. 169-170 ; la p. 170 n. 2, el citează numeroase ocurențe care precizează sensul de excelență intelectuală al adj. *bathus* : Solon, *fr.* 23. 1 Diehl ; Heraclit. D-K 22. B 45 ; Pi. N. 3.53, 7.1 ; vezi și LSJ s.v. ; aici la comparativ, un mod de a gândi mai subtil decît cel anterior experienței lui Salmoxis pe lîngă Pitagora.

poate fi și locul unor reuniuni mai ascetice, ca arhaicele *pheiditii* spartane¹, dar aici contextul e cel al unui banchet aristocratic, însoțit de toate ingredientele pe care le presupune această instituție ca formă predilectă de distincție socială, de abundență și de rafinament, locul geometric al dialogului politic și al desfătărilor cultivate. Istorisind aventurile mult prea bogatului și fericitului tiran Polycrates din Samos, Herodot evocă rafinatele banchete literare din *andreon*-ul tiranului, pe care îl aflăm lungit pe *klinè* – canapeaua pe care stăteau întinși convivi – alături de poetul Anacreon². Dacă e să găsim un echivalent septentrional al banchetului lui Salmoxis, acesta este cel al ospetelor hyperboree evocate de Pindar³ – dar ionienii imaginează pentru festinul de nemurire oferit de Salmoxis un decor prin excelență ionian : nu erau oare ionienii vestiți pentru *habrosune* și *truphe*, rafinata opulență caracteristică civilizației „orientalizante”, eflorescența explozivă a culturii vizuale și literare care face distincția, în secolele al VII-lea și al VI-lea, între aristocrația cetăților și oamenii de rînd⁴?

Se cuvine totuși să remarcăm că verbul *euochein*, denotînd belșugul ospetelor oferite de Salmoxis, re apare într-un singur alt pasaj din *Istoriei*, referitor la funeraliile aristocraților traci⁵. Același verb apare tot în context funerar, dar în

-
1. Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes, Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille – Paris, 1939, p. 85, cf. pp. 423, 483.
 2. Cf. Hdt. 3.121, Polycrates din Samos în *andreon*, la un banchet la care ia parte și poetul Anacreon.
 3. Vezi *supra*, pp. 43-44. – Banchetul ca instituție a societăților aristocratice a făcut în ultimele decenii obiectul unor studii care îl definesc cu mare acuratețe; vezi Jean Dentzer, *Le Motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle*, Paris, 1982; Oswyn Murray, „Symposium and Männerbund”, Pavel Oliva (ed.), în *Concilium EIRENE* 16, Praga, 1982, pp. 47-52; Oswyn Murray, „The Symposium as Social organization”, în Thomas Hågg (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C. : Tradition and Innovation*, Stokholm, 1983, pp. 195-199; Oswyn Murray (ed.), *Symptotica, A Symposium on the Symposium*, Oxford, 1990; Pauline Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris, 1992; Tecușan – Murray (ed.), *In vino veritas, op. cit.* – Pentru adoptarea acestei instituții aristocratice grecești ca formă specifică de diferențiere în mediul etrusc și latin, vezi Fausto Zervi, „La necropoli di Decima”, în *Lazio arcaico e Mondo greco, Convegno di Roma*, 15-17 decembrie 1977, *PdP* 196-198, 1981, pp. 24-27; Michel Gras, *Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque. Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (Coll. École Française de Rome 67), Roma, 1983, pp. 483-502; *idem*, „Canthare, société étrusque et monde grec”, *Opus*, 1984, pp. 325-335; Schmitt – Pantel, *op. cit.*, pp. 42-45.
 4. Santo Mazzarino, *Frà Oriente e Occidente*, Florența, 1947; Zoe Petre, *Civilizația greacă și originile democrației*, București, 1993, pp. 43-45.
 5. Hdt. 5.8.

legătură cu sărbătorile ce ar însoți funeraliile vesele practicate de terizi și crobzyzi – închinători și ei ai lui Zalmoxis și practicînd rituri de nemurire – în textul la care m-am referit și în capitolul anterior, atribuit în genere lui Hellanicos, dar care e doar copiat de lexicografi după un citat din *Barbarika nomima*. Acest pasaj anonim – autorii lexicelor citate scriu numai *cum spun unii (autori)*, așadar alții decît Hellanicos, citat nominal în fraza anterioară – relatează că cele două neamuri, vecine și înrudite cu geții, *euochountai*, *benchetuiesc la înmormîntări, crezînd că morții nu pier, ci se duc la Zalmoxis*¹. E greu de precizat dacă utilizarea aceluiași verb la Herodot și la autorul (sau autorii) acestei fraze dovedește existența unei realități identice subiacente sau, așa cum mi se pare mai probabil, contaminarea relatării excerptate de lexicografi de către textul lui Herodot, de care depinde în mare măsură². Oricum, conotațiile funerare și inițiatice ale verbului trebuie adăugate la cele care sugerează buna dispoziție symptotică.

Contrastul între tracii *kakobioi* și Salmoxis elenizat se accentuează în această imagine de festin aristocratic³, la care sînt invitați doar *hoi protoi ton aston*, *cei mai de frunte dintre cetățeni*, ca și cînd, ca prin minune, lumea primitivă a tracilor lui Salmoxis ar fi devenit o cetate greacă. Aceste *sumposia* trace sînt semnele vizibile ale elenizării, echivalentul palatului olbiopolit al lui Skyles, *mare și foarte costisitor, megale kai poluteleos*, *avînd de jur-împrejur sfînge și grifoni din marmură albă*⁴. Ca și regele scit, *deloc mulțumit de modul de viață scitic, datorită educației prin care fusese format de mic copil, apo paideusios epapaideuto*⁵, Salmoxis aduce cu el modul de viață ionian, pe care îl preferă fără ezitare celui tracic. Salmoxis îi învață, *anadidaskei*, la rîndul lui, pe frunțașii geților să se poarte ca grecii, deosebirea dintre tracii lui Salmoxis și sciții lui Skyles fiind în acest context radicală: sciții îlucid pe Skyles, tracii îl urmează întru totul pe Salmoxis. Chiar dacă, în starea lor naturală, tracii sînt *hupaphronesteroi*, rămînînd oricum naivi și creduli, ei sînt deschiși experiențelor culturale superioare și, departe de a-l pedepsi, îl admiră pe Salmoxis, despre care Hellanicos va scrie că devenise *Hellenikos*, elenizat. Refuzului dramatic al aculturării din ținuturile scitice, asemănător cu violența getului Charnabon, i se opune disponibilitatea entuziastă a tracilor de a fi aculturați.

Învățătura lui Salmoxis este, în relatarea ionienilor, o noutate absolută pentru geți, parte integrantă din acele *ethea batuthera* de care aceștia, *kakobioi kai hupaphronesteroi*, erau cu totul străini înainte, dar pe care Salmoxis le deprinsese

1. Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73, vezi și *supra*, pp. 51-54.

2. Vezi, mai amănunțit, *infra*, pp. 124-126.

3. Vezi și Alexandrescu, „La nature de Zalmoxis...”, cit.

4. Hdt. 4.79.

5. Hdt. 4.78.

la Samos. Deprinderii ioniene a banchetului în planul comportamentelor îi răspunde noutatea inițierii în nemurire pe care Salmoxis le-o propune fruntașilor traci : el le promite comensalilor săi nici mai mult, nici mai puțin decât nemurirea și *ta panta agatha*, o viață veșnic îmbelșugată și fericită, pentru ei și pentru urmașii lor în veac, *ai ei*. Nu e vorba însă, trebuie s-o repet, de o credință getică în nemurirea tuturor oamenilor, ci de o revelație ioniană care promite nemurirea și belșugul doar celor care participă la ospățul comun și urmașilor acestora. Ca și nemurirea războinică pur getică din capitolul anterior, aceasta este o imortalitate condiționată și rezervată unei elite – dar, în contrast cu nemurirea eroică, este o nemurire „învățată” din predicția lui Salmoxis, ea însăși deprinsă o dată cu *diaite Iada*, modul de viață ionian, și condiționată nu de moartea pe câmpul de luptă, ci de participarea la ospetele oferite celor aleși de către ucenicul lui Pitagora.

Înainte de a ne pune problema ce anume mai este getic – sau măcar tragic – în această învățătură, trebuie să ne întrebăm ce este pitagoreic în relatarea ionienilor. Menționarea directă a lui Pitagora ca una dintre sursele „doctrinei” lui Salmoxis e susținută de numele pe care ionienii îl dau sălii de ospete, *andreon*, și mai ales de anecdota despre dispariția temporară a lui Salmoxis, un șiretlic care, în surse mai târzii, îi este atribuit și lui Pitagora însuși¹.

S-a presupus că în descrierea banchetului inițiat al lui Salmoxis am putea desluși prima mărturie despre echivalentul pitagoreic al unui *sumposion* ca loc al unei convivialități meditative ce conferă participanților nemurirea sau, mai precis, conștiința nemuririi propriului suflet². Pentru a dovedi compatibilitatea dintre banchetul pitagoreic și banchetul trac în *andreon*, s-a invocat tradiția, tot pitagoreică, despre întrunirile sectei în casa lui Milon, atlet victorios și războinic neînfricat, căruia Aristoxenos din Tarent îi atribuie maxime despre curajul în luptă³. Cum demonstrează Marcel Detienne, cele două ipostaze ale pitagorismului, cea contemplativă și cea activă și agonistică, sînt complementare, evocînd primele manifestări ale sectei ca reactualizare în cheia inițierilor întru filozofie a temelor tradițional legate de confreriile militare și politice de *aristoi*, depozitare privilegiate ale unui civism arhaic bazat pe excelența în luptă și în modul de viață comun⁴. Această demonstrație, perfect pertinentă pentru istoria conventiculelor pitagoreice de la Crotona, este invocată de Hartog pentru a da cumva seama de o presupusă relație între ospetele lui Salmoxis elenizat și inițierile războinice

1. DL 8.14; vezi *infra*, pp. 122-123.

2. Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 134.

3. Iamblichos, *Vita Pyth.* 232, cf. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., pp. 175-177. Capitolele consacrate de Iamblichos curajului lui Pitagora se referă însă nu la bravura în război, ci la curajul civic de a înfrunta tirania.

4. Detienne, „La cuisine de Pythagore”, cit., pp. 146-148 și *passim*.

menționate de Herodot în paragraful precedent al cărții a 4-a a *Istoriilor*. Așa cum am încercat să dovedesc, această relație nu se regăsește în text – or, cel puțin deocamdată, textul lui Herodot este cel care ne preocupă.

Problema pe care aș vrea să o enunț în acest punct al investigației este aceea de a verifica în ce măsură banchetul lui Salmoxis este o variantă tracică a cinelor pitagoreice. Aristoxenos din Tarent, care susținea că a fost membru al unui conventicul pitagoreic la Phlious și pe care Iamblichos îl citează în *Viața pitagoreică*, descria reuniunile vesperale ale sectei, care încheiau o zi plină de exerciții gimnice, de politică și de meditație solitară sau în grupuri restrânse, în următorii termeni : *După plimbare, făceau o baie și, o dată curățați, se duceau la masa în comun. La aceasta nu luau parte mai mult de zece oameni. După adunarea comensurilor, se făceau libații și ofrande de plante aromatice și de tămâie. Apoi treceau la masa care se termina înaintea apusului de soare. Consumau vin, turte de orz, pâine, garnituri, legume fierte și crude. Era pusă pe masă și carnea animalelor sacrificate, dar rareori produse marine, căci, din anumite motive, nu au voie să mănânce unii pești. După cină, se făceau din nou libații, iar apoi avea loc o lectură. Există obiceiul ca cel mai tânăr să citească, iar cel mai bătrîn să hotărască ce și cum trebuie citit. Când erau gata să plece, paharnicul le vărsa vin pentru o libație și, după terminarea acesteia, cel mai bătrîn rostea următoarele cuvinte : nu vătămați și nu distrugeți nici o plantă cultivată și care dă roade și de asemenea nu vătămați și nu distrugeți vreo viețuitoare care nu aduce nici o vătămare omului. În plus, aveți gânduri pioase și bune față de zei, de daimoni și eroi și la fel despre părinții și binefăcătorii voștri. Săriți în ajutorul legii și războiți-vă cu fărădelegea. După aceste cuvinte, fiecare pleca la casa lui*¹.

Desigur, aceste conotații nu lipsesc cu totul din subtextul relatării preluate de Herodot de la *ionienii din Pont* ; dar, confruntînd amănunțita descriere a cinei pitagoreice la Aristoxenos – situată undeva între severitatea unei reguli benedictine *avant la lettre* și normele ce reglementează sobrietatea solemnă a cinei spartane – cu sumara evocare, în textul pe care îl discutăm, a ospitalității fastuoase pe care Salmoxis o oferă fruntașilor traci, *andreon*-ul lui Salmoxis îmi pare, cel puțin în sine, mai aproape de *andreon*-ul lui Polycrate din Samos decît de ascetica meditație în comun pe care Pitagora din Samos o stabilește ca regulă de viață filozofică.

Învățătura lui Salmoxis, așa cum apare ea descrisă în termenii proprii acestui text, nu poate fi în nici un fel identificată cu învățătura lui Pitagora despre migrația sufletelor. Într-adevăr, oricît de nesigure ar fi reconstituirile primei doctrine pitagoreice, e clar că piatra ei unghiulară, ce reglementează întregul mod de viață al sectei, de la anamneză la interdicțiile alimentare, este tema

1. Iambl. *Vita Pyth.* 98-100 (trad. Tudor Dinu, în Iamblichos, *De vita pythagorica, Studiu introductiv, traducere din limba greacă, comentarii și indice*, București, 2001).

nemuririi sufletului care trece, în generații succesive, dintr-un trup în altul; Pitagora, ne spun textele, ar fi fost cândva fiu al lui Hermes, care i-a oferit *să-și aleagă orice har cu excepția nemuririi*, *helesthai hoti an bouletai plen athanasias*, și Aithalidul, cea dintâi întrupare a filozofului samian, cu 216 ani înainte de (re)nașterea sa¹ ca Pitagora, ar fi ales, ca pe un substitut al nemuririi interzise explicit, să-și poată rememora veșnic toate existențele anterioare. Reincarnat în Euphorbos, eroul frigian care, sub zidurile Troiei, l-a rănit pe Patroclu, *sufletul lui s-a mutat apoi în Hermotimos*, după care a renăscut ca simplu pescar și, în fine, ca Pitagora al lui Mnesarchos din Samos.

Or, lui Salmoxis nu-i e nicăieri atribuită o atare doctrină, ci făgăduiala unei nemuriri integrale, fericite și îmbelșugate: *nici el însuși, nici tovarășii lui de ospăț și nici urmașii acestora în veac nu vor muri, ci vor pleca într-un loc unde vor dăinui pentru totdeauna și vor avea parte de tot ce e mai bun*². Linforth atrăgea deja atenția asupra acestei deosebiri, arătând că, în conformitate cu textul lui Herodot, Salmoxis promitea o prelungire miraculoasă a vieții³. Între strămutarea tracilor *sumpotai* într-un tărâm al abundenței veșnice și strămutarea pitagoreică dintr-o ființă în alta, generație după generație, asemănările sînt mult mai palide decît deosebirile. După cum remarcam mai sus, nemurirea getică, așa cum este ea evocată de ionienii interogați de Herodot, nu distinge – *pace* Pârvan⁴ – între suflet și trup și este mai aproape de tradițiile utopice despre „lumea de dincolo” din ținuturile hyperboree, de „masa soarelui” de la Hypernotioi și de comensalitatea hesiodică a eroilor fericiți, cu ospetele lor perpetue, decît de metensomatoza predicăției pitagoreice.

Acesta constituie, în realitate, unicul aspect sub care rezultatul învățurii lui Salmoxis-omul este congruent cu practicile de nemurire legate de credința în

-
1. Textul e atribuit lui Heracleides Ponticul (fr. 37 Voss) de către Diogenes Laertios, 8.4-5 = Pyth. D-K 58 B 14.8; cf. și Mihai Nasta, *Despre Pythagora și pythagorei. Fragmente, traducere și note*, București, 1998, fr. 8 și 8a, cu comentariul la p. 119. Cele mai timpurii surse certe, Xenophanes din Colophon (fr. 7 Diehl = D-K 58 B 268), Ion din Chios (DL 1.120 = Ion fr. 4 Diehl, D-K Pyth. B 269) și Herodot, 2.123 (= D-K 58 B 270), vorbesc clar despre transmigrația sufletelor ca formă unică de imortalitate postulată de Pitagora.
 2. Hdt. 4.95: (Salmoxis) *anadidaskein hoti oute autos oute hoi sumpotai autou oute hoi ek touton aiei ginomenoi apothaneontai, all'hexousi es horon touton hina aiei perieontes hexousi ta panta agatha*.
 3. Linforth, „OI ATHANATIZONTES”, cit.
 4. *Contra* Pârvan, *Getica...*, op. cit., pp. 149-150, în pasajul solemn ca o incantație „...sufletul e nemuritor...”; vezi, în același sens, și Radu Florescu, în ediția *Geticelor* lui Pârvan din 1982, „Note”, pp. 540-541. Cf. însă Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., pp. 182-183, despre deosebirile dintre doctrina și regula de viață pitagoreică, pe de o parte, și relatarea ionienilor despre banchetele și învățăturile lui Salmoxis, pe de altă parte.

Salmoxis-zeul : în ambele cazuri este vorba de o nemurire deplină și o strămutare integrală la Salmoxis, în ambele cazuri avem a face nu cu o doctrină a nemuririi universale, ci cu un destin rezervat exclusiv celor care cunosc și practică riturile de imortalitate, *athanatizousi* ; numai că, în capitolul despre *daimonul* Salmoxis e vorba de o nemurire eroică practică în lupta (reală sau) simbolică, în vreme ce, la masa lui Salmoxis elenizat, condiția nemuririi este practica însăși a comensalității sympotice, în care doar numele de *andreon* al sălii de banchet mai poartă în sine o imperceptibilă reminiscență războinică.

Pasajul care încheie relatarea ionienilor este în mod evident menit să probeze că toată această scenografie după model grec, cu tot cu învățătura despre nemurire, este o înșelătorie : Salmoxis dispăre pentru trei ani încheiați, timp în care se ascunde. Tracii jelesc de dorul lui, crezând că, în pofida învățăturilor sale, Salmoxis ar fi murit – dar atunci când, în al patrulea an, el reapare ca prin miracol, se conving că învățătura lui este adevărată și poate transmite taina nemuririi veșnice. *În vreme ce făcea și spunea toate acestea, el și-a săpat în taină o locuință sub pământ. Când locuința a fost gata, a dispărut dintre traci și, coborînd în adînc, în locuința subpămînteană, a trăit acolo vreme de trei ani încheiați. Tracilor le era dor de el și-l jeleau ca pe un mort, dar, în al patrulea an, el li s-a arătat dinainte, și așa a făcut Salmoxis ca spusele lui să devină demne de crezare.*

Salmoxis evocat de ionieni este așadar un șarlatan. Hartog a pus în evidență, de altfel, și câteva alte elemente ironice păstrate în text, cum ar fi verbul *pandokeuein*, folosit pentru a desemna ospitalitatea oferită de Salmoxis, dar al cărui sens curent e acela de *servire a mușteriiilor într-o cârciumă sau într-un han*. Chiar numele de *sumpotai* pentru participanții la banchetul inițiat, literal însemnînd *cei ce beau împreună*, lasă la latitudinea cititorului dacă trebuie să înțeleagă termenul în sensul grec al unei desfătări cumpătate și însoțite de delectarea spiritului sau, dimpotrivă, în sensul unei beții colective¹. E de remarcat, de altfel, că tradiția greacă referitoare la *sumposion* este departe de a fi exclusiv intelectuală și cumpătată, dar și, în același timp, că în toată literatura sympotică ospețele tracilor sînt descrise ca locuri ale excesului, vădind puternica înclinare a tracilor spre beție și desfrîu ; răsturnarea pe care anecdota despre dublul ospăț al lui Dromichaites o operează, opunînd luxul grec frugalității getice, aparține unui orizont mai tîrziu al imaginarului grec, despre care voi vorbi ceva mai încolo².

Oricum, predicăția conform căreia vor avea parte de nemurire nu numai *sumpotai* care se bucură de învățătura lui Salmoxis, ci și toată stirpea lor, conține o contradicție flagrantă, fiindcă sensul propriu al unei inițieri este tocmai faptul că e individuală și imposibil de transmis altfel decît prin participare directă, rezervînd deci beneficiile ritului exclusiv pentru cei care au fost, la propriu, inițiați. Învățătura lui Salmoxis poate fi așadar sau o inițiere în tainele nemuririi,

1. Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., pp. 184-185.

2. Vezi *infra*, pp. 179-191.

sau o doctrină despre nemurirea universală, dar nu poate fi – cum sugerează cu ironie textul – ambele deodată.

Savanții preocupați de tradiția pitagoreică au semnalat de mult similitudinea acestei anecdote cu cea povestită de Hermippos și reluată de Diogenes Laertios, despre Pitagora însuși. Acesta ar fi pus, la fel cu Salmoxis, să i se construiască în taină o locuință subterană și, cu complicitatea mamei sale, ar fi trăit acolo neștiut de nimeni, dar știind tot ce se petrece la lumina zilei, așa încât, atunci când a reapărut – după un răstimp neprecizat –, slab și nebărbierit, dar la curent cu toate întâmplările petrecute în absența lui, pretenția filozofului de a fi coborât viu la Hades și de a se fi întors la lumina zilei, emaciat, dar nevătămat, a devenit credibilă¹.

Latența lui Pitagora face parte dintr-o serie de narațiuni ce atribuie dispariții și reapariții miraculoase diferiților *andres theoi* din această epocă destul de agitată a desprinderii filozofării de inițieri și de predicățiile revelate. Încă despre regele Minos se povestea că, o dată la nouă ani, dispărea dintre cei vii, întorcându-se cu legi scrise². Epimenides Cretanul – care se pretindea și el o reîncarnare a unui erou legendar, ca și Pitagora³ – ar fi petrecut un timp îndelungat într-o peșteră, într-un soi de catalepsie, hrănindu-se cu flori eroice și funerare, viorele și asfodele, și ascultând revelațiile zeitelor *Aletheia*, *Adevărul*, *Neuitarea*, și *Dike*, *Dreptatea*⁴. Mai aproape de sursa pontică a legendei lui Salmoxis pitagoreul, Aristeeas, mort într-un atelier de meșter din Proconnesos, reapare viu la Cizic⁵.

Putem pune în legătură acest *topos* al somnului / moarte temporară și reversibilă cu tradițiile despre metensomatoză, ubicuitate și alte variante ale dispariției miraculoase care l-au făcut pe Karl Meuli să vorbească despre șamanii greci, în rîndul cărora, de altfel, îl înscria și pe Salmoxis⁶.

Relația sistematică dintre aceste latențe cataleptice și un spațiu subpămîntean, natural sau construit, uneori chiar specificat ca mormînt, *taphos*, cum se întâmplă în una dintre numeroasele variante ale poveștii lui Esop⁷, trimite în toate aceste

-
1. DL 8.41 ; vezi Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras”, *Rh. Mus.* 26, 1871, pp. 554-576 ; Isidore Lévy, *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927, pp. 129-134 ; Armand Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 245.
 2. Strab. 10.4.8 ; cf. 16.2.38.
 3. DL 1.114 : Epimenides susținea că ar fi de fapt Aiakos, fratele legendarului Minos, și, împreună cu acesta și cu Rhadamantes, judecător al sufletelor în Infern.
 4. D-K, I, p. 32, 17-18 ; Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 127, 139 ; Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, pp. 68-70 ; Detienne, *Stăpînitorii adevărului*, *op. cit.*, p. 129 și nota 98.
 5. Hdt. 4.14.
 6. Karl Meuli, „Scythica”, *Hermes* 70, 1935, pp. 153-164 ; cf. Dodds, *op. cit.*, și *infra*, pp. 148-149.
 7. *Vita Aesop.* 103, ed. Westermann ; vezi Stefano Jedrkwicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità : Esopo e la favola*, Roma, 1989, p. 104.

cazuri, indiferent de tratarea lor serioasă sau ironică, la tema *Coborîrii în Infern*, *katabasis*, ca episod central al inițierii în tainele vieții și ale morții, așa cum corect remarcă și Eliade¹. Clasicistului îi este mai greu să-l urmeze pe istoricul religiilor în privința certitudinii cu care acesta reconstituie *sensul inițial*², indiscutabil getic pentru el, al anecdotei despre falsa epifanie a sclavului lui Pitagora. E drept că, în absența unor surse timpurii despre aventurile subpământene ale lui Pitagora însuși, este greu de afirmat cu certitudine că ironia ionienilor la adresa lui Salmoxis copiază o poveste ironică despre inițiatorul acestuia întru nemurire, filozoful din Samos, și anume o anecdotă care circula deja la data publicării *Istoriilor* lui Herodot. Pe de altă parte, frecvența motivului *katabasei* în narațiunile grecești și inexistența unor dovezi concludente referitoare la practicile de cult getice apropiate de perioada în care scrie Herodot limitează drastic câmpul ipotezelor privitoare la fondul presupus getic al acestor practici.

În erudita sa propunere de hermeneutică a textului lui Herodot, Mihai Nasta sugerează – discret și oarecum eliptic – un posibil referent getic de la care putea să fi pornit atât povestea ionienilor, cât și dilema cronologică a lui Herodot. Nasta schițează ipoteza unui cult închinat zeului get Zalmoxis care ar fi putut comporta reiterarea periodică a unui spectacol sacru, unde un sacerdot mima dispariția și epifania lui Zalmoxis³. Chiar dacă rămîne o pură speculație savantă, ipoteza este seducătoare, cu atât mai mult cu cât, cu o lăudabilă prudență, ea se menține în interiorul narațiunii culese de Herodot de la ionieni și nu încearcă să instituie vreo legătură între tema lui Zalmoxis-zeul către care sînt trimiși soli și Zalmoxis al latenței și al inițierilor sympotice.

Pe de altă parte, invocarea autorilor posteriori lui Herodot, și cu deosebire a lui Strabon, pentru problema „zalmoxismului” nu este corectă: așa cum voi încerca să demonstrez ceva mai departe, Strabon – sau mai degrabă Poseidonios – recompune liber povestea lui Zalmoxis, pe care o cunoștea din tradiția elenistică anterioară, doar pentru a oferi un precedent știrilor despre Burebista și Deceneu; el constituie *ad hoc* propria serie de mari preoți ai geților începînd de la Zalmoxis și nu atestă existența unor surse anterioare despre o serie istorică de inițiați geți. Mai mult, la Poseidonios/Strabon, Zalmoxis, ca și Deceneu, apare în ipostaza unui mare preot și legislator care se retrage într-un sanctuar izolat și tainic pe un munte sacru, nu ca participant al unui ospăț inițiativ în mijlocul „cetății”, coborînd periodic într-un mormînt de unde să revină renăscut. Singur regele are privilegiul de a-i vedea pe sacerdoții care trăiesc într-o permanentă sihăstrie alpină și de a afla de la ei preziceri și sfaturi înțelepte. Sîntem așadar în fața a două tipuri foarte diferite de comportament religios: Salmoxis din anecdota ioniană este un misionar,

1. Vezi Eliade, *op. cit.*, pp. 34-53.

2. *Ibidem*, p. 35.

3. Nasta, „Les rites d’immortalité...”, *cit.*, p. 107.

Zalmoxis, mare preot din povestirea lui Poseidonios/Strabon, este un anahoret, prezicător și cititor în stele. Latența lui Salmoxis al ionienilor vrea să inducă ideea miracolului, cea a lui Zalmoxis/Deceneu atestă o retragere voită din lume. Salmoxis se pretinde nemuritor și oferă aceeași nemurire convivilor săi, Zalmoxis/Deceneu oferă doar predicții astrale și sfaturi înțelepte regelui său. Cele două personaje nu coincid deloc, ceea ce interzice, în opinia mea, orice reconstrucție bazată pe ideea de continuitate.

Așa cum voi încerca să dovedesc mai jos, singura continuitate pe care o atestă istoriile cu Zalmoxis din textele antice este aceea a prezenței personajului Zalmoxis în diferite etape succesive de evoluție a reflecției grecești despre ucenicii lui Pitagora, despre istoria civilizațiilor și despre relația dintre lumea greacă și neamurile negrecești de la hotarele oikumenei. Pe scurt, *katabasa* lui Salmoxis la Herodot poate foarte bine reprezenta o poveste a ionienilor, a cărei relație cu realitatea cultelor getice rămîne incertă; putem emite, pe temeiul ei, unele propuneri ipotetice de reconstituire a referentului getic originar, dar aceste ipoteze rămîn speculative cîtă vreme nu sînt coroborate de alte surse, deocamdată absente.

7. Herodot și Hellenicos

Data la care Hellenicos și-ar fi redactat *Barbarika nomima* și relația acestui text cu *Istoriile* lui Herodot sînt, cum am mai spus, deosebit de disputate. Opinia mea este că opera lui Hellenicos e posterioară celei a lui Herodot, fiind afină și contemporană dezbaterilor suscitade tocmai de publicarea *Istoriilor* și de teoriile primei generații de sofști cu privire la relația dintre natură, *phusis*, și cutumă, lege, *nomos*.

Dincolo de aceste considerații de ansamblu, nu m-aș limita la constatarea că textul lui Hellenicos despre Zalmoxis depinde de cel al lui Herodot¹, adăugînd că el reprezintă o lectură polemică a capitolului 4.95 al *Istoriilor*. Hellenicos reține din povestea ionienilor relatată de Herodot anecdota locuinței subterane, dar nu menționează în nici un fel tema sclaviei la Pitagora, ci spune doar că Zalmoxis era un barbar elenizat² care, adoptînd cultura greacă, revine în ținutul lui de baștină și îi inițiază pe geți în rituri sacre de nemurire, *teletas katedeixis*. Naivi, barbarii credeau tot ce le spunea el: *hoi Thrakoi panta episteuesan*, și așa i-a putut păcăli ascunzîndu-se în locuința subterană.

1. Hellenikos *FgrHist* 4 F 73 (*Suda*, Phot. s.v. *Zamolxis* = EM 407, 45).

2. *Hellenikos gegonos* în text, *devenind asemenea grecilor*, adică elenizat, și nu *grec*, cum se traduce în *Fontes* I, nr. VIII, p. 21. În prima frază a articolului „Zamolxis” din cele două lexicoane citate – probabil provenind de la Mnaseas, nu de la Hellenicos – Zalmoxis este numit *Skuthes*, *scitul*. Confuzia între sciți și geți e frecventă; vezi *infra*, pp. 190-191, 240-248, 365-369.

Interesant este faptul că Hellanicos rezumă acțiunea lui Zalmoxis în ținutul său de baștină spunând că el a dezvoltat geților din Tracia rituri de inițiere, *teletas katedeixe Getais tois en Thraikei*¹. Precizarea identității getice a lui Zalmoxis, absentă, cum am văzut, în poveștile ionienilor, poate fi urmarea unei simple lecturi atente a întregului excurs getic al lui Herodot, însă folosirea cuvântului *teletai*, termen tehnic desemnând riturile de inițiere, îl distanțează pe Hellanicos de Herodot. E de observat, pe de altă parte, că Hellanicos nu utilizează epitetul formalizat *athantizontes*, ci doar face aluzie la acesta, scriind că Zalmoxis i-a învățat pe geți că *nici el însuși, nici cei care îl urmează, hoi met'autou, nu vor muri, ci vor avea parte de binefaceri veșnice, exousin panta ta agatha*. Vocabularul folosit în acest pasaj este mult mai intens colorat în sens inițiativ, reflectând, după toate probabilitățile, o familiaritate mai mare cu lumea inițierilor orfico-pitagoreice decât în cazul lui Herodot.

Herodot folosește totuși un vocabular de acest tip, dar nu când vorbește, în cartea a 4-a, despre Salmoxis, ci în cartea a 5-a, atunci când se referă la trausi – pe care îi distinge de geții *athanatizontes*, dar le atribuie, cum am văzut deja, obiceiul funeraliilor vesele. Cu acest prilej, scrie Herodot, trausii arată de câte nenorociri a scăpat (mortul), aflându-se acum în deplină fericire, *en pasei eudaimoniei*; or, *eudaimonia* aparține de asemenea vocabularului grec referitor la sectele și riturile inițiatice. Walter Burkert, care a semnalat această apropiere, propunea drept context al relatării despre trausi tema originii trace a lui Eumolpos, primul practicant legendar al riturilor eleusine, temă atestată în tradiția ateniană începând din a doua jumătate a secolului al V-lea². Cu atât mai mult, asemenea influențe s-ar fi putut exercita asupra lui Hellanicos, instalat statornic la Atena și compunându-și opera ceva mai târziu decât „părintele istoriei”.

Un text târziu, datorat eruditului Clemens din Alexandria, atribuie aceeași stare de beatitudine geților trimiși ca soli la Zalmoxis: Clemens (sau una din nenumăratele sale surse) comprimă relatarea lui Herodot și vorbește despre sacrificii anuale, *kat'etos*, practicate de geți, *un neam barbar care nu e nedeprens cu filozofia*. Cei jertfiți Eroului Zalmoxis, celebru pitagoreu, *ton Puthagorou gnorimon*, sînt ei înșiși filozofii cei mai de seamă și, prin jertfă, obțin *eudaimonia*³. Am formulat încă de mult ipoteza că majoritatea covârșitoare a mențiunilor referitoare la credințele geților derivă, în textele posterioare lui Herodot, dintr-o

1. Hellanikos, F 73, 10-11.

2. Walter Burkert, intervenție în discuția cu privire la David Asheri, „Herodotus on Thracian Society and History”, cit., pp. 166-167, trimitînd la *Hom. Hymn. Cer.* 480-482 și Pind. *fr.* 137 pentru *eudaimonie* și la volumul lui Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *op. cit.*, pentru originea tracă a lui Eumolpos (și Orfeu).

3. Clem. *Strom.* 4.8.

lectură în cheie pitagoreică a excursului getic, iar pasajul din *Covoarele* lui Clemens se înscrie perfect în această dublă posteritate. Însă faptul că și Herodot, și Hellanicos utilizează termeni frecvent întâlniți în tradiția referitoare la inițieri în general și la cele orfico-pitagoreice în special, adăugat la concluzia referitoare la opoziția, implicită în drama lui Sofocle, dintre falsa nemurire getică și adevărata revelație datorată ritului Demetrei din Eleusis, mă îndeamnă să presupun că apropierea între riturile inițiatice cunoscute grecilor, pe de o parte, și credințele și riturile geților *athanatizontes*, pe de altă parte, precedă tradiția consemnată de Herodot – și deci și de Hellanicos – și plasează primele mențiuni despre geți într-un context intelectual și religios aparte, cel al crizei cetății arhaice grecești.

III

Zalmoxis rege și zeu

1. După-amiaza unui efeb

Istoricul lumii antice în general, cel al neamurilor non-grecești în special, are dezavantajul de a se referi prea adesea la opere păstrate doar fragmentar : citate sau parafraze scurte în opere ulterioare, mențiuni fugare al căror context ne scapă deseori, articole de enciclopedii și de lexicoane care extrag dintr-un întreg azi pierdut un rînd sau două și în jurul cărora sîntem siliți să elaborăm alte contexte, fără a avea niciodată cu adevărat siguranța că deducțiile noastre sînt întemeiate¹. Însă de aici pînă la a trata tot ca pe niște fragmente izolate și autonome față de opera care le conține și acele informații ce ni s-au transmis în interiorul unor opere întregi este o cale care poate părea economică, dacă nu chiar naturală, dar care sărăcește înțelegerea faptelor într-un mod inacceptabil pentru o cercetare istorică corectă. Capitolele pe care Herodot le consacră geților riscă să capete un înțeles trunchiat și diform dacă nu sînt examinate ca parte a acelu întreg pe care „părintele istoriei” l-a gîndit și l-a pus în operă. Cu atît mai mult este pernicioasă această modalitate în evaluarea unei informații ce rezultă din textul unui dialog al lui Platon.

Aproape că n-ar mai fi nevoie să subliniez, liminar, că *Dialogurile* lui Platon sînt constructe literar-filozofice unice prin gradul lor de elaborare complexă și că orice lectură naivă a acestor uimitoare texte este, în cel mai bun caz, o probă de naivitate care se situează în afara cîmpului cercetării. *Dialogurile* reprezintă un *corpus* de un rafinament inegalat al compoziției și de o coerență aparte, în care fiecare piesă, construită ca o mică dramă a cunoașterii, are propria sa individualitate tematică, cu ecouri, contrapuncturi și reverberații multiple în celelalte dialoguri, în alte opere filozofice sau literare anterioare sau contemporane, precum și în dezbaterile politice și teoretice ale veacului. Această polifonie intertextuală trebuie recunoscută și regîndită pentru a regăsi sensul fiecărei fraze.

1. Despre capcanele și dificultățile unui demers bazat pe texte fragmentare, vezi acum Glenn W. Most (ed.), *Collecting fragments – Fragmente sammeln*, Göttingen, 1997.

De aceea, voi încerca să evoc acest context și modul în care frazele referitoare la învățătura tragică se inserează în construcția dialogului *Charmides*.

Charmides face parte din grupul dialogurilor zise socratice sau aporetice, atribuite, într-o tradiție urmată de cei mai mulți comentatori¹, primelor decenii ale îndelungatei cariere literare a lui Platon, fie înainte de călătoria în Sicilia din 390, fie la întoarcerea la Atena, când Platon deschidea școala de filozofie din Grădinile lui Academos². Acțiunea dialogului e plasată de Platon la începutul

-
1. Cronologia relativă și absolută a *Dialogurilor* este una dintre cele mai dificile probleme ale exegezei platonice, cel puțin de la sfârșitul secolului al XVIII-lea pînă azi. Cele mai importante contribuții recente se datorează lui Gregory Vlastos, sintetizate acum în volumul *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, precedate de *idem*, „Classical Greek Political Thought : I. The Historical Socrates and Athenian Democracy”, *Political Theory* 11, 1983 ; și „Elenchus and Mathematics : A Turning-Point in Plato’s Philosophical Development”, *AJP* 109, 1988 ; vezi și studiile elevului său, Charles H. Kahn, „Did Plato Write Socratic Dialogues ?”, *CQ* 31, 2, 1981 ; „Plato’s Methodology in the Laches”, *Review of International Philosophy* 40, 1986 ; și „On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6, 1988. – Cu mici variații, *Charmides* apare printre dialogurile de început ale lui Platon. Studii recente de stilometrie asistată de calculator contrazic însă seria tradițională a datării *Dialogurilor* și susțin, pentru a ne referi doar la *Charmides*, o dată mai tîrzie : Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, 1982, îl datează între 380 și 367, iar Gerard R. Ledger, *Re-counting Plato : A Computer Analysis of Plato’s Style*, Oxford, 1989, între 387, deschiderea Academiei, și cca 380 ; dezbaterea nu este însă încheiată – vezi Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue : The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, 1996 ; C.L. Griswold, „E pluribus unum ? On the Platonic «Corpus»”, *Anc. Phil.* 19, 1999, pp. 361-397 ; Charles H. Kahn, „Response to Griswold”, *Anc. Phil.* 20, 2000, pp. 189-193 ; C.L. Griswold, „E pluribus unum ? On the Platonic «Corpus»”, *Anc. Phil.* 20, 2000, pp. 195-197. – Pentru argumentele care vor fi dezvoltate aici, o datare riguroasă nu este indispensabilă ; e suficient să reținem că dialogul *Charmides* se situează în prima treime a dialogurilor platonice.
 2. Pentru problematica generală a dialogului, vezi Simina Noica, „Notă introductivă la *Charmides*”, în Platon, *Opere* I, ed. îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, București, 1975. – Bibliografia platonicească este, cum se știe, enormă ; pentru stadiul actual al discuțiilor despre *Charmides* pot fi consultate : Bernhard Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen, Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlin, 1970 ; Nicolas van den Ben, *The Charmides of Plato. Problems and interpretations*, Amsterdam, 1985 ; M. Erler, „Hypothese und Aporie. *Charmides*”, în Theo Kobusch și Burkhardt Moisisch, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt, 1996, pp. 25-46 ; Marie-France Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou de la Modération, trad. nouvelle, notes et commentaires*, Paris, 1997 ; W. Thomas Schmidt, *Plato’s Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, New York, 1998, precum și volumul de acte ale celui de-al V-lea Simpozion platonicească dedicat dialogurilor socratice, Thomas M. Robinson și Luc Brisson (ed.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides, Proceedings of the V Symposium Platonicum. Selected papers*, Sankt Augustin (*International Plato Studies* 13), 2000.

războiului peloponesiac, cândva prin 429¹. La data presupusă a dialogului, Charmides – personajul în jurul căruia se construiește dezbateră dintr-o discuție dintre Socrate și Critias – era efectiv un adolescent, spre deosebire de unchiul său, Critias, și de Socrate, ambii adulți în toată puterea cuvântului. Ambele personaje, Critias și Charmides, sînt cunoscute ca apropiați ai lui Socrate, rude între ei și înrudiți cu Platon prin mama acestuia, Perictione, verișoară a celor doi, și apar, direct sau indirect, și în alte dialoguri. De asemenea, nu e de prisos să amintesc că ambii, și Critias, și Charmides, fac parte dintre așa-numiții „30 de tirani”, grupul de oligarhi extremiști care instaurează la Atena, imediat după capitularea cetății în 404, o dictatură antidemocratică violentă care va fi răsturnată în 403, amîndoi murind în bătălia finală cu democrații din Pireu².

Naratorul întîmplării din 429 este, într-un moment nedeterminat de text, însuși Socrate, care povestește întîlnirea sa cu Critias și Charmides și discuția despre *sophrosune* în urma căreia Charmides devenise elev al filozofului ateniian³. Dialogul începe într-o atmosferă încărcată de erotism, Socrate fiind explicit tulburat de apariția încîntătoare a efebului Charmides, pe care un personaj episodic al dialogului îl laudă pentru splendoarea trupului său fără veșminte, făcîndu-l pe filozof să propună ca și sufletul efebului să fie cercetat, ca într-o *dokimasie* efebică, tot fără veșmînt. Cu complicitatea lui Critias, Socrate schițează o scenă de seducție a cărei ambiguitate este cu grijă construită de Platon astfel încît să înscrie în dublul registru erotic și filozofic relația lui Socrate cu Charmides⁴. De altfel, un pasaj din *Banchetul* confirmă explicit dubla natură a legăturii dintre Socrate și Charmides : Alcibiade îl dă în vileag pe Socrate, spunînd : *Nu doar*

-
1. Christopher Planeaux, „Socrates, Alcibiades, and Plato’s *ta Poteideiaka* : does the *Charmides* have a historical setting ? ”, *Mnemosyne*, 1999, ser. 4, 52 (1), pp. 72-77, presupune că asediul Potideiei, început în 431, s-a desfășurat vreme de trei ani, cu două bătălii majore, prima fiind cea în care Alcibiade, rănit, a fost salvat de Socrate, și că „întoarcerea de la Potideea”, amintită în prologul dialogului care ne interesează acum, s-ar fi petrecut în mai 429.
 2. Vezi, mai recent, Rudolf Stichel, „Zum «Staatsgrab» am 3. Kerameikos-Horos vor dem Dipylon in Athen”, *MDAI(A)* 113, 1998, pp. 133-164 și pl. 21-24. – În „Nota introductivă” la traducerea dialogului, Simina Noica adoptă punctul de vedere clasic – vezi e.g. A. Burnet, *A History of Greek Philosophy, I. From Thales to Plato*, Londra, 1914, p. 169 –, după care scopul nemărturisit al dialogului *Charmides* este elogiul familiei și reabilitarea celor două personaje. Fără a nega întru totul această posibilă intenție, cred că ea este absorbită într-o viziune tragică asupra limitelor filozofării (vezi *infra*, pp. 164-165).
 3. Despre Socrate ca narator în dialogurile aporetice, vezi John Halverson, „Plato, the Athenian Stranger”, *Arethusa* 30.1 (1997), pp. 75-102.
 4. Martin McAvoy, „Carnal Knowledge in the *Charmides*”, *Apeiron* 29 (4), 1996, pp. 63-103 ; J.N. Davidson, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londra, 1997, p. 160.

*mie mi-a făcut asta, ci și lui Charmides al lui Glaukon, și lui Euthydemus al lui Diokles și multor altora, pe care i-a amăgit că le-ar fi erast, dar de fapt a devenit el însuși eromenul nostru*¹. În vocabularul homeoerotic curent, erastul, literal *cel care iubește*, este, cum se știe, personajul adult care are inițiativa unei relații amoroase cu un adolescent, eromenul, *cel care se lasă iubit*.

Critias propune ca pretext al întâlnirii între maestrul erast și potențialul eromen durerile matinale de cap de care se plînge pupilul său, Socrate jucînd rolul unui medic necunoscut care i le-ar putea vindeca. Socrate intră în joc și îi spune – cu greu, din cauza tulburării provocate de nuditatea întrezărită a copilandrului – că știe, într-adevăr, o buruiană de leac, dar că ea trebuie neapărat folosită împreună cu un descîntec fără de care leacul este inutil. Charmides îi cere *să-i dicteze descîntecul*, vădind că nu înțelege despre ce îi vorbește Socrate, chiar dacă a ghicit imediat cine îi vorbește. Socrate nu numai că nu renunță la rolul de medic, ci spune că, astfel recunoscut, se simte mai în largul lui să explice semnificația descîntecului.

După o introducere în care susține că adevărații medici nu examinează izolat boala, ci trupul întreg, Socrate povestește cum a aflat de descîntecul și leacul durerilor de cap. *Acolo, în tabără* (e vorba de asediul Potideei), *am învățat (descîntecul) de la unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis, despre care se vorbește că ar practica rituri întru nemurire (apathanatizousi)*. Spunea tracul acesta că *medicii greci au dreptate să susțină ce-ți spuneam adineaori* (că nu poți lecui organul bolnav fără a vindeca trupul întreg). *Dar, adăuga el, Zalmoxis, care ne e rege (basileus), fiind el și zeu (theos), spune că, tot așa cum nu trebuie să încercăm să lecuiim ochii fără cap, nici capul fără corpul întreg, tot așa nici trupul fără de suflet. „Asta e și cauza”, spunea el, „ pentru care leacul multor boli rămîne neștiut medicilor din Grecia, fiindcă ei ignoră întregul (to holon agnoien) care trebuie îngrijit neapărat, cîtă vreme partea nu poate fi în bună rînduială (kalos) fără ca întregului să-i fie la fel de bine”. Fiindcă, spunea el, toate cele bune sau rele, fie din trup, fie din firea omenească, își au izvorul în suflet și se revarsă de acolo, tot așa cum din cap se revarsă cele ce au legătură cu vederea. Așadar, sufletul trebuie cel dintîi și în cel mai înalt grad lecuit, dacă porți de grijă capului și întregului corp. Și sufletul se vindecă, spunea el, preafericite prieten, cu descîntece (epoidai), și descîntecele acestea sînt rostiri frumoase*² (*logous tous kalous*). Rostirile de acest fel nasc în suflet *sophrosune*, *cumpănirea*, care, ivindu-se și dăinuind în noi, deschide calea însănătoșirii capului ca și a întregului trup. În vreme ce mă învăța astfel, dimpreună cu leacul (*pharmakon*), și descîntecul (*epoide*), îmi repeta să nu mă las convins de nimeni

-
1. Pl. *Smp.* 222 b1-4; vezi Radcliffe G. Edmonds III, „Socrates the Beautiful: Role Reversal and Midwifery in Plato’s *Symposium*”, *TAPA* 130, 2000, pp. 261-285.
 2. Traducerea *rostiri frumoase* pentru *logoi kaloi* îi aparține Siminei Noica, *loc. cit.*

să-i tratez capul cu acest leac dacă nu-mi încredințează mai întâi sufletul pentru a i-l vindeca prin descântec. Căci aceasta este cea mai mare greșeală a oamenilor, ca unii care se pretind medici să despartă o vindecare de cealaltă și **sophrosune** de starea de sănătate. Și mă îndemna cu mare insistență să nu mă las convins de nimeni, oricât de bogat, de nobil ori de frumos ar fi, să fac altfel. Așa că mă voi supune, (157 c) căci i-am jurat și sînt silit să-mi respect jurămîntul. Îl voi respecta, am spus, așa că, dacă vrei, urmînd întocmai sfaturile Străinului, să-mi dai sufletul tău pentru a-l supune descîntecelor Tracului, îți voi da și leacul pentru durerile de cap. Dacă nu, iubite Charmides, nu am nici un mijloc de a te vindeca în vreun fel.

În acest punct al discuției, Critias intervine pentru a argumenta că efebul Charmides e înzestrat în mod deosebit cu **sophrosune** – ceea ce lui Socrate i se pare firesc, ținînd seama de familia ilustră din care acesta se trage, dar persistă în ideea de a verifica însușirea lui Charmides (158 b): *Dacă, așa cum ne încredințează Critias aici de față, sophrosune există deja în tine și ești sophron atîta cît trebuie, atunci nu mai ai nevoie deloc nici de descîntecul lui Zalmoxis, nici de cele ale lui Abaris Hyperboreul, și trebuie să ți se dea îndată leacul pentru durerile de cap. Dar dacă, dimpotrivă, crezi că duci lipsă încă de această însușire, atunci, înainte de a-ți da leacul, trebuie să te supui (descîntecului). Spune-mi deci tu însuși dacă ești de acord cu Critias și consideri că ai atîta sophrosune cîtă îți trebuie sau dacă îți lipsește.*

Cum Charmides răspunde cu sfială că nu poate decide singur, Socrate îl provoacă la o dezbateră care să definească cît mai riguros conceptul de **sophrosune**. Încercările lui Charmides mai întâi, apoi ale lui Critias sînt rînd pe rînd recuzate de Socrate, care îi aduce să recunoască că **sophrosune** nu înseamnă nici a acționa pe îndelete (159 b – 160 d), nici reținere modestă (160 e – 161 b), nici să-ți vezi de treburile tale fără să te amesteci în ale altora (161 b – 163 c), nici cunoaștere de sine (163 d – 166 b), în fine, că **sophrosune** nu e identică cu cunoașterea cunoașterii (166 c – 175 e). Conchizînd că nu reușesc să definească **sophrosune**, Socrate se întrebă (175 e) dacă *toată strădania lui de a învăța acest descîntec de la (tămăduitorul) trac* va fi fost zadarnică și îi cere lui Charmides să-i spună dacă deține **sophrosune** și, deci, fiind fericit (176 a), *nu are nici o nevoie de descîntec*, adăugînd că, dacă așa stau lucrurile, îl sfătuiește nici să nu-l ia în seamă pe el, pe Socrate, *considerîndu-mă un palavragiu, incapabil de orice căutare prin logos, cîtă vreme tu ești pe cît de înțelept, pe atîta de binecuvîntat*. Dimpotrivă, Charmides îi răspunde (176 b) *cît despre mine, Socrate, cred că am din plin nevoie de descîntec..., așa că mă voi supune în fiecare zi de-acum înainte descîntecului tău, pînă cînd tu însuși vei spune că e de-ajuns*. Critias întărește această apropiere a descîntecului de către Socrate, spunînd că pentru el *dovada materială, tekmerion, a faptului că nepotul său e înțelept constă tocmai în această decizie de a se supune descîntecelor lui Socrate și de a nu se depărta nici*

cu un pas de acesta, drept care Socrate se declară *constrîns prin forță, bia*, să accepte ucenicia lui Charmides, și astfel se încheie dialogul.

Am rezumat în acest mod desfășurarea textului platonice pentru că nu e corect să încercăm o asumare directă și literală a pasajului despre învățătura lui Zalmoxis de la începutul dialogului fără a urmări modul în care imaginile și categoriile mentale pe care acest pasaj le pune în joc – învățătura despre o medicină a sufletelor care, prin descîntece, aduce *sophrosune*, însușire indispensabilă pentru ca *pharmakon*, leacul, doctoria, să aducă însănătoșirea trupului –, căci riscăm să nu înțelegem, de fapt, care e sensul frazelor despre Zalmoxis.

Pasajul care îl invocă direct pe *Zalmoxis rege și zeu* nu trebuie izolat de celelalte două mențiuni, cea în care Zalmoxis e numit împreună cu Abaris Hyperboreul și, către sfîrșitul dialogului, cea despre Străinul trac, medicul de la Potideea, care readuce în mintea cititorului întregul pasaj despre descîntecul vindecător, împreună cu aura de mister care îl învăluie. Stilistic vorbind, pasajul inițial e construit pe două registre contrastive: cel prozaic (mai degrabă în sensul etimologic al cuvîntului, adecvat unei relatări în proză), cu detalii care datează și dau realism întîmplării pentru un atenian familiarizat cu asediul Potideei, și cel solemn, aproape inițiatic, al citatului din spusele medicului trac. De observat că mențiunea referitoare la practicile de nemurire ale tracilor și la Zalmoxis, rege și zeu, aparțin introducerii relatate de Socrate, și nu citatului din spusele medicului trac.

Aceste mențiuni, aparent menite să determine concret identitatea interlocutorului lui Socrate, reprezintă, de fapt, intruziunea majoră a registrului solemn în relatarea a ceea ce putea părea la prima vedere o simplă întîmplare din tabăra de la Potideea. Această intruziune suscită o dedublare a spațiului narațiunii, extins brusc înspre un Septentrion nedeterminat și oarecum tainic, precum și a registrului temporal, în care, dincolo de momentul precis al asediului, apare brusc un timp fără limite clare, cel în care regele-zeu Zalmoxis este perceput ca prezență, fără a se putea ști dacă timpul verbelor referitoare la Zalmoxis e cu adevărat un timp contemporan cu cel al narațiunii sau o durată sacră de alt ordin.

A doua observație care se impune privește faptul că și citatul din cuvintele medicului trac, și relatarea lui Socrate în întregul ei insistă asupra necesității absolute a *descîntecului*, *epoide*, ca leac pentru suflet; această insistență va fi accentuată și imediat, prin repetarea trimiterilor la jurămîntul solemn cerut și primit, prin care Socrate s-a angajat să nu folosească niciodată leacul fără descîntec, ca și prin recurența termenului *epoide* atît în acest prolog, cît și în finalul dialogului, care revine, pe un alt plan, la tema inițială, vorbind acum încifrat despre Zalmoxis, prin evocarea generică a Străinului, în schimb referindu-se explicit la *descîntecul lui Socrate*.

Din aceste rațiuni, care dovedesc fără dubiu că evocarea lui Zalmoxis nu e un simplu detaliu pitoresc al relatării lui Socrate, ci o parte integrantă a dezbaterii filozofice din *Charmides*, în care tema *descîntecului* și cea a virtuții numite

sophrosune ocupă un loc central, nu putem evalua eventuala pondere informativă a pasajului înainte de a verifica semnificația acestei introduceri, cu referirea ei obsesivă la *descîntec* ca act tămăduitor indispensabil unei vindecări a sufletului, fără de care vindecarea trupului nu e posibilă.

2. Descîntecele lui Socrate

Într-un studiu recent, consacrat tocmai pasajului care ne preocupă aici, Luc Brisson¹ amintea versurile despre Asclepios din *Oda a III-a Pythică* a lui Pindar², unde e vorba de vindecare în trei împrejurări distincte – tămăduirea suferinței pricinuite de *arșiță sau frig*, de *răni* și de *membre infectate* – și cu trei mijloace diferite: *pharmaka*, adică poțiuni din plante de leac sau cataplasme, *epoidai*, descîntece, potrivite pentru vindecarea rănilor, și amputarea, *tomai*. Brisson pornește de la prezența în texte a acestei triade a procedurilor medicale – leac, descîntec și amputare – semnalate de Emile Benveniste în Grecia, dar și în India și Iranul avestic, și care întemeiază concluzia lui Bernard Sargent³ referitoare la o medicină tripartită de tradiție indo-europeană, ilustrată de mituri de școală medicală, în cazul în speță, de școala Asclepiazilor. Brisson presupune nu numai că Platon – sau Socratele platonice – regăsea în *Charmides* teme tripartite, la fel cum o va face și în *Republica*, atunci cînd imaginează cele trei grupuri „funcționale” ale cetății ideale⁴, ci și că Socrate aflase efectiv, la Potideea, despre o tradiție, tripartită la origine, a unei adevărate școli magico-medicale tracice aparținînd fondului comun indo-european.

Presupoziția centrală a acestei ipoteze este aceea că, în credințele tracilor despre care se știa de la Herodot, Zalmoxis ar fi fost un fel de Asclepios get, iar nemurirea pomenită și de Socrate s-ar fi asigurat prin incantațiile acestui personaj divin. Or, aceste presupoziii rămîn pură speculație cîtă vreme nici un alt izvor antic – și cu atît mai puțin Herodot, pe care autorul nostru pare să-l considere fără ezitare, dar și fără să-l fi recitat, sursa literară a relatării lui Socrate – nu afirmă vreun moment că Zalmoxis ar fi procedat la descîntece, fie ele tămăduitoare sau de nemurire⁵.

1. Luc Brisson, „L'Incantation de Zalmoxis dans le *Charmide*”, în Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 278-286.
2. Pi. P. 3.47-55; cf. și S. Ai 582-583: *nu se cade unui medic iscusit, sophos, să intoneze descîntece pentru o boală care cere amputarea.*
3. Bernard Sargent, *Les indo-européens. Histoire, langue, mythes*, Paris, 1995, pp. 241-246.
4. Pl. *Resp.* 3, 405 a – 406 b, cf. Dumézil, *Mythe et Epopée I*, 1968, pp. 493-496.
5. Studiul lui Luc Brisson este surprinzător de indiferent față de literatura domeniului, fie ea referitoare la Zalmoxis sau la credințele getice în general, fie la analiza informațiilor transmise de Herodot.

În realitate, Platon este singurul autor care, înainte de Cassiodor și Iordanes, atribuie explicit tracilor închinători lui Zalmoxis o medicină bazată pe leacuri din plante și pe descîntece¹. Există, ce-i drept, o tradiție indirectă, atestată destul de târziu, într-un fragment din opera lui Arrian citat de Eustathius², după care nimfa eponimă a Traciei, *Thraïke*, ar fi fost iscusită *amphi epoidas te kai pharmaka*, în *priviința descîntecelor și leacurilor*, asemenea Medeei, dar nu cred că putem construi o ipoteză de lucru cît de cît consistentă pe acest fragil temei. Mai degrabă am aminti că – fără nici o referire la traci sau la Zalmoxis – exista o tradiție probabil străveche după care Gè, Glia-Mamă, ar fi căutat un *pharmakon de nemurire* pentru Giganții în luptă cu zeii Olimpieri³.

O prudență elementară ne împiedică oricum să acceptăm veridicitatea relatării lui Socrate și pertința ei pentru istoria getică înainte de a vedea ce ar putea însemna, în termenii proprii scenariului din *Charmides*, *descîntecul* pe care Socrate pretinde că l-ar fi deprins de la Străinul trac⁴. Aceasta cu atît mai mult cu cît metafora medicinei ca adevărată filozofie politică și ca mod de reformare a cetății „bolnave” și decadente este bine atestată la Platon, dominînd în construcția opoziției dintre sofist, demagog și adevăratul om de stat⁵.

În *Charmides*, Socrate se oferă să-l vindece pe efeb printr-un descîntec, *epoide*, asociat cu un *pharmakon* – termen ce desemnează generic *leacul*, *doctoria*, iar în *Charmides*, ca și în multe alte texte, în mod specific un leac extras dintr-o plantă nespecificată, *phuton ti*, cum spune Socrate⁶. Asocierea cvasi-stereotipă dintre *pharmaka* și *epoidai* din cele mai diferite texte, de la poeme la pledoarii în justiție și de la papiri magici la comediiile lui Aristofan⁷, conferă pasajului despre *leacurile și descîntecele lui Zalmoxis* o ambiguitate constitutivă ce nu are a fi ignorată. Într-o primă lectură, tocmai această asociere pare să trimită la lumea marginală a vrăjilor și ritualurilor magice, unde *pharmakis*, vrăjitoarea – de cele mai multe ori venită din ținutul nordic al Tesaliei, ca în *Norii*

-
1. Există, ce-i drept, o aluzie la Zalmoxis tracul și la Anacharsis Scitul, *pe care voi, grecii, îi admirați pentru iscusință*, scrie autorul, *peri sophiai thaumazete*, în *Terapeuticele* lui Theodoret din Cyr (1.25), dar această *sophia* nu privește medicina, ci nemurirea.
 2. Arr. *FHG* III, 37, *apud* Eust. *Comm. ad Dion. Per.* 140.
 3. [Apollod.] 1.6.1.
 4. Acesta este și punctul de vedere dezvoltat de David J. Murphy, „Doctors of Zalmoxis and the Immortality”, în același volum consacrat celui de-al V-lea *Symposium Platonicum* în care Brisson își publică propria ipoteză, Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 287-295.
 5. Pl. *Resp.* 403 d – 404 e; *Grg.* 503 d – 504 e.
 6. Pl. *Charm.* 155 e.
 7. Vezi discuția textelor la D. Collins, „Theoris of Lemnos and the Criminalization of Magic in Fourth-century Athens”, *CQ* 51, 2001, 2, pp. 477-493.

lui Aristofan¹, sau încă și mai de departe, asemenea Medeei, vrăjitoarea din Pontul Euxin –, convoacă duhuri și forțe misterioase fie spre a vindeca, fie, dimpotrivă, spre a face rău și a ucide². O zicală foarte răspândită spunea că, atunci când tratamentul prescris de medic nu are efect, oamenii se întorc la *magi, descîntece (epoidai) și amulete*³.

Sensul vindecător al descîntecelor este frecvent întîlnit încă din cele mai vechi texte: în *Odiseea*, se povestește episodul lui Odiseu rănit, când *se rezează să-l ieie feciorii lui Autolykos și/ Rana urîtă-i legară slăvitului tînăr Odysseus/ Mult priceput, cu descîntece-opriră și sîngele-i negru*⁴.

Chiar și sensul medical al descîntecului, destul de apropiat de cel inițial din *Charmides*, este însă ambivalent. *Epoidai* sînt, ca și lecurile, *pharmaka*, instrumente de vindecare ce comportă o conotație magică intrinsecă. În mod special, descîntecul, care acționează doar prin vraja cuvîntului și a melopeei, este asociat cu tema magiei seducătoare. Chiar în textul despre Asclepios din a III-a *Odă Pythică*, Pindar numește descîntecele *malakai epoidai, incantații alintătoare*⁵. Acest sens, cu pregnante conotații erotice, este conferit *descîntecului* în multe alte contexte: Iason învață de la Afrodita incantațiile cu care o face pe Medeea să se îndrăgostească de el și să-și trădeze tatăl⁶, iar Medeea trece la rîndu-i drept meșteră în vrăji și descîntece de dragoste⁷. În tragedia lui Euripide *Hippolotos*, doica îi amintește Fedrei că există *descîntece și vorbe fermecate, epoidai kai logoi thelkerioi*, care îl pot seduce pe eroul dramei, fiul lui Theseus, soțul Phedrei, făcîndu-l, printr-o vrajă de dragoste, să răspundă patimii vinovate și distrugătoare a mamei sale vitrege⁸. Tot cu *thelgma, vraja seducătoare*, și cu *Peitho cu vorbe de miere, Peithous meliglossois epaoidaisi*, sînt asociate descîntecele și la Eschil⁹.

Deosebit de pertinente pentru înțelegerea sensului pe care *epoide* îl poate avea în contextul la care se referă Platon în *Charmides* sînt două pasaje din *Memorablele*

1. Ar. Nu. 749.

2. Cu privire la acest domeniu marginal și temut al vrăjilor și descîntecelor, vezi G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967; P. Laín Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970; Geoffrey E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge, 1979; C. Faraone și D. Obbink (ed.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991.

3. Diod. F 31.43 Dindorf, citat de Collins, „Theoris of Lemnos...”, cit., p. 484 n. 45.

4. *Od.* 19.455-58, trad. D. Slușanschi.

5. *Pi. P.* 3.47, cf. 4.228.

6. *Pi. P.* 4.213-220.

7. Cf. e.g. Paus. 2.12.1; vezi C. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, MA, 1999.

8. Eur. *Hipp.* 478.

9. A. *Pr.* 172-175.

lui Xenofon. În cel dintâi¹, Socrate explică cum poate fi cucerit un prieten – nu hăituindu-l ca pe un vînat, ci prin *descîntece și poțiuni magice*, pe care le explicitează imediat ca fiind elogiile ale însușirilor celui care trebuie cucerit și adaugă că a auzit că Pericle știa o mulțime de asemenea *descîntece*, cu care a vrăjit cetatea și a făcut-o să-l iubească. În al doilea pasaj², Socrate predă unei hetairaie un adevărat curs de seducție erotică, la sfîrșitul căreia Theodote îi propune – cu grație și ea însăși cucerită de vorbele lui – să se asocieze cu ea pentru a o ajuta să-și seducă amanții. Socrate răspunde însă că nu știe dacă va avea timp pentru acest suav codoșlic, fiindcă *iubitetele lui fecioare, care nu-l părăsesc nici zi, nici noapte, studiază împreună cu el leacuri magice, pharmaka, și descîntece, epoidai*. El adaugă că tocmai faptul că e priceput la asemenea băuturi fermecate, descîntece și roți vrăjite – *iunx* este un instrument esențial al vrăjilor de dragoste, o roată a cărei răsucire produce un sunet seducător³ – îi atrage pe Apollodor, Antisthenes, Cebes și Simmias în preajma lui.

Numele celor citați ca pasionați de *descîntecele lui Socrate* dovedește fără putință de îndoială caracterul metaforic și jucăuș al referirii la descîntece și băuturi magice, fiindcă e vorba de filozofi de mare notorietate la sfîrșitul secolului al V-lea : Antisthenes este un apropiat al lui Socrate și fondatorul școlii cinice, iar Simmias și Cebes – principalii interlocutori ai lui Socrate din dialogul platonice *Phaidon* – se numără printre cei mai cunoscuți pitagoreici din cercul teban de apropiați ai lui Philolaos. Așadar *epoidai* nu pot fi decît discuții filozofice, *logoi*, iar *fecioarele care îl însoțesc pe Socrate zi și noapte* sînt muzele inspiratoare ale filozofiei⁴.

Polisemia cuvîntului *epoide* se vedește, pe de altă parte, în relația dintre incantație și rugă : chiar cînd se referă la persuasiunea erotică, Pindar⁵ vorbește despre *litai epoidai, incantații de rugă*, iar Herodot povestește că în Persia magii însoțesc sacrificiile cu o *epoide, o incantație*, despre care spun că e o teogonie. În schimb, în contextul practicilor vrăjitoarești, *epoidai* pot căpăta sensul de descîntec malefic, vrajă aducătoare de moarte, la fel cum *pharmakon* ajunge să însemne pur și simplu otravă⁶. Tratatetele hippocratice, și mai cu seamă cel despre *Maladia sacră*, folosesc ambii termeni cu sensul de impostură a unor vrăjitori care pretind că ar cunoaște descîntece eficiente, dar de fapt sînt niște șarlatani pricepuți doar la otrăvuri, sens pe care îl putem regăsi și la Platon⁷.

1. X. *Mem.* 2.6.8-14

2. X. *Mem.* 3.11.1-18.

3. Detienne, *Grădinile lui Adonis*, *op. cit.*, pp. 198-204.

4. Boyancé, *Le culte des Muses...*, *op. cit.*, pp. 155-162, despre *les incantations platoniciennes* ; Detienne, *L'Invention de la mythologie*, *op. cit.*, pp. 177-189.

5. Pi. P. 4.213.

6. [Dem.] C. *Aristog.* 25, 78 ; vezi Collins, „Theoris of Lemnos...”, *cit.*, pp. 477-478 și 485-493.

7. [Hippocrat.] *Hier.* r. 10-12, ed. Grensemann, *cf.* Lloyd, *Magic, Reason and Experience...*, *op. cit.*, p. 44, care citează Th. 2.48, Pl. *Phaid.* 115 a, Antiphon. *Chor.* 15.2 etc.

Toate aceste sensuri interferente sînt utilizate de Platon în *Dialoguri*¹, de la incantația malefică *a celor care invocă sufletele morților de parcă i-ar vrăji prin sacrificii, litanii și descîntece*, *epoidai* – violent condamnată în *Legi*² –, la referirea aprobatoare la moașele care pot domoli durerile facerii prin *pharmaka*, leacuri, și descîntece, *epoidai*³. Dar tot în *Legi*, Platon evocă miturile edificatoare ce însoțesc copilăria, intonînd, alături de gesturile constante de pietate și de împlinirea cotidiană a ritului, un fel de incantație constitutivă a credinței în zei⁴, iar în *Republica* vorbește de autodescîntecul ce ne apără de seducția înșelătoare a poeziei⁵. Și tot acolo, unul dintre interlocutori îi amintește cu dispreț pe acei *agurtai*, vrăjitori, și *manteis*, prezicători, care bat la ușa celor bogați și creduli, făgăduind că-i vor scăpa de toate relele prin *vrajă*, *goeteia*, *sacrificii* și *descîntece*, *epoidai*. Ironic, în *Euthydemos*, Socrate parodiază tradiția despre Orfeu care îmblînzea cu cîntul său orice fiară sălbatică, evocîndu-l pe oratorul care stăpînește arta incantațiilor, *arta de a supune farmecelor șerpilor, păianjenii și scorpionii, ca și toate celelalte bestii, precum și orice boală*, de vreme ce seduce judecători, participanți la *ekklesia* și alte mulțimi, exercitînd asupra lor o acțiune ce le anesteziază dreapta judecată⁶. E de remarcat, de altfel, că, în sens peiorativ, *epoide* ca *vrajă* malefică și mai ales ca impostură, e asociată și de Platon, nu numai de Euripide, cu vrăjile tămăduitorilor traci⁷, ceea ce ne obligă măcar la o minimă circumspecție și în cazul descîntecelor lui Zalmoxis din *Charmides*.

Ambivalența descîntecului e într-o măsură lămurită într-un pasaj din *Legi* în care *epoide* are un sens apropiat de cel care îi este atribuit în fragmentul citat mai sus despre pietate⁸. Aflăm aici că, într-o cetate bine alcătuită, nu trebuie să existe conflicte între generații și că sufletul copilului nu trebuie să se bucure sau să se întristeze în acord cu simțirea adulților. *Tocmai de aceea, ...ceea ce numim cîntări, oidai, s-au prefăcut în descîntece pentru suflete, epoidai tais psuchais, descîntece al căror scop este, cînd le practicăm cu rîvnă, acea sumphonia de care vorbeam, dar care, din cauză că rîvna nu e proprie sufletului tînăr, sînt, după numele lor și în fapt, în același timp o joacă și un cînt. Așa se întîmplă și cu cei al căror trup e bolnav sau slăbit, medicii încercînd să le pună substanța tămăduitoare pe care vor să le-o dea în alimente sau băuturi plăcute gustului.*

-
1. Alvaro Vallejo, „Maieutic, *epoide* and myth in the Socratic dialogues”, în Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 324-336.
 2. Pl. *Leg.* 909 a-b, cf. *ibidem* 933 d și *Resp.* 364 b.
 3. Pl. *Theait.* 149 c-d.
 4. Pl. *Leg.* 887 c-d, cf. 903 b.
 5. Pl. *Resp.* 607 e – 698 b.
 6. Pl. *Euthyd.* 289 e, cf. *Resp.* 364 b – 365 a-b despre incantațiile și falsele inițieri atribuite de șarlatani lui Orfeu și Mousaios.
 7. Eur. *Cyclop.* 646.
 8. Pl. *Leg.* 659 d-e, cf. 887 c-d.

Așadar, când nu este impostură, *epoide* e o variantă a discursului formativ și normativ, dar o versiune seducătoare, adaptată sufletului tânăr și slabelor lui puteri. Un sens asemănător are cuvântul în discursul Diotimei din *Banchetul*¹, care îi revelează lui Socrate că Eros este un mare *daimon*, intermediar între zei și muritori. *Astfel s-a ivit divinația în întregul ei, ca și știința preoților cu privire la sacrificii, la inițieri (teletai), la descânțece (epoidai), ca și (arta) prezicerii îndeobște și magia (goeteia)*. Înțelegem că *epoidai* deschid calea unei ipostaze a Divinului care îmbracă o formă accesibilă muritorilor, tot așa cum, în *Legi*, incantațiile erau revelații traduse într-o variantă oarecum ludică, pentru a putea seduce sufletele încă tinere și lipsite deocamdată de forța interioară pe care o pretinde filozofarea.

Epoide este deci un termen care păstrează puternice conotații legate de magie, fie ea erotică, tămăduitoare sau malefică, și se situează în sfera persuasiunii prin cânt și vorbă, spre deosebire de corelatul său, *pharmakon*, ce reprezintă componenta materială a vrăjii. Asociate cu referentul tragic, *descântecul* și *leacul* sînt cu atît mai mult legate de categoriile mentale ale magiei seducătoare. Sensul figurat, de persuasiune seducătoare a *logos*-ului filozofic, poate să fi reprezentat un *topos* socratic, de vreme ce revine nu numai în *Memorablele* lui Xenofon, ci și la Platon, în finalul dialogului *Charmides*, dar și, de pildă, într-un pasaj din *Menon*, unde protagonistul eponim al dialogului spune că Socrate *l-a vrăjit, goeteuein, l-a intoxicat, pharmattein, și l-a fermecat cu descânțece, katepaidein*, vlăguindu-l cu totul². Descântecul este o *rostire frumoasă*, dar nu în înțelesul banal al unei retorici bine mînuite, ci în sensul incantatoriu și inițiativ pe care *Dialogurile* perseverează în a-l subînțelege pentru această categorie de *logos* care traduce inefabilul, făcîndu-l inteligibil: un pasaj din *Banchetul* atribuie explicit acestor *rostiri frumoase* rolul de a pregăti sufletele pentru contemplarea filozofică, primul pas în ascensiunea către ideea de Frumos³.

În *Charmides*, *leacul* și *descântecul* sînt menite să-l seducă pe frumosul efeb, implicîndu-l într-o relație aparte cu viitorul său maestru, să-l atragă în acel inefabil amestec de Eros, pasiune și sublimare ce face din filozofarea socratică o inițiere, dar o inițiere de rang superior tuturor experiențelor extatice pe care le subsumează. Descântecul socratic deschide calea sufletului tânăr către o virtute ce provoacă o beatitudine comparabilă cu fericirea promisă de străvechile rituri inițiatice: folosind cu deliberare vocabularul inițiativ și făgăduiala de fericire veșnică a acestora, Socrate îi spune lui Charmides, nu o dată, ci de două ori, că, dacă posedă această virtute, *sophrosune*, este *preafericit, makarios*⁴, și *mai mult decît binecuvîntat, eudaimonesteron*⁵.

1. Pl. *Smp.* 202 e – 203 a.

2. Pl. *Meno.* 80 a-b.

3. Pl. *Smp.* 210 a, cf. 210 d – e; vezi și *Resp.* 442 a, 449 a, 571 d; *Leg.* 698 b.

4. Pl. *Charm.* 158 b4, 175 e – 176 a.

5. *Ibidem* 176 a.

În opoziție cu toate aceste descâlțecete de bine, în dialogul *Gorgias*, Callicles, personajul probabil imaginar care are menirea de a răsturna *ethos*-ul tradițional proclamînd ca lege supremă „legea junglei”, stăpînirea absolută a celui mai puternic asupra celui mai slab, evocă *descâlțecetele și farmecele* cu care cetatea înrobește, ca pe un leu domesticit, firea celui puternic, pînă ce, într-o bună zi, acesta calcă în picioare *toate scrierile și normele și descâlțecetele, epoidai, și legile noastre, toate contrare naturii și, răscolîndu-se, sclavul se revelează a fi stăpîn* după dreptul natural. *A contrario*, înțelegem că *epoidai*, cu precădere adresate adolescenților, ca și legile, *nomoi*, care se adresează adulților, sînt menite să impună dominația rațiunii și a cuviinței asupra a ceea ce este sălbatic – *to theriodes* – în firea omului. Dar dominația sufletului rațional asupra pulsionilor dezordonate ale pasiunilor poartă, pretutundeni în *Dialogurile* lui Platon, numele de *sophrosune*.

3. Trei moduri ale stăpînirii de sine

Sophrosune este un concept-cheie al filozofiei de tradiție socratică¹. În limbajul comun, cuvîntul *sophron* – de la *sos*, *sănătos*, și *phren*, unul dintre numeroșii termeni pentru *minte*, din aceeași sferă semantică cu adjectivul *sophron* și cu verbul *sophronein* – desemnează sănătatea mentală, ca antonim al cuvintelor din sfera nebuniei, *mania*; la Teba, Pausanias povestește că ar fi existat un *sophronister lithos*, o *piatră de înțelepțit*, pe care Atena a aruncat-o în capul lui Heracles posedat de *Lussa*, *Rătăcirea*, vindicîndu-l astfel de o nebunie impură². Ca și *sophrosune* pe care Oreste o redobîndește amputîndu-și un deget în locul numit Maniai³, aceste povești vorbesc despre opoziția dintre nebunie și sănătate mentală în termeni de impuritate, *miasma*, și purificare, la limită – asceză, abstenență, dominație asupra *thumos*, înțeles ca afectivitate pasională.

În mod special, această calitate este cea care îl deosebește pe adult de copilul nestăpînîit, de vreme ce măselele pe care noi le numim „de minte” se cheamă *sophronisteroi*⁴. Unul dintre sensurile frecvente ale cuvîntului *sophrosune* este acela de moderație, control al impulsurilor sexuale⁵. La Atena, 10 magistrați numiți *sophronistai* supravegheau educația și buna cuviință a tinerilor în gimnaziu⁶.

1. Vezi S. Gastaldi, „Sophrosyne”, în Mario Vegetti, *Platone : La Repubblica*, traducere și comentariu, III, Napoli, 1998, pp. 205-237.

2. Paus. 9.11.2.

3. Paus. 8.34.1-2.

4. Hippocr. *Carn.* 13; Cleanth. *Stoic.* 1.118; Ruf. *Onom.* 51; Hsch. s.v. *sophronisteroi*.

5. Democr. 210; Ar. *Nu.* 962, *Pl.* 563; And. 1.131.

6. *IG* 22, 1156; Arist. *Ath.* 42.2.

Tucidide scrie că purtarea cuviincioasă și stăpînirea de sine se îmbină în cel mai înalt grad, *Aidos sophrosune pleisthon metechei*¹.

Sophrosune presupune o anume noblețe înăscută, naturală², dar este mai cu seamă rezultatul maturizării, al educației – la limită, al constrîngerii³. Platon însuși, în *Legi*, propune pentru cei nesăbuiți un fel de școli de corecție destul de asemănătoare unor lagăre de concentrare, pe care le numește *sophonisteria*.

Încă de la aceste utilizări tradiționale ale categoriei mentale de *sophrosune*, constatăm o dublă vocație a cuvîntului, individuală și colectivă. Echilibrul și sănătatea mentală ale insului sînt necesare pentru o bună funcționare a acestuia în cîmpul social, dar sînt și transferabile de la individ la colectivitate. Diferitele ceremonii catartice practicate de sectele apărute în Grecia în secolele al VII-lea și al VI-lea sînt proiectate dinspre ins spre comunitățile civice, la fel de interesate în echilibrul și controlul exceselor ca și indivizii de sănătatea lor mentală⁴. Temele purificării, a disciplinei interioare și a modelării pozitive a caracterelor prin dreapta măsură păstrează o legătură implicită cu opusul complementar al categoriei mentale de *sophrosune*, cu rătăcirea minții, în sensul că stăpînirea de sine implică și ideea de lecuire a sufletului prin purificare, rit și incantație.

O parte dintre referirile platonice la *sophrosune* trimit la sensul uzual al cuvîntului, acela de *cumpănire*, *stăpînire de sine*, în opoziție cu *mania*, *rătăcirea minții*, sau cu *nestăpînirea*, *desfrînarea*, *akolasia*⁵. Asociat cu *dikaosune*, *simțul dreptății*, și/sau cu *andreia*, curajul – un ansamblu de însușiri care ne amintește indirect de textul lui Herodot, unde geții erau *andreiotatoi* și *dikaiotatoi*, dar și *necugetați* –, acest triptic tradițional trimite la judecăți etice comune și moștenite⁶. Mă grăbesc să adaug că nu avem nici un indiciu al familiarității filozofului cu pasaje din *Istoriile* lui Herodot privitoare la geți sau chiar la Zalmoxis. E vorba – la Herodot, ca și la Platon – de o asociere uzuală în literatura gnostică de tradiție aristocratică și pe care o regăsim în discursul atribuit de Tucidide regelui spartan Archidamas, desemnînd virtuți tradiționale și inseparabile ale *ethos*-ului spartan, în opoziție explicită cu tema atenienilor grăbiți în decizie și acțiune⁷.

1. Th. 1.84 ; vezi și interesantele observații despre *sophrosune* în legătură cu lovitura de stat oligarhică din 411 de la Atena ale lui John R. Wilson, „Sophrosyne in Thucydides”, *The Ancient History Bulletin* 4.3 (1990), pp. 51-57.
2. X. *Mem.* 1.3.9 ; Arist. *Rh.* 1390 a14, *EN* 1144 b5 ; cf. Pl. *Charm.* 158 b.
3. A. *Supp.* 992 ; App. *Pun.* 78.
4. Guthrie, *op. cit.*, pp. 228-229 ; Vernant, *Les origines de la pensée grecque, op. cit.*, pp. 79-99.
5. Sensul precumpănitor social – nu referitor direct la moravuri – al termenului *akolasia*, provenit din *kolazo*, *a pedepsi*, *a controla*, este evident în expresii ca *akolastos demos*, Hdt. 3.81, sau *ochlos*, Eur. *Hec.* 607 ; cf. și Pl. *Grg.* 505 b ; Artist. *EN* 1107 b6.
6. H. North, *Sophrosyne : Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell, Ithaca, 1966.
7. Th. 1.84.

La Platon, aceste însușiri – *sophrosune*, *dikaiosune*, *andreia* – apar adesea fie grupate câte două (cel mai frecvent *sophrosune* și *dikaiosune*¹, dar și *sophrosune* și *andreia*²), fie toate trei³. În mod special, formulările din *Menon* (79 a), *ten dikaiosunen kai sophrosunen kai panta ta toiauta, simțul dreptății și cumpănirea și toate celelalte*, sau 88 a, unde se adaugă *eumathia*, *buna cunoaștere*, *mneme*, *memoria*, *megaloprepeia*, *generozitatea*, *kai panta toiauta*, și *toate celelalte*, sau *Laches* (198 a), *ego de kalo sophrosunen kai dikaiosunen kai all'atta toiauta, le numesc cumpănire și simț al dreptății și toate celelalte*, dovedesc că e vorba de o enumerare cvasiformalizată și aparținând tradiției gnomiche comune.

Pornind de la această asociere tradițională, Platon construiește, mai ales în *Protagoras*, *Republica* și *Legi*, noțiunea de excelență civică, *arete*, ca având patru ipostaze definitorii: *dikaiosune* – simțul dreptății, conduita justă și respectuoasă față de legi –, *andreia* – curajul, bărbăția –, *sophrosune* – stăpînirea de sine, conduita rațională și măsurată –, în fine, *phronesis* – inteligența reflexivă, discernămîntul, capacitatea de a judeca și acționa rațional și eficient. În dialogul *Protagoras*, acestor patru virtuți cardinale li se adaugă termenul *hosiotetes*, cu sensul generic de calitate necesară unei persoane susceptibile de a îndeplini riturile și desemnează aici reverența față de cele divine⁴.

Ca *politike arete*, *sophrosune* nu e pentru Platon o simplă și înțeleaptă obediență, ci o virtute activă, care constă, în esență, în capacitatea fiecărui cetățean și a cetății în întregul ei de a asigura dominația elementului rațional asupra patimilor: dominația insului asupra propriei firi, în mod natural împinsă de dorințe și pulsuni excesive, dar și a cetățenilor asupra femeilor, copiilor și sclavilor, mai vulnerabili la ispite și indisciplină⁵. *Sophrosune* nu este o calitate înăscută, fiindcă firea omenească e în mod natural stăpînită de dorință, ci, cu toate că nu reprezintă o simplă tehnică⁶, se obține printr-o strădanie plină de rîvnă și o educație severă, cu evidente reminiscențe din idealizata imagine a *paideiei* spartane⁷. Această *stăpînire de sine* ca virtute civică fondează binele comun. Dimpotrivă, *hubris*, *nemăsura*, este opusul explicit al *sophrosune*, iar tiran este acela care își ucide, *apokteinei*, orice urmă de *sophrosune*⁸.

1. Pl. *Prot.* 322 d, 324 e, 330 b, 361 a; *Grg.* 492 b, 504 d; *Alc.* 198 a; *Resp.* 430 c; *Meno.* 73 b, 78 d, 79 a; *Mnx.* 243 a; *Smp.* 188 d – ca virtute a Eros-ului invocat de Aristofan.
2. Pl. *Resp.* 433 d, 491 b; *Leg.* 635 e.
3. Pl. *Smp.* 196 d, ca loc comun în discursul lui Agathon.
4. Pl. *Prot.* 330 b, 349 b; *Resp.* 402 b, 427, 430 c, 487 a, 560 c, 591 b; *Leg.* 696 b, 964 b – 965 c.
5. Pl. *Resp.* 536 a, 573 a; cf. *Phaidr.* 237 e; *Grg.* 492 b; *Leg.* 906 a.
6. Pl. *Alc.* 1, 131 b.
7. Pl. *Grg.* 504 d.
8. Pl. *Resp.* 573 a, cf. 562 a – 576 c; *Phaidr.* 237 e – 238 b; *Leg.* 849 a.

Dacă opoziția *akolasia/sophrosune* trimite la constrângere – ne amintim că, în *Legi*, Platon numea *sophonisteria* un fel de școli de corecție –, modalitatea cea mai frecvent invocată pentru a suscita această stăpânire de sine, autocontrolul, este muzica. *Simplitatea* e de două feluri, aflăm din *Republica*: cea obținută în suflute prin muzică, adică stăpânirea de sine, și cea obținută în trupuri prin gimnastică, care este sănătatea¹. Muzica simplă are vocația de a întemeia, *entiktein*, cumpănirea, stăpânirea de sine². De aceea și poate fi definită *sophrosune* ca un fel de armonie, chiar dacă nu se reduce la armonia muzicală, ci amintește mai degrabă de *sumphonein*, acțiunea menită să instaureze acordul generațiilor, din pasajul referitor la rolul educativ al *epoidai*³ sau la ordinea deopotrivă cosmică și interioară pe care o opune Socrate lumii dominate de patima puterii pe care o propunea Calicles: *Ne spun cei înțelepți, Calicles, că și cerul, și pământul, și zeii, și oamenii au în comun solidaritatea și iubirea, buna rânduială și stăpânirea de sine și simțul dreptății, și tot acest întreg se cheamă, din această pricină, kosmos, universul ordonat, iubitul meu tovarăș, și nu dezordine, akosmia, sau desfrânare, akolasia*⁴.

Pentru cine a urmărit definirea conceptului *sophrosune* în *Republica*, de pildă, ca una din valorile cardinale ale excelenței civice, condamnarea, în *Phaidros*, a aceleiași *sophrosune* ca meschină și îngustă incapacitate de elan și entuziasm poate părea surprinzătoare și contradictorie. Într-adevăr, în *Phaidros*, elogiul nebuniei ca formă superioară de cunoaștere revelată regăsește vechea opoziție dintre *mania* și stăpânirea de sine, dar îi răstoarnă sensul arhaic și face din *sophrosune* lipsită de Eros o non-valoare mediocră, potrivită doar spiritelor pedestre⁵, în vreme ce elogiul *maniei* – fie ea delir vaticinator, inspirație purificatoare sau poetică, viziune filozofică, în fine, inspirată de Eros – reprezintă esența palinodiei lui Socrate și a „extravaganței” dialogului care a nedumerit atîția exegeți.

În ierarhia descendentă al cărei criteriu ordonator este viziunea Adevărului și a Ființei prin *enthousiasmos*, capacitatea de a fi „locuit de un zeu”, omul obișnuit este înzestrat cu o cuminenie mioapă și se află în jumătatea inferioară a clasamentului, pe a cărui ultimă treaptă îl găsim pe tiran, în vreme ce filozofii vizionari stăpâniți de Eros domină această ierarhie a accesului la revelație. La

1. Pl. *Resp.* 404 e, cf. 433 d – *sophrosune* ca sănătate a sufletului.

2. Cf. „corul” Adevărului, compus din *sănătate și pornire dreaptă, care se cheamă sophrosune*, Pl. *Resp.* 490 c.

3. Pl. *Resp.* 431 e; cf. *Charm.* 170 e.

4. Pl. *Grg.* 507 e.

5. Pl. *Phaidr.* 256 e, cf. 256 b – *oute sophrosune anthropine oute theia mania, nici cumpătarea omenească, nici nebunia divină* (trad. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere IV*, ed. îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, București, 1983).

jumătatea scalei, pe locul al cincilea, ca la un fel de răscruce, îi aflăm pe deținătorii riturilor de inițiere, cei care, asemenea regelui-zeu din Tracia, le dezvăluie muritorilor, prin *teletai* – inițieri – și prin învățături revelate, esențele superioare ale vieții și morții¹.

Aparenta contradicție prin care o virtute individuală și civică cum este *sophrosune* se transformă brusc într-o însușire mediocră pe care filozoful o recuză energic se luminează dintr-o dată și devine inteligibilă dacă acceptăm că există două ranguri ale acestor virtuți : unul, comun, la care se referă Socrate în *Phaidon*, vorbind condescendent despre *acea stăpînire de sine pe care și cei mulți o numesc cumpătare, he sophrosune, hen kai hoi polloi onomazousi sophrosunen*², și altul, superior, întemeiat pe cunoașterea esențelor³.

Înțelegem mai clar diferența dintre cumpătarea tradițională și aproape mecanic elogiată de discursul comun și stăpînirea de sine pe care doar cunoașterea filozofică o conferă recitind pasajul din *Phaidon* despre falsa cumpătare izvorâtă din aservirea sufletului față de plăceri, în care stăpînirea de sine trădează de fapt frica tănuită care îi face pe oamenii de rînd să se priveze de unele desfătări de dragul altora : *Numai că, minunatul meu Simmias, mă tem că, pentru obținerea virtuții, nu acesta este schimbul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schimbul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat monede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor lucruri, valoare are o singură monedă, și aceea e gîndirea. Și cred că toate, cînd sînt prețuite astfel, cînd sînt cumpărate și vîndute cu asemenea preț, cu cunoaștere deci, toate sînt cu adevărat ceea ce sînt : curaj și cumpătare și dreptate, cu un cuvînt – excelență autentică... Și, dimpotrivă, dacă toate acestea sînt despărțite de cunoaștere și sînt schimbate numai între ele, una pentru alta, atunci mă tem că nu sînt decît umbre jucate pe un perete, iar o asemenea excelență e vrednică doar de un sclav, neavînd în ea nimic nici sănătos, nici adevărat. În realitate, și stăpînirea de sine, și dreptatea, și curajul reprezintă fără îndoială, fiecare, rezultatul unei purificări de toate acestea. Cît despre cunoașterea însăși, ea este de bună seamă un mijloc de purificare. Și sînt destule șanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea inițierilor să nu fi fost niște nepricepuți, și ca în tainele lor să se ascundă revelația unei realități : aceea că toți cei care ajung în Hades fără să fi fost inițiați în misterii vor zăcea în Mlaștină, în timp ce aceia care ajung acolo purificați și inițiați vor sălășlui împreună cu zeii⁴.*

1. Pl. *Phaidr.* 248 d-e.

2. Pl. *Phaid.* 68 c.

3. Pl. *Phaidr.* 247 d ; vezi și Matthias Vorwerk, „Plato on Virtue. Definitions of Sophrosune in Plato's Charmides and in Plotinus' Enneads 1.2 (19)”, *AJPh.* 122, 2001, pp. 29-47.

4. Pl. *Phaid.* 69 a-c (trad. Petru Creția, în Platon, *Opere IV*, p. 68).

Parabola celor doi cai care poartă carul sufletului în *Phaidros*, unul cu elanul nestăpînit al unui Eros invincibil, celălalt – impunînd reținere și stăpînire de sine, își află dezlegarea în elogiul pe care Alcibiade i-l aduce lui Socrate în *Banchetul*, ca unuia care stîrnește uimirea prin excepționala dominare a patimilor, de la capacitatea de a bea oricît fără să-și piardă cumpătul pînă la neobișnuita și senina rezistență la ispita erotică¹. Elogiul lui Socrate începe cu bine cunoscuta comparație dintre Socrate și Marsyas : urît, insolent (*hubristes*, 215 b), dar locuit de un zeu și capabil în chip chiar mai uimitor decît satirul meșter în cîntatul din flaut să transmită *fără nici un instrument, doar prin cuvinte, logoi*, starea de *enthousiasmos*, de înstăpînire de către zeu a sufletelor. Asemenea incantațiilor din *Charmides*, cuvintele lui Socrate sînt cu totul altceva decît o retorică savantă. Ele se apropie mai degrabă de incantațiile purificatoare din *Phaidros*, prin care, *pentru cel care a știut a se lăsa prins cu dreaptă măsură, orthos, de nebunie și delirul ei, aflată a fost și dezlegarea de toate relele din prezent*².

În *Phaidon*, această excepțională dominare a emoțiilor se exprimă printr-o bucuroasă așteptare a morții. Asemenea lebedei lui Apollon Hyperboreul, Socrate cîntă această fericită eliberare de impuritatea inerentă existenței și se îndreaptă spre moarte ca spre o poartă deschisă către esență. Fără a pomeni o clipă numele inițiatului get, ci doar „vechile învățături” – formulă ce echivalează constant, în codul încifrat al *Dialogurilor*, cu o trimitere la doctrinele pitagoreice –, el pare totuși a-și aminti, în subtextul primei părți a dialogului, ceva despre lumea misterioasă a Septentrionului, lăcaș al unui Apollon hibernal, unde jubilația ospețelor hyperboree se învecina cu practicile de nemurire care se traduceau într-o ciudată bucurie a sfîrșitului vieții³. *Închinat aceluiași zeu ca și lebedele*, adică lui Apollon al Septentrionului din poveștile despre hotarul dunărean al lumii, Socrate îi pare lui Cebes deținător al unui descîntec minunat care vindecă

-
1. Pl. *Smp.* 213 d – 214 a, cf. 219 d – *copleșit de admirație față de firea acestui om, de stăpînirea de sine și curajul lui, nu-mi închipuiam că aș putea vreodată întîlni un altul asemenea în ce privește dreapta judecată, phronesis, și forța interioară, karteria* – și întregul pasaj 215 a – 222 c; vezi și Andrew Reece, „Drama, Narrative and Socratic Eros in Platon's *Charmides*”, *Interpretation* 26 (1), 1998-1999, pp. 65-76, pentru tema iubirii filozofice în *Charmides* și *Banchetul*, și John Halverson, „Plato, the Athenian Stranger”, cit., pp. 75-102, despre fascinația exercitată de Socrate asupra contemporanilor.
 2. Pl. *Phaidr.* 244 d-e (trad. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere* IV, pp. 440-441).
 3. Chiar la începutul dialogului, 64 b, Simmias, podidit de rîs, spune *Doamne, Socrate, numai de rîs nu-mi era acum o clipă și uite, m-ai făcut să rîd*, iar întregul pasaj ce urmează reia tema bucuriei în fața morții, care revine la 67 d, ca și în superbul pasaj despre cîntul lebedei lui Apollon : *aceasta cîntă în ziua morții cu o bucurie mai mare decît orice bucurie din viață*, 85 b. – Cu cîteva rînduri doar înaintea acestei fraze, Socrate evoca povestea Philomelei, privighetoarea din povestea regelui trac Tereus, 85 a.

sufletul de spaima morții. Zîmbind, acesta îi spune lui Socrate : *Încearcă să ne liniștești cu argumente, peiro anapeithein, dar mai degrabă nu pe noi, căci spaima nu-i a noastră, ci parcă a copilului, pais, rămas cumva în noi, la care Socrate răspunde : Numai că va trebui să-l descîntați, epaidein – cu un remarcabil joc de sensuri între a descînta, epaidein, și pais, copil –, în fiecare zi, pînă la vremea cînd i-o trece de sperietură. Cebes întrebă : Și de unde să-l luăm, Socrate, pe descîntătorul minunat ce vindecă de spaima, de unde, dacă tu ne părăsești ? – iar Socrate îi răspunde : O, Cebes, Grecia e mare, nu duce lipsă de oameni înzestrați, și-apoi mai sînt și altele neamuri negrețești, pe toate cată să le cercetați în căutarea unui asemenea descîntător... Și trebuie ca această cercetare să o faceți și asupra voastră, unii asupra celorlalți¹.*

Problema dialogului *Phaidros* nu este, în fond, o problemă de datare, și nici măcar una stilistică, de neobișnuită și excesivă exuberanță insuficient controlată de severitatea demonstrației, ci e problema trecerii de la un obiect de reflecție dialectică la explorarea unui domeniu radical diferit, cel al revelației filozofice ultime. Împreună cu *Banchetul* și cu *Phaidon*, dialogul *Despre Eros sau despre retorică* deschide o cale inedită de recuperare a vechilor predicatii mistice, vehiculate mai ales de către primii filozofi din Grecia Mare – pitagoreici și eleați –, de la care Platon împrumută tonul metaforic și inspirat pentru a da un nou înțeles temelor pe care aceștia le impuseseră în cultura greacă. Asemenea altor dialoguri de tinerețe, și *Charmides* anunță în subtext această cotitură majoră a meditației platonice. În acest sens, ipoteza conform căreia *leacul și descîntecul* Străinului trac din *Charmides* simbolizează inițierea socratică întru nemurire poartă semnificația esențială a evocării lui Zalmoxis în acest dialog².

Astfel, adevărul – întrezărit într-o după-amiază solară și încărcată de ispita dulce pe care o poartă neștiutor de sine frumosul efeb Charmides – despre o enigmatică stăpînire de sine ca leac al sufletelor se înalță sublimat către cunoașterea filozofică supremă, care îi dă lui Socrate forța de a întîmpina cu bucurie clipa morții ca purificare a sufletului de toată pătimirea cărnii și sufletului și ca o cale regală spre adevărurile ultime. Ceea ce erau, în planul misterios al credințelor barbare, inițierile întru nemurire ale regelui get Zalmoxis, ceea ce este descîntecul pentru sufletul încă labil și copilăros al efebului este, în planul superior al filozofiei, cunoașterea generatoare a supremei stăpîniri de sine, singura care vindecă de spaima comună în fața morții, provocînd prin *logos* ceea ce ritul arhaic inducea prin *epoide*, forța și liniștea interioară izvorîte din conștiința nemuririi sufletului.

Dialogul *Charmides* pornește de la un scenariu inițiativ, în care efebul, îmblînzit și sedus de descîntece tămăduitoare și formative, rîvnește să dobîndească

1. Pl. *Phaid.* 77 e – 78 a (trad. Petru Creția).

2. Witte, *Die Wissenschaft von Guten und Bösen...*, op. cit., pp. 145-146; cf. și Pl. *Smp.* 212 a.

forța interioară și stăpînirea pulsionilor necontrolate și să devină capabil să înfrunte senin și viața, și moartea. Dar calea acestei *paideia* rămîne întru cîtva misterioasă, ca orice adevărată inițiere, și trece prin Eros pentru a ajunge la adevărata cunoaștere. Recuperarea vechilor învățături pitagoreice, a miturilor despre Apollon Hyperboreul și slujitorii lui tainici, aluzivă și metaforică în întreaga operă a lui Platon – dar suficient de impresionantă pentru ca detractorii să-l fi acuzat de plagierea scrierilor contemporane din școala pitagoreică –, îmbracă, în *Charmides*, forma învățăturilor dobîndite de la tămăduitorul trac supus al lui Zalmoxis, tot așa cum, în *Phaidon*, se va exprima prin tema cîntecului de lebdă închinat lui Apollon.

Apollon *Iatros*, *Tămăduitorul*, se întîlnește cu Apollon al ținuturilor fermecate din țara de dincolo de Crivăț pentru a deschide calea revelațiilor cu privire la viață și moarte. Există cu adevărat un descîntec de nemurire? Apollon însuși, în *Eumenidele* lui Eschil, declara solemn că nu : *O dată ce pulberea a sorbit sîngele viteazului care moare o singură dată, hapax, nu mai există pentru acesta înviere. Părintele meu n-a compus pentru asta nici un descîntec, epoide*¹. Riturile de nemurire ale lui Zalmoxis evocate de Socrate sînt o metaforă a inițierii filozofice, cu tot ce are ea misterios, incert și atemporal.

4. Incantații și inițieri

Desfășurarea însăși a discuției dintre Socrate și Critias în acest dialog dovedește că Platon nu avea în vedere sensul comun și întru cîtva banal al *cumpătării* atunci cînd îi propunea lui Charmides leacurile tracice². Analiza întregului corpus platonice a pus în evidență trei niveluri de înțelegere a noțiunii de *sophrosune* : cel comun, de cumpătare și echilibru individual, este temeiul unui sens superior, cel politic – de stăpînire activă a pulsionilor iraționale din cetate ; această stăpînire se exercită deopotrivă de legi și de *ethos*-ul cetățenilor, dar și de dominația acceptată și legiferată a purtătorilor de excelență civică asupra celor mai labili și mai susceptibili de eroare dintre ei, în special asupra efebilor, care trebuie educați și prin constrîngere, dar și prin seducția persuasivă pe care o reprezintă *epoidai* ca specie generică și figurată a poeziei și muzicii văzute ca instrumente ale controlului social³. O veche tradiție susținea că primul legislator, Charondas, compusese ca preambul al legilor sale niște incantații, *epoidai*, menite să îmblînzească

1. A. *Eu.* 647-649.

2. Murphy, „Doctors of Zalmoxis...”, cit., pp. 278-286 ; R.F. Stalley, „Sophrosune in the *Charmides*”, în Robinson – Brisson (ed.), *op. cit.*, pp. 265-277.

3. Bruno Gentili, *Poesia e Pubblico nella Grecia antica, da Omero al V secolo*, Bari, 1984.

sufletele cetățenilor și să le predisună către respectarea legilor¹, iar Plutarh povestea că Licurg, înainte de marea sa reformă a legislației și a moravurilor spartane, a călătorit în întreaga lume cunoscută, începînd cu Creta, unde l-a întîlnit pe un anume *Thales, care trecea drept poet liric, dar de fapt era un remarcabil legislator (nomotetes)*. Căci odele lui erau de fapt îndemnuri la supunere (*eupeitheia*) și concordie (*homonoia*), prin melodii și ritmuri foarte potrivite pentru a inspira dragostea pentru regulă și ordine. Chiar și fără știrea ascultătorilor, aceste cînturi îmblînzeau moravurile². Se cuvine să observăm că, în rîndurile imediat următoare, Plutarh – atent cititor al *Dialogurilor* – îl califică pe Licurg drept *un medic* care compară starea de sănătate a corpului civic cu diferite forme de boală, cum ar fi faimoasa *truphe*, pasiunea pentru lux și desfătare, a ionienilor, și găsește cel mai potrivit leac al acestor boli în proverbiala asceză spartană.

Acest sens politic și colectiv al cumpătării și echilibrului pe care îl reprezintă *sophrosune*, opusă acum mai degrabă nemăsării, *hubris*, decît delirului, *mania*, cum se întîmpla în cazul insului nestăpînit, este masiv reprezentat, mai cu seamă în *Republica* și în *Legi*, care adaugă sensului tradițional al acestei virtuți civice pe de o parte o dimensiune activă, chiar angajată, iar pe de altă parte, ideea că *sophrosune* este parte integrantă a acelei *politike arete* pe care caută să o edifice o cetate ideală și că ea nu poate fi separată de celelalte virtuți constitutive ale *ethos*-ului civic, curajul, spiritul de dreptate și chibzuința inteligentă, *phronesis*.

Sensul cel mai înalt al *sophrosune* în viziunea lui Platon înglobează și restructurează cele două niveluri precedente, conferind stăpînirii de sine semnificația excepțională pe care o putem regăsi în conduita lui Socrate, impasibil în fața Erosului și bucuros în fața morții. Teoria nebuniilor „de bine” din *Phaidros* presupune conjuncția dintre *sophrosune* și contrariul său tradițional, nebunia, aducînd în discuție inițierile inspirate și inspirația poetică, văzute ca două forme de *mania* benefice, subsumate delirului profetic și inspirației filozofice posedate de Eros, în vreme ce, în atmosfera profund marcată de propria interpretare și recitare a doctrinelor pitagoreice despre nemurire, jubilația senină din *Phaidon* stabilește o complicitate tainică a filozofului cu vechii închinători ai lui Apollon Hyperboreul și cu nepăsarea în fața morții pe care tradiții la fel de vechi o atribuiau geților *athanatizantes*.

Că Platon nu se referă în mod expres la Zalmoxis cu conștiința identității singulare a geților și a civilizației lor, în raport cu orice altă civilizație contemporană din ținuturile istro-pontice, conștiință apriorică la orice cercetător modern, deprins să distingă clar între traci, geți, sciți, sarmați etc., ne-o dovedește fără nici o putință de îndoială pasajul 158 b, unde *descîntecetele lui Zalmoxis* devin

1. Athen. 14.619 b.

2. Plut. *Lyc.* 4.1-3.

descîntece ale lui Zalmoxis sau ale lui Abaris Hyperboreul, adică parte integrantă a tradiției despre strania înțelepciune primordială a unui Septentrion pontic cît se poate de generic.

Așa cum arătam mai sus, Erwin Rohde a semnalat cel dintîi pertinenta narațiunii preluate de Herodot de la *grecii din Pont* pentru începuturile tradiției referitoare la Pitagora și la școala pitagoreică¹. Pe urmele lui Rohde, cercetătorii preocupați de istoria geților menționează relația postulată de antici între Zalmoxis și Pitagora de cele mai multe ori ca pe o similitudine superficială pe care în fond o neagă sub dublul ei aspect, de dependență personală a unui erou get față de greul din Samos, dar și de „zalmoxism” ca variantă getică a unei doctrine pitagoreice. Pe de altă parte, autorii preocupați de istoria începuturilor școlii pitagoreice caută în pasajul lui Herodot și în alte cîteva asemănătoare detalii care ar putea lumina istoria – la drept vorbind destul de greu de descifrat – a predicății filozofului din Samos, cît mai aproape de origini. Nu are rost pentru discuția noastră să alcătuim un catalog contrastiv care să ilustreze aceste două direcții divergente și care adesea se ignoră reciproc. Am făcut pe parcursul analizei de față referiri la una sau alta dintre operele notabile pentru aceste două direcții.

În secolul ce s-a scurs de la apariția cărții lui Rohde, exegeza primelor doctrine pitagoreice a fost revoluționată prin publicarea, în 1935, a studiului lui Karl Meuli despre „șamanismul grec”². Chiar dacă propunerea de a vedea în Pitagora și în alte cîteva personaje – contemporane cu el și cel puțin la fel de misterioase – martorii unei variante grecești a practicilor de origine siberiano-altaică presupunînd stări extatice de comunicare cu „lumea de dincolo” a fost la început respinsă, fiind apoi nuanțată și reexaminată în diferite variante destul de îndepărtate de ipoteza inițială, teza lui Meuli a avut meritul de a readuce în discuție componenta inițiativă a tradiției pitagoreice. Aceasta fusese, rînd pe rînd, atribuită exclusiv interpretărilor tîrzii sau unui folclor aluvionar; multă vreme doar relatările care păreau consonante unei adevărate filozofării au servit drept bază de discuție pentru reconstituirile ipotetice ale doctrinei timpurii. Or, ipoteza șamanistică deschidea calea nu numai discuțiilor referitoare la posibilele semnificații ale tradiției despre începuturile școlii pitagoreice, ci chiar legitimării unui corpus de texte timpurii, prearistotelice, privitoare la Pitagora și la învățăturile lui.

Între acestea, atestările referitoare la diferite personaje cu înzestrări și biografii neobișnuite, dar asemănătoare cu isprăvile atribuite fondatorului școlii și asociate frecvent cu Pitagora – seria de „șamani greci” reconstituită de Meuli, în cadrul

-
1. Erwin Rohde, „Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras”, *Rh. Mus.* 26, 1871, pp. 554-576; 27, 1872, pp. 23-61 = *Kleine Schriften II*, Tübingen, 1901, pp. 102-172; *idem*, *Der Griechische Roman und seine Vorläufer*³, Leipzig, 1914.
 2. Meuli, „Scythica”, cit., pp. 121-176.

căreia figurează și Zalmoxis – aveau să rețină sistematic atenția cercetătorilor¹. Această categorie de personaje se caracterizează prin câteva elemente comune : toate apar cam în aceeași perioadă, a doua jumătate a secolului al VII-lea și secolul următor, fiind, explicit sau implicit, într-o relație temporală de precedență și/sau contemporaneitate cu Pitagora ; toate pretind că dispun de o comunicare directă și individualizată cu supranaturalul și că dețin, din această pricină, capacități supraomenești ; în fine, toate au o preocupare față de relația dintre viață și moarte. E vorba de cele mai multe ori fie de străini veniți de departe în lumea cetăților grecești, fie de greci care au călătorit ani îndelungați în ținuturi îndepărtate și barbare.

O preferință marcată pentru legătura multor asemenea străni personaje cu spațiul septentrional, mai ales scitic (de unde și ipoteza lui Meuli), pare să răspundă unei asimilări la nivelul imaginarului colectiv a experiențelor înaintării spre nord a expedițiilor coloniale, mai ales milesiene, din a doua jumătate a secolului al VII-lea și din secolul următor – dar mă grăbesc să observ că, între raționalismul dezvoltat în Ionia atât de primele curente filozofice, cât și de Hecataios și emulii săi, pe de o parte, și miraculoasele isprăvi atribuite unui Aristeas sau Abaris, pe de altă parte, există, latent, o opoziție ireductibilă care se va traduce, în ultimă instanță, în respingerea categorică a doctrinei pitagoreice de către Heraclit. Acesta îl acuza pe Pitagora nu doar de o inutilă *polumathie*, *cunoaștere prolixă și zadarnică*, ci și de *kakotechnie*, aluzie, foarte probabil, la practici și credințe magice, poate identificate cu inițierile orfice², oricum semnă-lînd componenta irațională – în sensul pe care Dodds îl dă acestui concept – a predicăției și acțiunilor atribuite filozofului din Samos.

Problema apariției și răspîndirii ansamblului destul de difuz de reprezentări eshatologice reunite sub eticheta orfică, *ta Orphika*, atribuite unui personaj cu totul legendar, *Orpheus*, și vehiculate de congregații anonime de *Orpheotelestai*, inițiații orfici, nu poate fi separată de originile doctrinelor pitagoreice, tocmai fiindcă ele au în comun preocuparea dominantă cu privire la moarte și supraviețuire. Spre deosebire însă de aceste atribuiri difuze și impersonale, Pitagora însuși și personajele care gravitează, mai mult sau mai

-
1. O sinteză a acestei direcții de cercetare, cu bibliografie, se găsește la Walter Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.* ; vezi și Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, și volumele lui Marcel Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles, 1962 ; *idem*, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, și *idem*, *Les Maîtres de Vérité en Grèce ancienne*, Paris, 1968 (trad. rom., *Stăpînitorii adevărului*, București, 1994).
 2. Heraklit. B 40 D-K = Pythagora A15, cu comentariul lui Walter Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 131-133.

puțin explicit, în jurul predicăției atribuite filozofului samian sînt precis individualizate, situate într-un timp determinat, călătorind nu numai în spații îndepărtate și vagi, ci și în cetăți anume ale Greciei – Cizic, Proconnesos, Samos sau Crotona –, și cu o biografie care, oricît de romanțată, se pretinde a fi concretă și verificabilă.

Trăsătura cea mai izbitoare a acestor personaje este o capacitate supra-omenească strict individuală de a comunica cu zeii, explicată în general printr-o relație personală privilegiată cu aceștia : ipostaze ale lui Apollon Hyperboreul, ca Abaris, Aristeas sau Pitagora însuși, pretinzînd, ca Empedocles, că sînt zei întrupați, ei ilustrează o vocație înnăscută și personalizată de a depăși în mod individual limitele omenești ale timpului și spațiului. Migrînd, în generații succesive, ca Pitagora, sau trăind un timp neobișnuit, ca Aristeas, ajuns la Crotona după mai bine de 200 de ani de cînd se născuse la Proconnesos, ori profetînd, ca Epimenides, războaiele cu perșii cu zece ani înainte de izbucnirea lor – adică prin 500 –, după ce fusese înaintașul sau măcar contemporanul lui Solon, ei ignoră limita temporală a vieții obișnuite. Dar nici limitele în spațiu nu le sînt obstacole : Abaris era creditat cu o posibilitate de deplasare miraculos de rapidă, datorită unei săgeți de aur dobîndite de la Apollon, cu (sau pe) care putea zbura în jurul pămîntului după voie – și în general darul ubicuității este sistematic atribuit acestor străini personaje, *theioi andres*, *bărbați divini*, pentru unii inițiați, pentru alții, vrăjitori, *goeteis*, *agurtai*.

Sursa acestor narațiuni despre comportamente care contrazic flagrant definiția greacă a condiției umane, dramatic percepută de o conștiință tot mai acută a efemerului și limitelor sale imprescriptibile¹, exact în același moment în care aceste istorii despre puterile excepționale ale unor străini veniți de departe circulă cu mai mare intensitate, nu poate fi plasată într-o tradiție unică, avîndu-și originea în riturile șamanice practicate de neamurile scito-siberiene. Cercetările care au urmărit această direcție pun în evidență ipotetice contacte și cu lumea scitică, dar și cu Persia, prin intermediul cărora povești despre magi, gimnosofiști sau alți iluminați ai credințelor proveniți din Asia profundă au putut fi receptate, constituind un conglomerat de reprezentări care au alimentat imaginarul grec al secolului al VI-lea.

Nu se poate nega aspectul de șoc cultural reprezentat de intruziunea acestor motive în conștiința comună a elenității, care și exprimă, prin motivul *Străinului venit de departe*, o primă reacție față de neobișnuitul acestor reprezentări și doctrine. Nu e mai puțin adevărat, totuși, că tradiția greacă putea oferi și ea un suport pentru receptarea și asimilarea acestor învățături, care regăsesc ecouri în

1. Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 ; *idem*, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955.

legendele locale despre zei și eroi, dar și în străvechi tradiții despre neamurile abstinate și foarte drepte de la limita septentrională a oikumenei sau în reprezentările corelate ale hotarelor de nord ca lume de dincolo și loc utopic al unei beatitudini perpetue.

Mai important încă, personajul iluminat care, în temeiul unei relații privilegiate cu lumea zeilor, le deslușește oamenilor tainele vieții și ale morții se grefează pe tiparul hesiodic al „celui care știe”, *theios aner*, *cel asemenea zeilor*, purtătorul unei exigențe religioase de justiție socială, ca și pe tradițiile înrudite despre *Cei șapte înțelepți* sau despre contestatarul Esop¹, care se înscriu în contextul specific grec al crizei arhaismului târziu, ca soluții politico-religioase alternative sau chiar contestatate, menite să aducă în cetate alcătuiți mai drepte și credințe mai pure. Într-un sens, figura semilegendară a lui Pitagora și anexarea de către acesta, ca ucenici sau apropiați, a celor mai mulți dintre magii septentrionali amintiți de tradiție exprimă integrarea deplină a acestor influxuri, la origine foarte îndepărtate de orizontul grec, în substanța specific greacă a reflecției despre *polis* ca loc geometric și formă ideală a pietății și justiției.

Această istorie, în esența ei interesând cu precădere evoluția religiozității grecești, interesează direct tradiția greacă despre geți, cel puțin sub două aspecte: cel al reprezentărilor utopice sau/și eshatologice despre marginile septentrionale ale lumii și cel al tradiției despre Zalmoxis. Sub cel dintâi aspect, e destul de evident faptul că predicția orfică, ce făgăduia inițiaților nemurirea pornind de la o percepție autonomă a sufletului captiv în învelișul lui material, asimila, dar și potența reprezentările tradiționale despre neamurile ascetice ale Septentrionului, *galactofagi* sau vegetarieni, *abioi* – adică, indistinct, lipsiți de viață sau refuzând să se hrănească cu ființe cândva vii. S-a demonstrat convingător că această dietă prescrisă de orfici, ce impunea respectul pentru orice ființă vie, este, în esența ei, o contestare a sacrificiului cu vărsare de sânge, ritual constitutiv al religiei cetățitorilor și liant al solidarității în *polis*; nu mai puțin adevărat este faptul că, pe această cale, reprezentările străvechi despre neamuri pastorale înzestrate de imaginarul grec cu o suprasarcină de dreptate, *dikaiotatoi*, devin obiectul unei elaborări care le aduce în centrul dezbaterii despre *polis*, ba chiar le valorizează într-o primă schiță a figurii „bunului sălbatic”, pe care antropologia secolelor următoare o va dezvolta cu insistență. Lumea de dincolo a Nordului devine, mai activ decât în veacurile precedente, o lume ascetică, ce refuză din convingere religioasă până și carnea *legiuită* din sacrificii², obținând pe această cale *eudaimonia* – binecuvântata beatitudine pe

1. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità...*, op. cit. ; *idem*, *Il convitato sullo sgabello. Plutarco, Esopo ed I Sette Savi*, Pisa – Roma, 1997.

2. [Kesarion] 2.10, PG 38, col. 985-986.

care revelațiile orfice o făgăduiau celor inițiați călăuzindu-i prin ținuturile morților către o nouă viață¹.

Legătura dintre aceste predicatii și învățăturile pitagoreice capătă înfățișarea unei relații privilegiate dintre personajele scenariului pitagoreic și zeul Apollon în ipostaza lui hyperboreeană : Pitagora însuși se pretinde incarnare a zeului, fie ca Euphorbos², fie direct ca Apollon *Huperboreus*. Faptul că majoritatea textelor care pun în evidență această temă provin de la Aristotel³ – prin intermediul a patru surse parvenite pînă la noi : Apollonios în *Istoriile mirabile*, Diogenes Laertios în *Viețile filozofilor*, Aelianus în *Variae* și Iamblichos în *Viața lui Pitagora* – le garantează pertința pentru perioada de început a tradiției despre Pitagora, care, numit *Apollon Hyperboreul* de către crotoniați⁴, are o coapsă de aur⁵, e salutat ca zeu de un fluviu care prinde glas⁶, prezice viitorul fără greș⁷, omoară un șarpe veninos mușcîndu-l⁸ și e înzestrat cu ubicuitate, precum și cu capacitatea de a apărea și dispărea fără urmă⁹.

În preajma lui Pitagora sînt menționate personaje de aceeași factură și avînd relații la fel de privilegiate cu ținuturile hyperboree și cu zeul care le prezida.

-
1. Cu privire la conglomeratul de credințe atribuite „orficilor”, vezi Martin P. Nilsson, „Early Orphism and Kindred Religious Movements”, *Harv. Th. R.* 28, 1935, pp. 181-230 ; Guthrie, *op. cit.* ; Linforth, *The Arts of Orpheus, op. cit.* ; Moulinier, *Orphée et l'orphisme...*, *op. cit.* ; Burkert, *Greek Religion...*, *op. cit.*, pp. 276-304 ; Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 109-119 ; în legătură cu papirii orfici, recentul volum editat de André Laks și Glenn W. Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, reia întreaga literatură anterioară a subiectului, dar vezi acum și Richard Janko, „The Physicist as Hierophant : Aristophanes, Socrates, and the Authorship of the Derveni Papyrus”, *ZPE* 118, 1997, pp. 61-94, și *idem*, „The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?). A New Translation”, *CPh* 96, 2001, pp. 1-32, care presupune că papyrusul conține o interpretare alegorică a poemelor orfice. – Ipotezele formulate de Alexander Fol, *Trakiiski orfizm*, Sofia, 1986, nu se înscriu în demersul pe care îl adoptă prezenta analiză.
 2. Karl Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*³, Zürich, 1950, pp. 19, comentînd *Il.* 16.849-850.
 3. În tratatul pierdut *Despre doctrina lui Pitagora* ; vezi Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 120-165.
 4. Aelian. *VH* 2.26 ; *DL* 8.11 ; Iambl. *Vita Pyth.* 140.
 5. Ap. *H.m.* 6 ; Aelian. *VH* 2.26, 4.17 ; *DL* 8.11 ; Iambl. *Vita Pyth.* 140 ; cf. Luk. *Alex.* 40, Alexandros din Abonoteichos, falsul profet, copiază această însușire neobișnuită.
 6. Aelian. *VH* 2.26 ; Ap. *H.m.* 6.
 7. Ap. *H.m.* 6 ; Iambl. *Vita Pyth.* 142.
 8. Ap. *H.m.* 6.
 9. Aelian. *VH* 2.26 și 4.17 ; Ap. *H.m.* 6.

Listele canonice ale acestor personaje diferă de la un autor la altul, dar, dintre primele mențiuini, trebuie să-l amintim pe Aristeas din Proconnesos, căruia i se atribuia un poem celebru, *Arimaspeia*, databil în prima jumătate a secolului al VI-lea¹. Aristeas susținea că, posedat de zeul Apollon, ar fi călătorit în zbor, însoțit de un corb, pînă în țara Issedonilor, vecini cu Hyperboreii, Arimaspii și Grifonii ; numele lui și elemente ale descrierii ținuturilor din Extremul Nord sînt cunoscute lui Hecataios², Pindar³, Eschil⁴ și, evident, lui Herodot, care povestește și anecdota despre moartea și dispariția lui Aristeas de la Cizic⁵. Pe la 470, un profet misterios, identificat ca același Aristeas, ar fi ajuns la Metapont, instituind acolo un cult al lui Apollon Hyperboreul, ceea ce, în ochii pitagoreicilor care mai trăiau încă în acest centru predilect, împreună cu Crotona, al conventiculelor fondate de Pitagora a fost imediat interpretat ca reafirmare a identității între Pitagora și Apollon.

Abaris, în schimb, este el însuși un Hyperboreu și preot al lui Apollon septentrional, dar ajunge cu săgeata de aur a zeului și la Atena, unde aduce ofrande la celebrările eleusine⁶, apoi la Sparta și Cnossos⁷, în fine, la Metapont. Abaris călătorește „ca vîntul și ca gîndul”, fără măcar să bea și să mănînce, și e recunoscut pretutindeni ca trimis sau chiar întrupare a lui Apollon Hyperboreul. Din orizontul cretan, acestei serii septentrionale i se va alătura Epimenides (el însuși posibilă ipostază a lui Minos sau a fratelui acestuia, Aiakos), așa cum, originari chiar din Crotona, nu veniți acolo pe urmele Samianului, Philon și Leonymos – acesta din urmă călător la Insula lui Ahile, altă înfățișare septentrională a ținuturilor morții⁸ – se adaugă acestor *theoi andres* capabili de apariții surprinzătoare și de latențe misterioase⁹. Echivalența dintre aceste călătorii

-
1. James D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962 ; E.D. Philips, „The Legend of Aristeas : Fact and Fancy in early Greek Notion of East Russia, Siberia and Inner Asia”, *Artibus Asiae* 18, 1973, pp. 161-177 ; Hall, *Inventing the Barbarian...*, *op. cit.*, p. 50. – Pretinsa „Scrisoare a lui Aristeas” provine, cum s-a recunoscut de mult, din mediile iudaice elenizate ale Egiptului de la sfîrșitul epocii elenistice ; vezi Elie J. Bickerman, „Zur Datierung des Pseudo-Aristeas”, *Zeitschrift Neutestament. Wiss.* 32, 1933, pp. 233-254.
 2. Hekataios, *FgrHist* 1 F 193-194 cu nota.
 3. Pi. fr. 271
 4. Bolton, *Aristeas...*, *op. cit.*, pp. 45-64.
 5. Hdt. 4.13-15.
 6. Hippostrat. *FgrHist* 568 F 4 ; izvoarele referitoare la Abaris în D-K 59, *Pythagoristai* ; vezi Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris, 1955, pp. 158-163 ; Bolton, *Aristeas...*, *op. cit.*, pp. 156-158.
 7. Paus. 3.13.2 ; Iambl. *Vita Pyth.* 92.
 8. Paus. 3.19.11-13.
 9. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 141-143.

extraordinare și coborîrea în lumea de dincolo, *katabasis*, temă prezentă și în varianta ironică, dar și în versiunea solemnă a tradițiilor despre Pitagora nu e contestată de exegeza modernă.

Adesea asociat acestei serii, Anacharsis Scitul, care va deveni în tradiția ulterioară o paradigmă a înțelepciunii numai aparent barbară, de fapt primordială și oferind modele lumii cetățitorilor, apare la Herodot, cum am văzut, ca erou al unei aculturații ratate, dar Demetrios din Callatis îl credita deja cu o pietate ieșită din comun, scriind că s-a născut printre nomazii *eusebeis* care nu nedreptățesc nici o creatură însuflețită¹.

Figura lui Anacharsis la Herodot provine, cum am sugerat, din folclorul „colonial” al ionienilor pontici, care relateau povestea lui Anacharsis, ca și pe cea a lui Salmoxis, pornind de la prejudecata potrivit căreia ambele personaje barbare contrastau cu mediul lor de origine prin înțelepciune sau măcar prin iscusință datorită contactului prelungit cu lumea greacă. Însă în versiunea ce urcă pînă la eruditul Demetrios din Callatis, virtuțile lui Anacharsis se explică, dimpotrivă, tocmai prin originea și credințele neamului său *eusebes*, remarcabil prin pietate și abțință.

Aceste variante contradictorii răspund dublei tradiții despre Pitagora însuși, disjunsă în două curente ireconciliabile. Primul este cel datorat adeptilor filozofului, care recuperează o bună parte a narațiunilor anterioare despre *theioi andres*, pe care îi grupează încă foarte de timpuriu în jurul lui Pitagora, conferindu-i acestuia un rol central în întreaga mișcare de idei ce formase de fapt patul germinativ al pitagoreismului. Acești autori – dintre care cei mai mulți au ajuns să fie citați și reinterpretați la Atena poate încă de către Socrate, oricum de către Platon pe de o parte și de Aristotel pe de alta – relatează cu venerație despre înzestrările minunate ale acestor personaje în frunte cu Pitagora însuși, creînd și difuzînd legenda lui Pitagora. Alții sînt încă de la început extrem de sceptici față de toate aceste povești, pe care încearcă să le explice rațional sau chiar să le ignore. Pitagora este *o figură care nu poate fi deslușită în lumina limpede a istoriei* – cum scrie Walter Burkert –, *ci în penumbra cețoasă a intervalului dintre venerația religioasă și lumina deformantă a polemicii ostile. Pitagora și legenda lui Pitagora nu pot fi despărțite*².

La un moment dat, personajelor venite de departe pentru a gravita în jurul maestrului din Crotona li s-a adăugat un get, pe nume Salmoxis sau Zalmoxis. Data acestei anexări trebuie să fi precedat oricum data redactării *Istoriilor*, adică anii cca 450, fără a putea preciza un *terminus post quem* cu aceeași certitudine. Totuși, din felul în care Herodot exultă ca prim descoperitor al poveștilor ioniene despre Salmoxis – sclav al lui Pitagora rezultă destul de clar că numele getului și

1. [Skymn.] v. 853-860, citîndu-l pe Demetrios.
2. Burkert, *Lore and Science...*, op. cit., p. 120.

episodul relațiilor lui cu filozoful samian nu apăreau nici în relatarea lui Hecataios, nici în *Arimaspeia* cunoscută acestuia, ca de altfel și lui Herodot. Pe de altă parte, trebuie să remarcăm că, spre deosebire de alte personaje din aceeași serie, care se nasc sau călătoresc în Nord, dar apar în preajma lui Pitagora doar în episoadele de maturitate de la Metapont și Crotona, Salmoxis este, în varianta ionienilor, sclav și ucenic al filozofului încă la Samos ; în ce măsură această „localizare” ar putea indica și o dată mai timpurie la care numele și ceva din acțiunea lui Salmoxis ar fi ajuns în relație cu pitagoreicii e greu de spus, cu atât mai mult cu cât, despre prezența și faima lui Pitagora însuși în cetatea sa de baștină, tradiția cea mai timpurie se limitează la nume, patronimic și autoexil.

Mircea Eliade, autor al monografiei clasice despre șamanism¹, argumentează cu insistență ideea că, așa cum apare el la Herodot, ca și în tradiția posteroară, personajul Zalmoxis nu prezintă nici o trăsătură de tip șamanic : nu e înzestrat cu darul ubicuității, nu i se atribuie transe șamanice sau călătorii miraculoase și iluminări revelatoare. Cu autoritatea celui care a deschis dezbaterile contemporane despre șamani și șamanism, Eliade susține că personajul Zalmoxis este lipsit de conotații „șamanistice”, deși povestea ironică a latenței acestuia ar putea invoca, dimpreună cu calitatea de tămăduitor pe care textul lui Platon i-o pomenește, dacă nu elementele unui extaz șamanic, oricum o anume afinitate cu personajele precursore ale legendei despre Pitagora. În contrast cu personajul Zalmoxis, Eliade citează cazul lui Cosingas din neamul siccaboilor, un grup tracic din preajma Chersonesului, preot al Herei și rege, despre care Polyainos povestește că și-ar fi amenințat supușii că, dacă nu-i dau ascultare, va urca cu o scară imensă la cer și nu se va mai întoarce ; tracia, *anoetoi kai alogoi, ignoranți și fără minte*, ca și tracia lui Salmoxis din anecdota ionienilor, se sperie de această amenințare, pe care Eliade o interpretează ca pe un ritual șamanic².

Nu cred însă că aceasta e adevărata problemă, câtă vreme recitim altfel decât în termenii lui Meuli sau chiar ai lui Dodds toate poveștile despre înțelepții barbari precursori/ucenici ai lui Pitagora. Aceste istorii romanțate reprezintă de fapt un grad secund de elaborare a temei înțelepților de la hotarele lumii, în care un fel de antologie de diferite trăsături singulare care pătrunseseră în imaginarul grecesc la date și pe căi foarte diverse, ca practici extatice, rituale și/sau magice, au fost deja parțial asimilate într-un portret-standard al „Străinului venit de la hotarele lumii” și redistribuite apoi unuia sau mai multora dintre personajele acestor povești exotice și romanțate – Abaris călător prin văzduh, Aristeas ubicuu,

1. Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951 ; cu privire la stadiul problemei „șamanismelor” în antropologia contemporană, vezi Jane Monning Atkinson, „Shamanisms today”, *Am. Rev. of Anthropology* 21, 1992, pp. 307-330.

2. Polyain. *Strat.* 7.22 ; cf. Eliade, *De la Zalmoxis la Gîngis-Han*, *op. cit.*

Anacharsis înțelept, Salmoxis coborînd în lumea de dincolo –, pentru a fi absorbite în dublu sens de personajul filozofului Pitagora, creditat și ca maestru al acestor purtători exotici de înțelepciune barbară, *Alien Wisdom*, cum inspirat o numea Momigliano¹, dar și ca întruchipare superioară a puterilor supraomenești atribuite acestora. Drept care se spune că Pitagora, incarnare a lui Apollon Hyperboreul, ar reprezenta el singur o categorie aparte în relație cu divinul ; cum scrie un text celebru, *există zei, există oameni și există Pitagora*.

Pe la jumătatea veacului al V-lea, Herodot ia cunoștință – cu destulă neîncredere – doar de varianta ironică și de două ori depreciativă a acestei anejiuni, care făcea din getul Salmoxis un sclav oarecare al unui stăpîn *nu dintre cei mai obscuri în ce privește sophia* și care, pe deasupra, trata exclusiv ca pe o șarlatanie pretențiile de *descensus ad inferos* ale iluminatului get, probabil și katabaza lui Pitagora. Pe de altă parte, insistența anecdotei ioniene asupra credulității cu care „tracii” acceptă copia servilă a inițierilor pitagoreice este, cum propune și Hartog, opusul complementar al poveștii despre înțeleptul Anacharsis Scitul, ucis din șovinism cultural de fratele său, regele scit refractar la influențele grecești. Salmoxis împarte cu Anacharsis condiția întoarcerii Străinului în propria patrie, îmbogățit cu învățătura greacă, spre deosebire de Abaris, care vine din ținuturi îndepărtate, dar rămîne printre greci, sau de Aristeas, care călătorește dintr-o cetate greacă la marginile lumii și se întoarce de acolo, ca un nou Odiseu, într-o lume familiară, pe care încearcă zadarnic să o reformeze. Imaginarul grec al perioadei explozive de roire a *apoikiilor* pare să fi epuizat astfel figurile posibile de mediatorii între *polis* și popoarele de la hotarele oikumenei.

Întrebările pe care se cuvine să le punem, confrunțați cu această variantă ironică, sînt destul de clare : 1° dacă avem dreptul să presupunem că aceasta a fost însoțită de o alta, favorabilă, și în ce limite ; 2° dacă există, și la ce nivel, o legătură între această versiune favorabilă școlii pitagoreice și informațiile relatate de Herodot despre un cult getic închinat lui Salmoxis-zeu, avînd în centru sacrificiul războinic ; în fine, 3° care ar putea fi mediul de origine și vectorii de difuzare a acestei tradiții solemne despre Zalmoxis pitagoreul.

E destul de limpede că, în termenii dialogului *Charmides*, Platon nu cunoaște (sau nu recunoaște ca veridică) povestirea ironică a ionienilor din Pont și nici relatarea lui Herodot despre sacrificiile solilor. În acest context, textul din *Charmides* atestă, în opinia mea, existența unei variante lipsite de ironie sau de intenție polemică, în care vechea tradiție despre practicile de nemurire ale geților, personificată acum de numele unui zeu în ipostază regală (sau invers, nu contează), este asociată altor personaje venind din aceeași direcție, poate din aceeași

1. Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge, 1976 (trad. fr. *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1979).

stirpe cvasidivină tutelată de Apollon Hyperboreul – Abaris în primul rînd¹. Deși textul nu se referă explicit la o relație dintre aceste personaje de la hotarul oikumenei și Pitagora, calificarea lui Abaris drept Hyperboreu trimite la o tradiție pitagoreică, deja cristalizată cel mai târziu în generația care îl precedă pe Aristotel și care revendica pentru maestrul din Samos o relație privilegiată cu Apollon Septentrional și cu cîteva personaje-cheie ale tradițiilor „șamanice” pe care legenda lui Pitagora le anexează. Între aceste personaje îl regăsim pe tracolul Zalmoxis, personaj divin și regal deopotrivă, dispensator al unor descîntece care vindecă sufletul și fără de care nici un leac nu poate tămădui trupul.

Ce va fi aflat Platon despre acest Zalmoxis și ce a adăugat el, cu gîndul la conglomeratul de tradiții atribuite indistinct orficilor și învățăturilor lui Pitagora, e aproape imposibil de deslușit. Platon este un autor inegalabil de mituri, pe care le clădește pentru nevoile propriei demonstrații, pornind – uneori, nu însă întotdeauna – de la o sugestie fugară în tradiția anterioară, ca un grăunte de nisip în jurul căruia se strîng straturi succesive ale propriei meditații². Sau, cum scrie, radical, Pierre Vidal-Naquet, Platon este inventatorul romanului istoric, adică al ficțiunii romanești situate în timpul și în spațiul istoriei³.

Personajul Zalmoxis este o figură de stil a dialogului *Charmides*, așa că funcția lui în text nu e aceea de a dovedi cîte lucruri noi a aflat autorul, ca la Herodot, ci, dimpotrivă, aceea de a sugera o dimensiune tainică a pedagogiei, care deschide calea revelației metafizice. El o face printr-o poveste care să poată fi recunoscută de cititor și în exotismul ei, dar și în determinarea ei esențială, lăsînd totuși loc unei lecturi platonice cu totul originale a sensului filozofic ascuns al acestei tradiții. Ce nu i se poate nega pasajului referitor la Zalmoxis este presupuziția unei relative familiarități a publicului atenian căruia Platon i se adresează cu practicile de nemurire ale neamurilor tracice și cu numele inițiaților Zalmoxis și Abaris, personificări ale unor doctrine arhaice despre suflet ca entitate distinctă și dominantă a ființelor omenești.

Din această perspectivă, cred că putem afirma fără a greși că referirea din *Charmides* la Zalmoxis-rege-și-zeu se bazează pe cunoașterea de către Platon a unei tradiții „pozitive” despre personajul trac și pe convingerea autorului că această tradiție nu era cu totul necunoscută publicului atenian căruia i se adresa dialogul. Personajul evocat de Platon în *Charmides* e plasat nu într-un timp și un

1. Pl. *Charm.* 158 b.

2. Vezi Jérôme Bidez și Henri Grégoire, *Les Mages Hellénisés* I, Paris, 1938, pp. 38-42 ; Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, pp. 147-152 ; Vidal-Naquet, „Atena și Atlantida. Structura și semnificația unui mit platonice”, în *Vînătorul Negru...*, *op. cit.*, pp. 394-406 ; Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982 ; Vidal-Naquet, „La société platonicienne des *Dialogues*”, în *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, pp. 95-120 ; *idem*, „L'Atlantide et les nations”, în *ibidem*, pp. 139-159.

3. Vidal-Naquet, „L'Atlantide et les nations”, *cit.*, p. 140.

spațiu anume, cel al lui Pitagora, ci într-un orizont atemporal al mitului, ca rege și zeu, iar Abaris Hyperboreul, amintit în trecut împreună cu Zalmoxis, nu este nici el supus vreunei determinări concrete. Ambele personaje încarnează o cunoaștere tainică, revelată și inițiativă, Zalmoxis fiind asociat vechilor tradiții care aminteau practicile de nemurire ale neamului său. Atât Zalmoxis, cât și Abaris sînt importanți în economia dialogului tocmai fiindcă personifică o învățatură primordială venită dintr-un orizont pe cît de străin, pe atît de exotic, și relația lor cu Pitagora e doar subliminal sugerată, mai ales prin asocierea celor două personaje. Din punctul de vedere instituit de relatarea lui Socrate, noutatea nu constă în referința la practicile de nemurire și nici la personajul purtător al acestor practici, Zalmoxis. Ce consideră Socrate ca o noutate deprinsă din învățătura Străinului trac este acțiunea vindecătoare a *descîntecului* adresat sufletului, dar asociat neapărat cu leacul pentru trup.

Cît despre a doua problemă pe care am semnalat-o – posibila relație dintre un Zalmoxis precursor al pitagoreicilor și zeul căruia geții îi trimit soli –, e limpede, la lectura capitolului 94 al *Istoriilor*, că informațiile de care dispunea Herodot, după care Zalmoxis ar fi fost din vremuri de demult o divinitate a geților, în legătură cu practicile de nemurire ale acestora, sînt relatate de istoricul din Halicarnas nu numai fără vreo trimitere la predicăția pitagoreică, ci chiar în opoziție cu aceasta. El juxtapune aceste tradiții despre zeul getic anecdotei ioniene despre Zalmoxis – ființă umană fără însușiri aparte, ba chiar de condiție servilă – doar pentru a conchide că se exclud reciproc. Pe de altă parte, textul din *Charmides* ignoră – deliberat sau nu, n-avem cum să știm – caracterul anume pe care Herodot îl atribuia acestui zeu singular al geților : nici o inflexiune a textului lui Platon nu poate fi pusă în relație cu sacrificiile războinice de nemurire.

Cît privește relația în timp a celor două variante, versiunea solemnă despre Zalmoxis-rege-și-zeu – rezultată din scrutarea mai atentă a tradițiilor despre neamurile barbare din Nord, mai ales din familiaritatea cu epitetul formular *athanatizantes* și, eventual, cu istoriile despre jalea la naștere și bucuria la moarte, care ajung să fie asemănate și asociate învățăturilor lui Pitagora despre suflet și nemurirea acestuia – are cu certitudine un *terminus ante quem* în data redactării de către Platon a dialogului *Charmides*. Am putea considera ca termen chiar și data literară atribuită acestuia, cîndva la începutul războiului peloponesiac, de vreme ce Socrate (personaj al dialogului *Charmides*) se referă la aceste tradiții ca la ceva cunoscut de interlocutori. Numai că, avînd în vedere statutul cu totul privilegiat al anacronismelor deliberate din *Dialoguri*, ultimul sfert al veacului al V-lea rămîne doar ipotetic termenul înainte de care se va fi cristalizat această tradiție comună privitoare la legătura lui Zalmoxis cu practicile de nemurire și cu doctrina pitagoreică despre suflet. Ar fi logic, pe de altă parte, să presupunem că varianta ironică urmează și contrazice polemic o primă versiune favorabilă și personajului get, și filozofului grec, numai că ipoteza anteriorității

versiunii solemne față de cea ironică nu se bazează pe nici o altă probă în afara acestei logici, care ar putea fi oricînd inversată.

Din faptul că Platon îl numește pe Zalmoxis mereu trac, niciodată get, am putea infera că înscrierea poveștilor despre Zalmoxis în orizontul cvasilegendar și destul de vag determinat al Nordului într-un sens generic este independentă de efortul important al lui Herodot de a deosebi fiecare neam după propriile sale obiceiuri. Nu m-aș grăbi însă să consider această independență o dovadă de anterioritate. Indiferentă la eforturile etnografice ale primilor istorici, percepția comună și difuză a acestui spațiu continuă să predomine pînă în epoca bizantină.

Această percepție nivelatoare a fost accentuată de anexarea de către tradiția pitagoreică a tuturor acestor iluminați ai hotarelor oikumenei – Zalmoxis, Anacharsis sau Abaris –, cărora tradiția le distribuie oarecum aleatoriu și originea, cînd tracă sau getică, cînd scitică, cum le redistribuie după voie și predicția. Platon, care a aflat despre regele-zeu trac Zalmoxis din surse precumpănitor pitagoreice, nu insistă asupra eventualelor distincții, care oricum nu aveau de ce să-l intereseze, ci își găsește inspirația în ansamblul istoriilor romanești ce evocau misterioasele ținuturi de la nord de Dunăre și de Pont. Asocierea dintre Zalmoxis și Abaris, purtînd epitetul *Huperboreus*, capitală în opinia mea pentru interpretarea sensului textului din *Charmides*, pune în legătură, ca pe un lucru bine știut, această învățătură tainică a Septentrionului tragic cu vechile tradiții despre ținutul de dincolo de gheață și zăpezi unde și-ar fi petrecut Apollon iernile și unde ar fi răsunat minunatul cînt al lebedei închinată zeului Apollon pe care o evocă Socrate în *Phaidon*.

Aceluiași mediu marcat de legendele despre Pitagora trebuie să-i atribuim și interpretarea practicilor getice de nemurire în sensul unei doctrine a separării sufletului de trup și a nemuririi sufletului, în contrast cu pieirea învelișului său caduc și impur. Originea „orfică” – adică, în esența ei, greacă – a acestor speculații mistico-filozofice e evidentă din faptul că textul lui Herodot, cel mai aproape de o informație coerentă despre geții *athanatizantes*, nu relatează nimic despre o asemenea distincție sau despre o nemurire universală a sufletelor. Tonul din *Charmides* sugerează că și această distincție orfico-pitagoreică dintre suflet și trup devenise, cel puțin în cercurile interesate de o eshatologie protofilozofică de la Atena, un loc relativ comun al tradiției grecești despre geții *athanatizantes* închinători ai lui Zalmoxis.

Oricum ar sta lucrurile, cele două variante, cea ironică și cea solemnă, circulă înainte și după data redactării *Dialogurilor* lui Platon în paralel, după același model ca tradițiile divergente despre Pitagora. În opinia mea, atît textul din *Charmides*, cît și includerea ulterioară a lui Zalmoxis în listele de legislatori de inspirație pitagoreică, despre care voi vorbi imediat mai pe larg, atestă faptul că, inițial, doar varianta ironică îi atribuia lui Zalmoxis condiția de sclav, inserîndu-se astfel nu numai în tradiția ostilă lui Pitagora, ci și în complexul de reprezentări pe

care le-am numit „coloniale”, care exacerbează tema superiorității grecești asupra neamurilor barbare cu care grecii au ajuns în contact. Este interesant de observat, fie și în trecut, că aceste teme par a-și avea epicentrul în apoikiile pontice, adică exact acolo unde avem cele mai multe știri despre dependența cetățitorilor grecești de tutela exercitată de basileii barbari, ceea ce conferă acestei „ideologii coloniale” o interesantă funcție compensatorie.

Întorcându-ne la tradiția pitagoreică despre Zalmoxis, trebuie să observăm că, într-un moment greu de precizat, cele două variante par să se fi contaminat reciproc: găsim adesea, în texte care îl iau în serios pe Pitagora și chiar înzestrările lui de excepție, mențiunea că Zalmoxis ar fi fost sclav al Samianului. Porphyrios, de exemplu, excerptează, ca și Iamblichos, chiar dacă cu mai puțin discernământ decât acesta din urmă, aceleași izvoare relativ timpurii despre Pitagora; pentru Iamblichos, Zalmoxis este unul dintre ucenicii filozofului la Crotona, cu nimic deosebit de ceilalți învățați greci sau barbari, în vreme ce Porphyrios contopește ambele variante, vorbind de Zalmoxis ca de un băiețandru, *meirakion*, pe care Pitagora îl dobândise pe bani, *ektesato*, în Tracia, adică un sclav, desemnat cu un apelativ destul de uzual pentru sclavi și mai ales dobândit, adică cumpărat, într-un loc tradițional de obârșie a sclavilor, Tracia. Este însă un sclav pe care filozoful, iubindu-l, *agapôn*, îl formează și îl educă, deslușindu-i în așa măsură tainele astrilor, ale sacrificiilor și celebrărilor, încât acestuia *unii (greci) îi spun Thales, în vreme ce barbarii i se prosternă ca unui Heracles*¹.

Pe ce cale va fi ajuns varianta favorabilă lui Zalmoxis să fie cunoscută lui Platon, poate și lui Socrate și contemporanilor lui atenieni? Parcursul versiunii ironice este cât se poate de clar – o narațiune orală care a avut șansa de a fi înregistrată în scris de unul dintre cei mai populari autori ai lumii antice, Herodot. Originea variantei pe care am numit-o solemnă este de căutat în cercul apropiaților lui Pitagora. La limita, foarte greu de deslușit de altfel, între epica în versuri, descrierea istorică și antropologică de tradiție milesiană și utopia eshatologică, se dezvoltase încă din secolul al VI-lea o literatură romanescă pe care cercul lui Pitagora o cunoaște și o anexează: din această categorie, am evocat *Arimaspeia*, revendicată, probabil pe bună dreptate, de Aristeas, sau poemele lui Pherecydes din Syros, dar e de presupus că, alături de acestea, vor fi existat și alte *Ges periodoi* fabuloase, având legătură cu spiritul neliniștit al veacului și cu căutările pe care și le asumă, în ultimă instanță, pitagoreicii². Pe de altă parte, literatura de inspirație orfică era și ea susceptibilă de a pune în circulație temele unei revelații din ținuturile Septentrionului, cunoscute pentru pietatea lor ascetică. Undeva pe

1. Porph. VP 14.

2. M. Hadas, „Utopian sources in Herodotus”, *CIPh.* 30, 1935, pp. 115-125; Bolton, *Aristeas...*, *op. cit.*, pp. 156-158; Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung II*, *op. cit.*, pp. 17-18.

acest parcurs destul de complicat și oricum ipotetic se va fi petrecut și anexarea getului Zalmoxis, ca și cea a Hyperboreului Abaris, de către fideliile înțeleptului din Crotona.

S-ar putea ca textul lui Hellanicos din *Barbarika nomima* să reprezinte un *terminus ante quem* al elaborării variantei solemne despre Zalmoxis pitagoreul, câtă vreme istoricul din Lesbos se referă la învățătura lui Zalmoxis folosind termenul de *teletai*, *rituri de inițiere*, care ajunge să fie destul de specializat în literatura cu caracter filozofico-religios pentru a desemna conglomeratul orfico-pitagoreic. Hellanicos e citat explicit de lexicoanele *Suda* și al lui Photios pentru expresia *Zalmoxis... teletas katedeixē Getais, le-a deslușit geților inițierile*. Utilizarea de către Hellanicos a termenului *teletai* într-o succintă evocare – care nu face nici o referire explicită la condiția servilă a ucenicului lui Pitagora – poate fi ecoul unei viziuni diferite de versiunea ironică a ionienilor și trimite la o posibilă mențiune literară anterioară lui Hellanicos, poate chiar lui Herodot, despre o variantă getică a credințelor și practicilor orfico-pitagoreice.

În ciuda faptului că data precisă a redactării monografiei despre *Obiceiurile barbare* nu ne este cunoscută, fragmentul referitor la Zalmoxis confirmă opinia după care textul e posterior *Istoriilor* lui Herodot și, așa cum am argumentat în capitoul anterior, reprezintă o lectură critică a acestuia, vehiculând informații provenite și din alte surse¹. Nu ar fi deci de neglijat posibilitatea ca una dintre aceste surse, rezumată în opera istoricului din Lesbos, să fi răspândit la Atena și varianta solemnă a poveștii despre Zalmoxis, care să fi circulat în paralel cu anecdota depreciativă reprodușă de Herodot.

Oricare vor fi fost însă căile pe care a ajuns la Atena povestea regelui-zeu Zalmoxis, putem afirma că elaborarea platonice din *Charmides* este independentă de textul *Istoriilor* lui Herodot și implică o altă tradiție, de inspirație pitagoreică, despre o versiune getică a învățăturii lui Pitagora cu privire la nemurirea sufletului.

5. Metafora Străinului

Totuși, de ce Zalmoxis? Problema pe care o ridică raportarea lui Platon la tradiția pitagoreică, și în special caracterul încifrat al acestei raportări, depășește cu mult limitele prezentei analize². Este, oricum, o concluzie general acceptată aceea că influența doctrinelor pitagoreice asupra reflecției filozofice atribuite de Platon lui Socrate e foarte importantă și, în același timp, sistematic aluzivă și

1. Vezi *supra*, pp. 51-55.

2. Paul Kucharski, „Aux frontières du Platonisme et du Pythagorisme”, *Arch. de Philos.* 19, 1955-1956, pp. 7-43.

implicită în textul *Dialogurilor*. În opinia mea – pe care n-aș putea-o demonstra decât scriind o altă carte –, acest caracter deliberat aluziv semnifică înainte de toate faptul că, recunoscând predicția pitagoreică drept unul dintre punctele de pornire ale filozofării socractice, Platon insistă asupra caracterului original al acestei filozofări, pentru care revendică un alt rang de abstractizare și de elaborare conceptuală decât cel al tradițiilor despre Pitagora, care ar aparține mai degrabă orizontului protofilozofic al „vechilor învățături” inițiatice decât unor adevărați precursori. Caracterul primordial, cvasimitic, al revelației pitagoreice este cu atât mai circumscris preistoriei conceptului cu cât este atribuit nu direct maestrului din Crotona, ci unei ipostaze arhaice și barbare a acestuia, care reface, în fond, în sens invers, demersul prin care acești iluminați ai Septentrionului fuseseră anexați școlii pitagoreice.

Se cuvine însă să remarcăm aici altceva: anume faptul că partea de insolit, revelația pe care o presupune cunoașterea socratică, este deseori accentuată stilistic printr-un procedeu pe care și alte dialoguri îl vor folosi din plin. Platon nu-i atribuie direct lui Socrate nici mitul esențial din *Republica*, nici mitul Atlantidei din *Timaios*, nici viziunea despre Eros din *Banchetul* și cu atât mai puțin elogiul cetății din *Menexenos*¹. Mitul din *Republica* aparține unui misterios Er din Pamphylia, mitul Atlantidei din *Timaios* ar fi fost aflat de către Solon de la preoții zeiței Neith din Sais și povestit lui Critias cel Bătrîn, de la care, prin tradiție orală de familie, ar fi ajuns la același Critias, viitorul tiran, care apare și în *Charmides*, iar revelația centrală din *Banchetul* aparține preotesei inspirate Diotima².

În toate aceste pasaje cruciale ale *Dialogurilor*, unde concepția lui Socrate/Platon se anunță ca surprinzătoare, originală și greu de acceptat într-o primă abordare, Platon folosește scenariul care va deveni, în construcția romanescă ulterioară, scenariul „manuscrisului găsit”, doar că el îl elaborează în termeni orali, ca revelație cu o vechime venerabilă, pe care Socrate o datorează unei surse exterioare, atemporale și insolite față de lumea ateniană, chiar greacă, a interlocutorilor obișnuiți ai *Dialogurilor*.

Ca și în cazul celorlalte „mituri” venite din orizonturi distante în spațiu sau timp și în ciuda originii sale „tracice”, învățătura revelată de Străinul din *Charmides* se adresează înainte de toate cetății Atena, suferindă, ca și Charmides, de „dureri de cap” ce nu pot fi vindecate fără a vindeca însuși sufletul cetății. Faptul că tema descântecului e legată de un Zalmoxis tămăduitor semnifică pe de o parte caracterul misterios, adică revelat, al filozofării, insolitul metodei socractice

1. Încă Hermeias din Alexandria observa această particularitate: *Schol. Plat. Phaidr.*, p. 253, ed. Couvreur. – Despre Platon ca „inventator” al mitologiei, vezi Detienne, *L'Invention de la mythologie*, op. cit., pp. 155-189.

2. Plat. *Resp.* 614 b – 618 b; *Tim.* 21 e – 25 d; *Crit.* 108 e – 121 c; *Smp.* 201 d – 212 a.

și dimensiunea ei universală, iar pe de altă parte, importanța vitală a discursului, indispensabil pentru sănătatea cetății. Dar un dialog care pune în scenă, alături de Socrate, doi oameni politici celebri, descendenți ai unor ilustre familii și personaje centrale în circumstanțele deosebit de dramatice ale Atenei ultimilor ani ai secolului al V-lea, vorbește fără doar și poate despre cetatea ateniană, nu despre tămăduitorii traci. Aceasta înseamnă, cel puțin în opinia mea, că personajul medicului trac este strict imaginar, construit pentru scopurile dialogului, și nu pornind de la o informație concretă despre o extraordinară medicină psihosomatică ce ar fi fost efectiv practică de geți în vremea lui Platon. Desigur, rămâne important pentru tema noastră să înțelegem de ce anume un închinător al lui Zalmoxis este investit cu această capacitate și pornind de la ce fel de informație, dar, pentru economia de idei a dialogului, caracterul fictiv și metaforic al Străinului trac nu poate fi pus la îndoială.

De altfel, trebuie să remarcăm că tradiția filozofică ulterioară dezvoltă tema inițierilor lui Zalmoxis, dar nu pare să acorde nici o atenție temei platonice a medicinei psihosomatice profesate de un zeu trac și de învățăceii traci ai acestui personaj emblematic. Ceea ce poate părea un paradox se explică de fapt foarte simplu prin aceea că exegeții antici, spre deosebire de cei moderni, știau prea bine că *descîntecele* tracice aducătoare de *sophrosune* din *Charmides* erau o metaforă – elaborată, intricată chiar, dar o metaforă – pentru *logos*-ul socratic.

Platon decantează în propriile concepte elemente ale tradiției anterioare, cu precădere de sorginte pitagoreică, despre regele-zeu Zalmoxis și practicile de nemurire ale neamului său, despre ținutul magic al lui Apollon Hyperboreul, despre iluminării veniți din stepele Septentrionului și care purtau cu ei o străveche și tainică înțelepciune. Textul *Dialogurilor* topește aceste tradiții, laolaltă cu alte povești despre alte neamuri sau despre trecutul Greciei, într-o viziune proprie, transmutând toate aceste învățături arhaice în concepte și în *logos*. Departe de a fi ispitit, ca Herodot, de relatarea ciudățeniilor de la hotarele oikumenei sau preocupat, ca Dikaiarchos sau Teopomp în generația următoare, de antropologie și de antichități barbare interesante pentru a reconstitui istoria timpurilor premergătoare cetății, Platon nu caută, în această cunoaștere comună și tradițională, decât piesele constitutive ale propriei construcții metafizice.

Finalul dialogului dovedește de altfel ceea ce începutul său sugera, și anume că *descîntecele lui Zalmoxis* sînt o metaforă pentru discursul filozofic al lui Socrate. Acesta își apropiază descîntecul, urmat și de Charmides, care spune că se va supune *incantațiilor lui Socrate* și nu se va mai depărta de el, ca un ecou al pasajului din *Phaidon* în care Cebes și Socrate vorbesc despre descîntecele care vindecă teama de moarte. Descîntecele lui Zalmoxis devin, la Atena, *logos* socratic – revelație a filozofiei ca practică insolită, dar benefică, întru nemurire.

Cu dialogul *Charmides*, sîntem în pragul parcursului ce urmează să-l inițieze pe grațiosul efeb în tainele acestui *logos* al lui Socrate și să-l modeleze, de bună

seamă, ca pe un exemplu de *sophrosune*. Ironia tragică a scenariului constă în ceea ce acesta nu spune : textul se ferește să facă și cea mai mică aluzie la faptul că, adult, Charmides va deveni – cel puțin în ochii atenienilor – un tiran, asemenea tutorelui său Critias, ceea ce înseamnă că, *stăpînit de hubris, va ucide și ultima fărîmă de sophrosune din cugetul său*¹, cum nu ne lasă nici să ghicim că Socrate va fi condamnat la moarte tocmai pentru prietenia sa cu cei doi². Ne putem întreba dacă nu cumva imposibila definiție a stăpînirii de sine din *Charmides* nu răspunde subiacent destinului tiranic, contrar oricărei *sophrosune*, al interlocutorilor lui Socrate, sugerînd un eșec dureros al inițierii filozofice, care rămîne incomunicabilă. În ultimă instanță, polisemia pe care o aduce cu sine tema descîntecului lui Zalmoxis, oscilînd între multiplele sensuri posibile, de la vrajă de leac la metaforă, de la impostură la maleficiu, de la revelație la alegorie, răspunde ambiguității esențiale pe care o instituie alegerea ca protagoniști ai unei scene pline de bucurie și de har a celor două personaje, Critias și Charmides, susceptibile prin excelență să trezească amintirea celui mai sinistru episod al veacului, oroarea războiului fratricid și tragedia personală a lui Socrate și a ucenicilor săi. Lumina aurie a unei înserări neștiutoare de experiențele cumplite cu care istoria Atenei îi va confrunta pe cei trei interlocutori ascunde o interogație tragică și un final însîngerat, pe care, așa cum se cuvine într-o tragedie, doar autorul și cititorii săi îl cunosc. Personajele dialogului par să evolueze, grațios și inocent, pe marginea unei inevitabile prăpăstii. Discuția menită să deslușească înțelesurile multiple ale stăpînirii de sine se deschide astfel către exces, către *hubris* și către moarte. Dialogul poate fi citit ca radiografia unui eșec, dar, dacă nu știm al cui eșec anume – al celor doi nobili atenieni care nu au înțeles sensul adînc al cumpătării socratice, al lui Socrate însuși ca maestru de *sophrosune* civică, al cetății care, ignorînd propria imperfecțiune, n-a știut să evite sfîșierile unui război civil –, este pentru că Platon a ales deliberat, ca de multe alte ori, incertitudinea, ambiguitatea și inefabilul.

În *Phaidon* aflăm cum Socrate a înfruntat și a depășit tragedia propriei sale morți, parte din tragediile veacului și simbol al acestora, prin doctrina filozofică a nemuririi sufletului, care pornea de la experiențele extatice evocate de vechile mituri despre Septentrionul apollinic și de la inițierile misterioase din predicăția pitagoreicilor pentru a dobîndi, în planul superior al cunoașterii filozofice, strania jubilație în fața morții despre care vorbea și tradiția practicilor getice de nemurire. Așa cum, în pragul supremei inițieri în tainele nemuririi din *Phaidon*, Socrate evoca amintirea *vechilor învățători* și ecoul cîntului cu care lebăda lui Apollon salută moartea ca pe o eliberare, în pragul inițierii frumosului adolescent Charmides

1. Pl. *Resp.* 573 a, cf. 562 a – 576 c.

2. Zoe Petre, „Strategii de ieșire din *stasis*” (1995), în *Cetatea greacă...*, op. cit., pp. 341-371 ; Andrew D. Barker, „Problems in the *Charmides*”, *Prudentia* 27 (2), 1995, pp. 18-33.

în tainele *descîntecului lui Socrate* apare pentru o clipă umbra misterios tutelară a zeului-rege get și a incantațiilor sale, prefigurînd, în planul arhaic al mitului, seducția stranie a *logos*-ului socratic care modelează și îndrumă sufletul adolescent – atît cît e omenește posibil și expunîndu-se riscului suprem al eșecului – către tărîmul contemplării esențelor nemuritoare. Incantația lui Zalmoxis din preambulul dialogului *Charmides* devine, în final, *descîntecul lui Socrate*, iar despre această apropiere și sublimare a tradițiilor mistico-filozofice de la care se revendică Platon ne vorbește metafora getică din *Charmides*.

6. De la Philolaos la Diodor : avataruri ale lui Zalmoxis¹

În *Viața pitagoreică*, redactată de Iamblichos în secolul al III-lea d.Hr. pornind de la surse numeroase și în parte măcar datînd din secolele V-IV î.Hr., regăsim ca pe una dintre temele pitagoreice metafora – sugerată în dialogul *Charmides* și reluată explicit în *Politicul* – a acțiunii normative în *polis* ca medicină : (legislația punitivă) *se aseamănă cu medicina care îi vindecă pe bolnavi, în vreme ce (legislația normativă) nu îngăduie dintru bun început îmbolnăvirea, ci are grijă din vreme de sănătatea sufletească. Așa stînd lucrurile, cei mai buni legislatori au devenit discipolii lui Pitagora.* Urmează apoi o listă de legislatori greci, începînd, canonic, cu Charondas și Zaleucos, și, după o săgeată contra lui Heraclit, textul continuă cu o relatare mai amănunțită decît celelalte despre Zalmoxis, *un trac care a fost sclavul lui Pitagora și a ascultat învățăturile acestuia și care, cînd a fost eliberat și s-a întors la geți, le-a dat acestora legi, așa cum am arătat la început*² (sublinierea îmi aparține). Or, Iamblichos nu l-a mai menționat pe Zalmoxis înainte de acest pasaj despre legislatori, ceea ce înseamnă că a copiat destul de mecanic un text care se referea cel puțin de două ori la Zalmoxis : o dată povestind cum, din sclav al lui Pitagora, acesta a devenit legislator, și a doua oară – în pasajul efectiv copiat – relatînd mai pe larg despre legile prin care Zalmoxis *i-a îndemnat pe concetățeni să fie viteji, convingîndu-i că sufletul este nemuritor. Chiar și acum, toți galații, tralii și mulți dintre barbari îi conving pe fiii lor că sufletul celor morți nu poate să piară, ci supraviețuiește, și deci nu trebuie să se teamă de moarte, ci să fie curajoși în fața primejdiilor. Fiindcă i-a educat în acest fel pe geți și le-a dat legi scrise, Zalmoxis este socotit de către ei cel mai mare zeu.* Urmează apoi un lung pasaj de factură clar euhemeristă, în care i se atribuie lui Pitagora doctrina după care e preferabil ca

1. Am publicat o schiță a textului care urmează sub titlul „Avatars de Zalmoxis”, *Buletin CICSĂ* 3, 2001, pp. 43-47.

2. Iambl. *Vita Pyth.* 172-173.

oamenii de rînd să fie făcuți să creadă că legile vin de la zei, chiar dacă acest lucru nu e adevărat, pentru a așeza legislația *sub o autoritate de necontestat*.

Sursa acestui pasaj nu este ușor de identificat. Tonul radical euhemerist indică mai degrabă o scriere timpurie, servind acestei doctrine într-un moment în care euhemerismul nu era încă o viziune larg răspîndită și avea nevoie de exemple convingătoare. În ipoteza în care pasajul copiat de Iamblichos reprezintă un singur citat continuu, mențiunea despre galați ar indica drept *terminus post quem* data pătrunderii acestui neam în conștiința comună a grecilor – o dată cu invazia celților la Delfi și în Asia Mică –, numai că poate foarte bine să fie un argument intercalat ulterior, căci în textul de bază e vorba de geți, nu de celți¹. Așa cum fraza despre curajul geților vădește o anume familiaritate cu textul lui Herodot din cartea a 4-a a *Istoriilor*, fraza despre galați ar putea trimite la Poseidonios, care se interesase de credințele geților, dar consacrase și o celebră monografie neamurilor celtice, care poate fi sursa pornind de la care mai mulți autori vor pune pe seama inițierilor lui Zalmoxis și învățăturile misterioase ale druzilor.

Deocamdată reținem constatarea că Zalmoxis pitagoreul devine un personaj în dezbateră suscitată de Euhemeros² ca o posibilă paradigmă a reformatorului divinizat³ și, deci, ca probă incontestabilă a universalității fenomenului observat de Euhemeros, oricum însă ca personaj uman, autor de legi inspirate de învățătura pitagoreică și pretinzînd că aceste legi i-au fost transmise pe o cale revelată.

Zalmoxis re apare în textul lui Iamblichos și într-o altă listă, cea a discipolilor lui Pitagora. Aceasta are particularitatea de a începe cu doi pitagoreici celebri din a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. și de la începutul veacului următor, Philolaos și Eurytos, pentru ca apoi, întorcîndu-se în timp cu mult înainte de Philolaos, să enumere personaje ale epocii arhaice – Charondas, Zaleucos –, continuînd într-o ordine mai degrabă laxă, cu Bryson, Archytas cel Bătrîn, Aristaios, Lysis, Empedocle, Zalmoxis, Epimenides și Milon – deci cu enumerarea

-
1. Cu titlu de ipoteză, putem presupune un text referitor la geți: *I-a îndemnat pe concetățeni să fie viteji, convingîndu-i că sufletul este nemuritor, că sufletul celor morți nu poate să piară, ci supraviețuiește, și deci nu trebuie să se teamă de moarte, ci să fie curajoși în fața primejdiilor. Fiindcă i-a educat în acest fel pe geți și le-a dat legi scrise, Zalmoxis este socotit de către ei cel mai mare zeu*, în care să fi fost intercalată observația ulterioară *chiar și acum, toți galații, tralii și mulți dintre barbari îi conving pe fiii lor* – marcată de adverbul *nun*, *acum*, deosebind timpul primei relatări de cea de-a doua redactare, și aceasta, evident, anterioară lui Iamblichos, care nu mai putea avea a face, în secolul al III-lea al erei creștine, cu galații și tralii.
 2. Vezi, mai recent, R. Goulet, s.v. *Ephémère de Messine*, *DPhA* 3, pp. 14-15, cu bibliografie.
 3. Radu Vulpe, „Décenée, conseiller intime de Burébista”, *Studia Thracologica*, București, 1976, pp. 62-68, a invocat cel dintîi interpretarea euhemeristă a personajului Zalmoxis, dar în legătură cu textul lui Strabon, 7.3.15, la care mă voi referi mai pe larg *infra*.

unor discipoli direcți, menționați de întreaga tradiție în preajma lui Pitagora, urmată de o listă a pitagoreicilor din generațiile succesoare – *Leukippos, Alcmaion, Hippasos, Thymaridas și toți ceilalți și, împreună cu aceștia, o mulțime de bărbați foarte învățați și cu totul superiori*¹. Așadar, după numele pitagoreicilor contemporani, în mare, cu Platon se reia lista de la primii preținși discipoli ai Samianului până în plin secol al V-lea. Această ciudată ordine cronologică, mai întâi descendentă, apoi ascendentă, ar putea fi explicabilă doar dacă am presupune că Iamblichos – sau o sursă intermediară – a găsit o listă organizată pe generații succesive de discipoli, începând cu Charondas, într-o scriere atribuită unuia dintre cei doi celebri pitagoreici contemporani cu Platon, anume Philolaos și/sau Eurytos, și a copiat-o, nu înainte de a o completa chiar la început cu numele celor doi autori.

Iamblichos preia adeseori pasaje din cele mai vechi scrieri despre pitagoreici. Reproduce, de pildă, probabil după Aristoxenos, autor contemporan cu Aristotel, o a treia listă a discipolilor, cuprinzând nu mai puțin de 217 nume, dintre care 145 nu mai apar în alte izvoare, ordonate după cetatea de origine. Între aceste nume figurează cei mai mulți discipoli greci din celelalte liste, dar nu apare nici un personaj din afara Greciei, deci nici Zalmoxis². Alte liste, foarte diverse ca întindere și cuprindere, nu vor înceta să circule, alimentând cu nume și argumente dezbaterile filozofice din jurul lui Pitagora și mai ales confruntările dintre succesorii lui Aristotel și cei ai lui Platon³.

Prezența timpurie și constantă a primilor legislatori pomeniți de tradiția greacă, Charondas și Zaleucos, în aceste liste va fi înlesnit tratarea euhemeristă a biografiei legendare a celor mai mulți dintre pitagoreici, în speță și pe cea a lui Zalmoxis, a cărui natură incertă și dedublă îl face să devină un exemplu foarte comod de legiuitor uman divinizat, într-o serie de legislatori inspirați de Pitagora. Chiar expresia din *Charmides* referitoare la Zalmoxis – *ho hemeteron basileus, theos on* – poate sugera o asemenea nuanță sau cel puțin nu o contrazice. Oricum, legislatorii inspirați de Pitagora puteau astfel, pe de o parte, să probeze pertinenta doctrinelor pitagoreice în câmpul politic⁴, iar pe de altă parte, să coroboreze doctrina euhemeristă după care marii reformatori, fie ei greci sau barbari, reușeau, prin manevre abile, să fie luați drept zei.

Dacă am presupune că o asemenea interpretare provenea, la origine, chiar din cercul lui Philolaos, am putea explica și singularitatea unei asocieri pe care o

1. Iambl. *Vita Pyth.* 104.

2. *Ibidem.*

3. Burkert, *Lore and Science...*, *op. cit.*, pp. 97-159.

4. Armand Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, 1922 ; Kurt von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy: An Analysis of the Sources*, New York, 1940 ; E.L. Minnar, *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*, Baltimore, 1942.

menționează un singur text antic, cel al lui Diodor, între Zalmoxis și zeița Hestia. În cartea 1 a *Bibliotecii istorice*, într-un celebru pasaj despre civilizația Egiptului ca matrice a civilizației universale, Diodor întrerupe lista legislatorilor egipteni – preluată, cum se consideră îndeobște, de la Hecataios din Abdera¹ – pentru a da și alte exemple, din afara Egiptului, de legislatori care și-au consolidat opera pretinzând că legile le-au fost dictate de zei : *Se povestește că, la arieni, Zathraustes a răspândit credința conform căreia Agathos Daimon i-ar fi dictat legile, la geții numiți apathanatizousi Zalmoxis a numit-o pe Hestia Koine, la iudei – Mouses, care le-a primit de la zeul numit Iao*².

E probabil că această listă de legiuitori de la marginile lumii cunoscute provine de la Poseidonios, despre care vom vorbi mai pe larg într-un capitol următor. Poseidonios o va fi reconstituit însă pornind de la o sursă pitagoreică directă sau mediată : fără a o putea identifica cu precizie, trebuie să menționăm, de pildă, că Hermippos, un savant din școala aristotelică din secolul al II-lea î.Hr., autor al unei cărți despre magii iranieni și comentator al unui pretins poem zoroastrian de 2 milioane de versuri (*sic !*), este citat și pentru afirmația că Pitagora ar fi deprins filozofia de la iudei și de la traci³.

Observăm că, pentru Diodor, ca și pentru sursa sau sursele lui, caracterul uman al lui Zalmoxis, pe care varianta ironică a tradiției referitoare la acest personaj getic o pusese în circulație, a devenit nucleul unei imagini deloc ironice, cea a unui legislator care se pretinde inspirat de o venerabilă divinitate. Așa cum s-a observat, sîntem în fața unui exemplu clasic de interpretare euhemeristă, care soluționează și dilema lui Herodot : Salmoxis – om sau divinitate ?, susținînd că este vorba de un om, un reformator care pretinde că legile lui au fost inspirate de zei și ajunge el însuși să fie divinizat pentru acțiunile sale benefice. Această ipostază de legiuitor a lui Zalmoxis va avea o carieră aproape la fel de impresionantă ca și ipostaza lui de ucenic al lui Pitagora, pe care cel mai adesea sursele – predominant pitagoreice – o asociază calității de nomotet⁴.

Metamorfoza lui Zalmoxis din inițiat/inițiator în legiuitor care întemeiază identitatea propriului său neam revendicîndu-se de la inspirația divină are toate șansele de a fi foarte veche. Așa cum observam cîteva rînduri mai sus, referirea lui Platon din *Charmides* la Zalmoxis-rege-și-zeu nu o contrazice. Apariția personajului getic într-o listă ce conține legislatori pitagoreici – Charondas și Zaleucos – și care ar putea urca la origine pînă la scrieri din cercul lui Philolaos indică și ea o dată timpurie a acestei interpretări euhemeriste.

1. Oswyn Murray, „Hecataeus of Abdera and Theophrastus on Jews and Egyptians”, *Journal of Egyptian Archaeology* 59, 1973, pp. 37-58 ; Momigliano, *Sagesse barbares...*, *op. cit.*, pp. 87-107.

2. Diod. 1.94

3. Ioseph. C. *Apion*. 1.165 ; cf. Plin. *NH* 30.4.

4. Strab. 7.3.5 ; Diod. 1.94 ; Iambl. *Vita Pyth.* 104, 173.

În fine, trebuie să observăm că textul lui Diodor îi atribuie lui Zalmoxis o relație privilegiată cu zeița Hestia, ceea ce reprezintă un *hapax*, fiind unica mențiune a zeiței Hestia în legătură cu panteonul getic din sursele literare antice. Or, dacă am accepta ca sursă a acestei reelaborări dezbaterile din cercul pitagoreic al lui Philolaos, apariția zeiței Hestia ca inspiratoare a legiuitorului get ar deveni explicabilă, cu condiția să interpretăm adjectivul *Koine* din citatul lui Diodor nu ca pe o determinare oarecare – *Hestia comună*, cum se traduce îndeobște –, ci ca pe o epiclesă, așa cum apare numele complet al zeiței în teoriile lui Philolaos despre originile universului.

Chiar dacă este de presupus că geții, ca toate neamurile de origine indo-europeană, venerau într-o formă sau alta Vatra comună, nu există nici un alt izvor scris care să coroboreze această presupuziție. S-a presupus că tema acestei relații privilegiate între Zalmoxis și Hestia ar putea proveni din confuzia, foarte răspândită, între geți și sciți: crezând că Zalmoxis e scit, autorul listei și-ar fi amintit că Herodot vorbea despre un cult scitic al Hestiei. Doar că adjectivul calificant *Koine* din textul lui Diodor nu apare la Herodot, dar este prezent, în schimb, în teologia dezvoltată de Philolaos, pentru care *Hestia Koine* e divinitatea centrală a cosmosului. Dacă textul despre Zalmoxis legiuitor ar proveni de la Philolaos sau dintr-un rezumat al operei acestuia, apariția *Hestiei Koine* ca personaj divin principal al panteonului getic ar deveni de îndată explicabilă, evident, nu ca atestare efectivă a unei divinități getice, ci ca o *interpretatio pythagoreica* a tradiției grecești anterioare despre Zalmoxis.

Ceea ce ar însemna că identificarea lui Zalmoxis ca legiuitor inspirat – în dublu sens, printr-o relație privilegiată cu Hestia Koine și prin relația sa cu Pitagora – poate fi relativ timpurie, provenind din cercurile pitagoreice active în Grecia Mare (Philolaos era originar din Tarent) cam din vremea lui Platon, în ultimii ani ai secolului al V-lea și în prima jumătate a celui următor¹. Chiar dacă nu putem identifica precis autorul și opera care pun pentru prima oară în circulație tema lui Zalmoxis legiuitorul, este clar că această nouă lectură a poveștii lui Zalmoxis pitagoreul e consonantă cu marile teme ale dezbaterilor care mobilizează opinia cultivată a cetățitorilor Greciei din secolul al IV-lea. Aceasta este vremea în care Isocrate și cercul din jurul lui propun noi lecturi ale textelor mai vechi despre regi barbari sau arhaici, identificați acum ca legislatori². Tot în această perioadă, reflecția cu caracter antropologic dezvoltată de Teopomp³ sau Dikaiarchos⁴ propune pentru prima dată, în opoziție cu cetatea măcinată de excese, modelul

1. Burkert, *Lore and Science...*, op. cit., pp. 218-298.

2. Isocr. *Busiris*; vezi Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, op. cit., pp. 33-40 și *passim*.

3. W. Robert Connor, *Theopompus and the Fifth Century Athens*, Cambridge, Mass., 1962; Michael A. Flower, *Theopompus of Chios: History and Rhetoric in the Fourth Century B.C.*, Oxford, 1994.

4. Vidal-Naquet, „Mitul platonice din *Omul Politic*, ambiguitățile vârstei de aur și ale istoriei”, în *Vânătorul Negru...*, op. cit., pp. 429-457; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, op. cit.

ideal al unei lumi arhaice de dincolo de hotarele Greciei, o lume mai frustră, dar mai pură, și deschide astfel calea unei inversări a perspectivelor, care valorizează înțelepciunea barbară și denunță falsa *sophia* a Greciei contemporane. În această atmosferă intelectuală, Zalmoxis putea deveni – și chiar a devenit – o paradigmă pentru răsturnarea ierarhiilor tradiționale ce presupuneau superioritatea grecilor asupra barbarilor și a oamenilor liberi față de sclavi: asemenea lui Anacharsis Scitul, căruia îi va fi deseori asociat, barbar fiind, el se dovedește cel puțin la fel de înțelept ca înțelepții Greciei; asemenea lui Esop¹ – sau, mult mai târziu, lui Epictet –, sclav fiind, e tot atât de înțelept ca și stăpînul său².

Concluzia acestei argumentări este aceea că noua ipostază, de legiuitor, a personajului get, precum și asocierea lui cu Hestia Koine nu au drept punct de pornire, în mai mare măsură decît personajul regelui-tămăduitor evocat de Platon, vreo nouă informație referitoare la Zalmoxis sau la geți, ci doar reelaborări în interiorul diferitelor curente de gîndire de la care se revendică unul sau altul dintre autorii antici. Mai mult, dacă în ce-l privește pe Platon am putea, la limită, bănuî că, atenian fiind, ar fi putut afla cîte ceva despre geții contemporani cu el din informații mai directe – ceea ce, așa cum am argumentat mai sus, nu reprezintă o ipoteză necesară a textului din *Charmides*, ci aproape dimpotrivă –, în cazul filozofilor tarentini atare contacte sînt imposibil de presupus. Sîntem tot mai departe de Herodot și de anchetele lui de teren. Aparenta mutație suferită de personajul get – care poate fi la fel de bine hyperboreu ca Abaris sau scit ca Anacharsis – aparține integral imaginarului grec, fie el referitor la nemurire sau la primele legislații, la originea credințelor în zei sau la destinul singular al lui Pitagora și al ucenicilor săi veniți de dincolo de zare. Cum scria și Eliade, *transformarea lui Zalmoxis în erou civilizator și în filozof este numai opera autorilor străini: nu avem nici o probă că același proces a avut loc și la geto-daci*³.

Anexarea completă a personajului Zalmoxis de către discursul grec, anexare începută încă înainte de secolul al V-lea de ionienii din Pont, se încheia mai devreme de jumătatea secolului al IV-lea, și nici o știre nouă nu o va mai corecta vreodată. Imaginea tainicului inițiator din *Charmides* nu e cu nimic mai relevantă pentru istoria geților decît legiuitorul divinizat, „descoperit” undeva pe țărmul italic de succesorii lui Pitagora sau de consilierul regal, astronom și taumaturg, despre care vorbesc Poseidonios și Strabon. În feluritele sale ipostaze, personajul romanesc al lui Zalmoxis revine mereu ca figură exemplară a discursului grec despre limitele propriei civilizații: figură intermediind între universul cetății și hotarul misterios al oikumenei, simbol al unei lumi-trecătoare, susceptibilă să absoarbă învățăturile Greciei, dar și să readucă în lumea cetăților o înțelepciune primordială, dovadă a vocației universale a filozofării.

1. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'Antichità...*, op. cit., pp. 153-157.

2. Vezi și Origen. *In Cels.* 3.54; Dionysophanes, *FgrHist* 856 F 1 = Porph. VP 15.

3. Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, op. cit., p. 75.

IV

Despre ospete și nunți

1. Ospete regale și *sumposia* civice

Un pasaj din *Istoria războiului peloponesiac* evocă preliminariile alianței dintre atenieni și regele odrizilor, Sitalkes, în vara anului 431. Pe marginea acestui eveniment, Tucidide relatează în rezumat tradiția atică despre regele Tereus, tocmai pentru a corecta opinia contemporanilor și pentru a nega orice legătură între Tereus și dinastia odridă: *Acest Teres despre care vorbesc, tatăl lui Sitalkes, este cel dintâi care a întemeiat odrizilor un mare regat... Acest Teres nu se trăgea nicicum din Tereus, cel care o luase de soție pe Procne, fiica lui Pandion atenianul, și aceste întâmplări nici măcar nu se petrecuseră în Tracia, căci Tereus trăia în Daulia din Focida, și acolo împliniseră femeile soarta lui Itys, de vreme ce și dintre poeți mulți numesc privighetoarea pasărea din Daulia... Celălalt, Teres, este cel dintâi cu acest nume care a domnit asupra odrizilor¹.*

De ce și-ar da osteneala Tucidide să povestească un mit, fie și rezumându-l, doar pentru a-l nega cu atîta energie? Războiul istoricului atenian cu ceea ce el numea peiorativ *to muthodes*, *anecdoticul*, *poveștile*, este constant în textul *Istoriei războiului peloponesiac*², dar modul în care construiește el pasajul referitor la Tereus și Teres sugerează că, în legătură cu alianța cu Sitalkes, la Atena vor fi fost invocate toate posibilele precedente mitice ale acestei cooperări. Argumentul înrudirii încă din vremurile imemorabile ale legendei era cu certitudine extrem de frecvent și de operant în deciziile adunării poporului referitoare la politica de alianțe: e bine cunoscută ospitalitatea oferită atenienilor de cetatea Troizen în 480, în amintirea poveștii lui Tezeu, rege al Aticii, dar și rege la Troizen, și nu numai teatrul³, ci și argumentele rostite de oratori în *ekklesia* în

1. Th. 2.29.2-3.

2. Detienne, *L'Invention de la mythologie*, op. cit., pp. 109-121.

3. E cazul, de pildă, al *Rugătoarelor* lui Euripide, care aduc argumente de ordin mitologic relațiilor dintre Atena și Argos.

favoarea tratatelor de alianță evocau adesea trecutul legendar ca primă justificare a unei decizii¹.

Cît îl privește pe Tereus, știm că Sofocle – într-o tragedie omonimă, azi pierdută – este responsabil de deplasarea spre nord, din Megarida (sau, cum scrie Tucidide, din Daulia focideeană) într-un imaginar ținut trac, a tragediei declanșate de violența lui sexualitate: însurat cu o prințesă ateniană, Procne, regele îi violează sora, pe Philomela, și, ca să o împiedice să-l denunțe, poruncește să i se taie limba; totuși, Philomela reușește să țese și să brodeze trista ei poveste, dînd astfel de știre surorii sale, și, pentru a se răzbuna, cele două eroine îlucid pe fiul și moștenitorul lui Tereus, Itys, și i-l dau să-l mănînce într-un ospăț sinistru. Tragedia se încheia cu metamorfoza celor patru personaje în păsări.

E destul de probabil că scrupulele etimologice ale lui Tucidide, bun cunoscător al lumii trace și care știa deci că numele Tereus nu are a fi confundat sau pus în legătură cu cel al regelui Teres, tatăl lui Sitalkes, nu contau prea mult în contextul atenian, unde faima tragediei lui Sofocle, atestată și de Aristofan în legătură cu același personaj metamorfozat în pasăre², alimenta un imaginar politico-mitologic în care figurau deopotrivă Boreus, regele trac care o răpise pe prințesa ateniană Oreithyia, Tereus/Teres, poate și alte personaje regale din ținuturile tracice, pe care dezbaterile în jurul alianței din 431 nu se vor fi privat să le evoce.

Prefăcut în pupăză, Tereus devine, în comedia *Păsările*, prezentată de Aristofan la concursul din 414, primul interlocutor și supporter al protagonistului Pisthetairos, cel care plănuia să fondeze o cetate în ținutul utopic al norilor. Acesta i se adresează lui Tereus ca unuia care îi poate servi de intermediar, fiind și om, și pasăre³. Comedia nu exploatează în nici un fel tema originii trace a regelui-pupăză, fără îndoială fiindcă, la data reprezentării ei, temele tracice nu mai erau de o stringentă actualitate. Dimpotrivă, în *Acharnienii*, reprezentată în 425, la doar cîțiva ani după agitația provocată de alianța cu Sitalkes, descrierea în registru comic a ambasadei la curtea regelui trac folosește toate stereotipele barbarului parvenit pentru a ridiculiza relația privilegiată a cetății cu un aliat atît de puțin civilizat ca regele odrid: la curtea acestuia, bețiile se țin lanț, iar faptul că regele trac, în euforia lui, scrie pe pereții sălii de banchet *Athenaioi kaloi*, ca un erast atenian de neam nobil îndrăgostit de un efeb⁴, nu face decît să accentueze în registru comic nefiresca dependență a ateniienilor de un aliat barbar și zelul de neofit al lui Sitalkes în ale culturii grecești.

Ca orice parvenit, Sitalkes încearcă să treacă drept cunoscător al uzanțelor grecești, întrecut doar de fiul său Sadokos, căruia ateniienii îi conferiseră în 431

1. Martin P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics*, Lund, 1951.

2. Ar. *Au.* 100-101.

3. *Ibidem* 114-116. – Tereus ar fi fost poate chiar și tăune, căci exista o altă legendă despre un Tereus din Argos, care ar fi fost metamorfozat în insecta ce o teroriza pe Io.

4. Ar. *Ach.* v. 141-150.

chiar cetățenia ateniană și care visează la un singur lucru : să se îndoape cu prilejul sărbătorii Apaturiilor¹, festivalul arhaic al integrării efebilor în fratrii, deci în rîndul cetățenilor Atenei. Consacrînd o zi din cele trei ale festivalului unui ospăț comun, sărbătoarea Apaturiilor poate fi citită ca un bun prilej de lăcomie, dar o lăcomie civică prin excelență, cîtă vreme are în centrul ei fratriile, instituția arhaică garantă pentru puritatea filiației ateniene a participanților. Sadokos dobîndise foarte recent calitatea de cetățean al Atenei, așa încît, ca orice parvenit, visează exact la cîrnații de la Apaturii, ispititori ca prilej de îmbuibare identitară.

În orice caz, constatăm că, la data la care ateniienii puteau cunoaște în număr mult mai mare și în mod mult mai direct decît pînă atunci realitățile tracice datorită alianței cu dinaștii odrizi, cei trei *topoi* ai excesului barbar – excesul de mîncare, cel de băutură și excesul sexual – erau solid instalați în reprezentările comune despre lumea tracă și ofereau o grilă de intepretare greu, dacă nu imposibil de disociat de observarea directă a realităților tracice. Chiar și Tucidide, care, cum am văzut, face eforturi importante pentru a deosebi evaluarea faptelor contemporane de legendă și de stereotipurile vehiculate de aceasta, nu se îndepartează prea mult de viziunea tradițională a unei Tracii excesive atunci cînd se referă la acțiunile militare întreprinse de aliații odrizi, pe care le înscrie într-un tipar similar, cel al excesului de brutalitate războinică. Nu pretind că războiul dus de traci în Macedonia n-ar fi fost cu adevărat violent și excesiv de brutal, ci doar că, în desfășurarea războiului peloponesiac, au existat multe alte episoade cît se poate de violente și de „barbare” care s-au datorat grecilor, fie ei ateniieni, spartani sau siracuzani, și că, în cazul acestor episoade, Tucidide folosește alte grile pentru a interpreta aceeași violență distructivă.

Parodia aristofanescă de banchet grec de la curtea regelui Sitalkes nu amintește atît de festinul monstruos al lui Tereus, cît mai degrabă de ospățul lui Salmoxis din anecdota grecilor din Pont, cu ospitalitatea lui de hangiu larg la inimă, tot așa cum anunță banchetul de la curtea regelui trac Seuthes din *Anabasa* lui Xenofon². Dacă ironia textului lui Aristofan nu putea fi ignorată de comentarii moderni, textul lui Xenofon este citit îndeobște ca mărturie directă și lipsită de orice subtext cu privire la viața cotidiană la curtea lui Seuthes. Or, Xenofon este nu numai actorul și naratorul *Expediției celor 10.000*, ci și un elev fervent al lui Socrate, autor al unui *Banchet* care răspunde *Banchetului* lui Platon, inaugurînd, împreună cu celebrul dialog platonice, un nou gen literar, cel al Banchetului filozofic, după cum e și un moralist care știe să descifreze, exprimate prin ceea

1. *Ibidem* v. 144.

2. X. *Anab.* 7.3.21. – Am propus într-o primă formă această paralelă într-un studiu publicat în 1991 (Petre, „Les Thraces et leur fonction dans l’imaginaire grec”, cit., pp. 53-58).

ce obișnuiesc și mai ales prin modul cum obișnuiesc feluriți greci sau barbari să mănânce, caracterele dominante ale *ethos*-ului lor, formele de sociabilitate și chiar de exercitare a puterii politice care îi caracterizează¹. Atunci când descrie *syssitiile* lacedemonienilor, când observă codul alimentar al perșilor și implicațiile acestuia sau când evocă *sumposia* la care participa Socrate, Xenofon e la fel de convins de relevanța codurilor de comensalitate ca și atunci când se află la masa lui Seuthes.

Când un asemenea autor observă particularitățile ospățului oferit de regele trac, el nu are cum s-o facă într-o descriere inocentă, așa încât, atunci când ne spune, de pildă, că Seuthes arunca convivilor bucăți de pâine și de carne friptă după bunul lui plac, el sugerează imediat contrastul cu uzanța greacă foarte precisă care, încă din epopee, impunea distribuției porțiilor la ospăț o normă subtilă și constantă, menită să exprime deopotrivă similitudinea tuturor participanților, *homoiotes*, și rangul fiecăruia². Această paritate proporțională și codificată a comesenilor rămîne regula fundamentală a oricărui *deipnon*, fie el public sau privat, în mediu grec, chiar atunci când acesta e reprezentat extrem de sintetic în iconografia vaselor atice³. Arbitrarul festinului barbar exprimă perfect contrastul dintre norma greacă și absența regulilor de distribuție caracteristică unei lumi barbare, unde regele hotărăște după bunul lui plac ce loc ocupă fiecare comesean la curte și-i azvîrle, ca unui cîine, bucăți de carne.

Mai mult, dincolo de arbitrarul unui ospăț dominat de figura regelui trac care aruncă pâine și carne comesenilor, întrevădem un model social de ierarhie redistributivă, radical deosebit de modelul paritar al unui *deipnon* grec, cîta vreme și oaspeții lui Seuthes îl imită pe acesta cu un rang mai jos, aruncînd și ei la rîndul lor pâine și carne celor inferiori. Așa înțelege manierele lui Seuthes și Athenaios⁴, celebrul autor din secolul al III-lea d.Hr. al *Erudiților la cină*, *Deipnosophistai*, cel mai amplu compendiu referitor la uzanțele și tradițiile comensalității în lumea antică, fie ea greacă sau barbară, care citează textul lui Xenofon ca pe o mărturie a excesului barbar la oște.

Tot Athenaios atrage atenția și asupra pasajului din dialogul lui Xenofon intitulat *Hieron*, în care tiranul convertit la o conduită civică își face autocritica pentru excesul de *truphe* – deopotrivă belșug ostentativ și risipă lipsită de

-
1. Pentru expresivitatea socială și politică a meselor comune și a uzanțelor conviviale, vezi Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*; cu privire la Xenofon, pp. 435-438.
 2. Vezi, mai detaliat, Zoe Petre, „Structuri ale realului și structuri ale imaginarului în epoca primelor colonii grecești”, în *Cetatea greacă...*, *op. cit.*, pp. 52-61; Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 36-37 și *passim*.
 3. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 17-31.
 4. Athen. 4.151 a.

cumpătare – la festinele pe care obișnuia să le ofere asemenea regilor barbari¹. Chiar dacă modelul absolut al acestor excese era, de la Herodot încă, Marele Rege, cu ospetele lui cotidian ruinătoare², nici regii traci nu sînt mai prejos, așa cum ne arată și fragmentul din comedia *Protesilaos* a lui Anaxandrides, citat tot de Athenaios, care descrie hiperbolic ospățul oferit de regele trac Cotys cu prilejul nunții fiicei sale cu generalul atenian Iphicrates, probabil în 387-386³: *Pe de-asupra pieței erau întinse pînze de purpură de ajungeau pînă la Ursa Mare. La masă ședeau cu miile mîncătorii de unt cu pletele soioase, și ceaune uriașe de bronz erau mai mari ca o cămară, cît să bagi în fiecare vreo duzină de paturi. Cotys în persoană, cu un șorț dinainte, aduce supă într-un castron de aur și, tot gustînd vinul din cratere, a apucat să se îmbete înaintea tuturor celorlalți băutori⁴.*

Funcția comică a acestei evocări este aceea de a evidenția, prin comparație, rafinamentul – dar și belșugul, încă și mai excesiv – al banchetului oferit de protagonistul comediei, unde se aduc la masă nu mai puțin de 83 de feluri de mîncare, deserturi și fructe, de la sarmalele în foi de smochin la cosașii prăjiți, plăcinta de caracatiță și prăjiturile cu miere și nuci⁵. La masa regelui trac, oala de supă e de aur și ceaunele cu mîncare sînt uriașe, dar varietatea lipsește cu totul, iar gazda servește personal, ca un hangiu, cu șorțul dinainte – pe măsura unor convivi cam nespălați și oricum neciopliți; untul, ne spun toți comentatorii, era considerat vulgar și barbar, preferat de neamurile septentrionale, traci și sciți, doar grecii mîncători de ulei de măsline erau civilizați⁶ –, ceea ce ar putea reprezenta de altfel o dezvoltare depreciativă a epitetului tradițional de *galactofagi* pe care încă Homer, cum am văzut, îl folosea pentru a vorbi de neamurile din nordul Balcanilor.

Ca să nu mai vorbim despre faptul că regele e gata beat încă de la începutul mesei, ceea ce contrastează de două ori cu uzanța greacă a vinului. O dată fiindcă, în ordonarea greacă a ospetelor, episodul propriu-zis consacrat băuturii – *sumposion* – urmează, cel puțin în timp, adesea și în spațiu, mesei propriu-zise, *deipnon*: chiar și atunci cînd spațiul e același, după ce toți comesenii au mîncat, slujitorii strîng resturile, curăță mesele, și abia după aceea aduc băutura, însoțită de fructe proaspete și uscate. Or, Cotys anticipează din plin acest al doilea act al ospățului; mai mult, el o face gustînd din *kraterei*, din vasele în care se pune amestecul de apă și vin, ceea ce înseamnă că amestecul – pe care îl face „pe

1. X. *Hieron* 1.17; Athen. 4.144 c.

2. Hdt. 1.118-119, 133; 7.118; 9.110; vezi Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, op. cit., pp. 429-435.

3. Cotys e menționat și de Theopomp. *FgrHist* 115, F 31, apud Athen. 12.531 e – 532 a.

4. Anaxandrides fr. 42 Kassel-Austin, v. 6-15 (= Athen. 4.131 b).

5. *Ibidem* v. 35-66 (= Athen. 4.131 c-f).

6. Cf. Plin. *NH* 28.133 și comentariul în Luigi Canfora (ed.), *Ateneo, I Deipnosofisti*, Roma, 2000.

gustate” – e rezervat eventual oaspeților, dar că regele bea vinul curat, *more thracico*, fără apă¹. Această lipsă de măsură contrastează cu regula greacă după care proporția de apă și vin este un semn esențial al măsurii și moderației unui *sumposion*, exprimând prin excelență o cultură a „băutului în comun”, pe care scrieri antice dintre cele mai diferite, de la *Legile* lui Platon la *Deipnosofiștii* lui Athenaios, trecînd prin textele unui Teopomp, Poseidonios – sau, *a contrario*, Aristofan și Petronius, în atît de celebra scenă a *Cinei lui Trimalchio* – o evocă : asemenea barbarilor, nici sclavii nu au măsură în ospețe.

Nu este locul aici să reiau un dosar care a făcut obiectul unor cercetări asidue în ultimele două decenii. Pornind de la reevaluarea comensalității și cu deosebire a *sumposion*-ului ca fapt social global și ca instituție a cetății, diferitele moduri de a bea și semnificația lor în *polis* au fost precis și nuanțat relevate de cercetarea recentă. Elementul normativ pe care aceste reguli sympotice îl proclamă se referă înainte de toate la amestec, *krasis*, și la proporții : într-o cultură politică a vinului, acesta nu se bea niciodată în stare pură, trebuie întotdeauna amestecat cu apă, și proporția acestui amestec este savant realizată în raport cu momentul, cu diferitele etape ale unui *sumposion* și cu comunicarea socială al cărei vehicul esențial este o asemenea reuniune. Moralității severi, ca Platon în *Legi*, aduc în discuție exemplul spartan ca pe un refuz total al acestui tip de convivialitate (ceea ce este, de fapt, fals, mesele comune spartane prevăzînd consumul de vin fără prea mare moderație²) ; Solon sau Anacreon, dimpotrivă, exaltă amețeaua dulce și încărcată de erotism a beției în comun, iar tratatele *Peri methous*, *Despre beție*, pun în valoare inspirația și elanul liberator pe care vinul le aduce cu sine. Dar din confruntarea tuturor acestor modele de comportament sympotic rezultă că măsura și proporția – fie ele uneori și depășite – rămîn valori definitorii ale unei utilizări corecte și *culturale* a vinului.

Cel mai frecvent referent contrastiv pentru această bună măsură pe care o putem numi politică, cel puțin în sens etimologic – dar, de fapt, mai mult decît atît, de vreme ce norma unui *sumposion* este solidară cu norma politică și cu isonomia cetății –, sînt uzanțele barbare ale vinului, în mod special utilizarea acestuia în stare pură, iar vecinii barbari din nord, tracii, funcționează ca paradigmă a acestei derive de la norma greacă. Nu vom putea ști niciodată dacă acest *topos* conținea sau nu un „sîmbure de adevăr” : poate legat de o utilizare rituală frecventă a vinului în cultura tracică ; poate amintind – așa cum numărul mare de vase de transportat vinul grecesc descoperite în mediul tracic ne-o sugerează – că vinurile scumpe reprezentau un dar foarte prețuit de dinastia locală și, probabil, o componentă esențială a schimburilor cu autohtonii în mediul

1. Athen. 11.477 c, 781 d.

2. Oswyn Murray, „War and the Symposium”, în W.J. Slater (ed.), *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, 1991, pp. 63-76.

colonial balcano-danubian (dar nu numai, de vreme ce, mai pretutindeni unde ajung coloniștii și neguțătorii greci, semnul cel mai frecvent al prezenței lor rămîne amfora, recipientul specializat pentru transportarea vinului pe corăbiile care străbat Mediterana și Pontul).

Toate culturile de tradiție indo-europeană au favorizat consumul masiv de băuturi fermentate ca formă de intoxicare rituală și în același timp de sociabilitate, fie la nivelul elitelor războinice, fie la cel al comensalității comunităților agrare, și grecii înșiși nu derogă de la acest model. Din toate datele de care dispunem rezultă că aceste forme arhaice de beție în comun subînțeleg o anume normă, chiar dacă această normă privilegiază excesul, starea euforică și entuziasmul. În Grecia, cîndva în secolul al VIII-lea sau în veacul următor, o dată cu adoptarea acestor deprinderi symptotice de către o elită politică, accentul se deplasează de la valorizarea excesului de băutură la valorizarea – mai degrabă ideală și normativă decît efectivă în practica socială¹ – a măsurii și componente de comunicare socială a comensalității. De fapt avem de-a face doar cu o schimbare de accent, dar aceasta e revendicată ca o particularitate culturală greacă și ajunge să fie opusă radical conduitei „barbare”, lipsită de măsură. Astfel, excesul de băutură devine – împreună cu lăcomia sau chiar în sine – una dintre cele mai puternice mărci semantice ale alterității și un stereotip etno-cultural aplicat tuturor neamurilor negrețești, în primul rînd celor mai familiare – perși, traci sau egipteni.

Pentru Platon, toate neamurile barbare războinice se remarcă prin beție: *sciții, perșii, cartaginezii, celții, iberii și tracii*². În ce-i privește pe traci cu deosebire, cei mai diverși autori, de la Tacit la Ailianos, în *Istoriile peștrițe*, repetă mereu tema excesului de băutură³. Stereotipul excesului tracic nu e rezervat, cum postula Pârvan, doar tracilor de sud. Textul lui Strabon este explicit în a atribui deopotrivă și geților aceeași neînfrînare, și atunci cînd reconstituie, polemizînd cu Poseidonios, imaginea geților așa cum apare ea în comedia atică, și citează replica pe care Menandru o atribuie unui sclav get care spune, generic, că neamul lui *nu se distinge prin stăpînire de sine, ou sphodr'enkrateis/esmen*⁴, și cînd, în legătură cu interdicția de a bea vin atribuită lui Deceneu și Burebista, relatează ca pe o probă supremă de supunere benevolă a geților faptul că s-au lăsat convinși să-și distrugă complet culturile de viță-de-vie⁵.

Așa cum ne-o sugerează și textele pe care le-am citat în capitolul privitor la nemurirea războinică, tema banchetului eroic ca formă predilectă de supraviețuire

1. Davidson, *Courtesans and Fishkakes...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

2. Pl. *Leg.* 637 d.

3. Tac. *Ann.* 4.48.1, *cf.* Aelian. *VH* 3.15.

4. Menandr. *fr.* 794 Körte-Thierfelder = 546 Kock, *apud* Strab. 7.3.4, C. 297; *cf.* Aelian. *VH* 3.15 pentru legătura, afirmată și de Menandru, dintre excesul de vin și desfrîu.

5. Strab. 7.3.11, C. 304.

în belșug și desfătări s-ar putea regăsi în subtextul referirilor la geți, la fel cum apare, mai sumar sau mai dezvoltat, în întreaga tradiție de origine indo-europeană. La masa lui Ódinn, în Valhöll, cohortele nesfârșite de vikingi nemuritori aveau parte din belșug de carnea mistrețului Sæhrimnir, care renăște miraculos în fiecare dimineață pentru a fi sacrificat de bucătarul divin Andrimnir pentru ospățul din fiecă seară, și de hidromel, care era mulș de la capra fermecată Heidrun într-un bazin imens, spre desfătarea nelimitată a comesenilor. Ei însă, ce-i drept, nu aveau voie să bea din vinul prețios, rezervat exclusiv lui Ódinn, tot așa cum, în viața pămînteană, consumul vinului importat din aria mediteraneană era parte a privilegiului regal¹.

Imaginea pindarică a preafericiiților hyperborei petrecîndu-și viața în ospete și cînturi nu are nici o conotație războinică, după cum nici inițierea în nemurire atribuită lui Salmoxis de către ionienii din Pont nu trimite la un context eroic – dar, în ambele cazuri, tema ospățului îmbelșugat este centrală, sugerînd convergența dintre vestigiile disparate și greu de identificat cu precizie ale unor credințe străvechi din tradiția indo-europeană a nemuririi magice, legată de băutura de nemurire, *sōma*, și imaginarul grec despre hotarul septentrional al lumii ca un ținut fermecat și excesiv al abundenței și al vieții veșnice.

Probabilitatea ca tradiția despre interzicerea vinului în vremea lui Burebista să se refere de fapt, cum s-a presupus², la interdicția unor forme de cult legate de consumul ritual de vin și, dincolo de aceasta, de instituții tradiționale de confirmare a statutului aristocrațiilor războinice pe care le va fi supus, fie și vremelnice, Burebista nu are de ce să fie exclusă; am putea chiar reconstitui ipotetic un ritual al ospetelor de nemurire, inițiat sau ilustrat cîndva prin „reforma lui Salmoxis” și căruia o „reformă a lui Deceneu”, de sens opus, i-ar fi pus capăt, fără a uita însă că sîntem în plin teritoriu al deducțiilor logice și al speculației savante.

Ceea ce pare oricum ceva mai puțin nesigur este faptul că, în medii getice – și trace în general – putem vorbi despre o funcție inițiativă a ospățului, incluzînd uzanța rituală a vinului. Caracterul original ritual al beției trace se regăsește de altfel și în subtextul ospetelor funerare ce atestă obiceiul „funeraliilor vesele”, a căror jubilație e desemnată de izvoare prin verbul *euochein*, care ocupă un loc central în vocabularul banchetului grec³, denotînd ideea de petrecere veselă, îmbelșugată și stropită din belșug. E greu însă de precizat dacă vocabularul din sfera semantică a fericirii – *euochein*, *eudaimonia* etc. – provine din acest fond arhaic de reprezentări sau este doar un transfer al făgăduielilor inițiatice de beatitudine, specifice sectelor grecești, asupra convivilor geți ai lui Zalmoxis.

-
1. Edda lui Snorri, *Gylfaginning*, 38-41, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 102 și n. 2.
 2. Vezi și Alexandru Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, *StCl* 26, 1989, pp. 11-13 și *passim*.
 3. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 5, 275-276, 280.

Dincolo de aceste ipotetice reflecții, nu cred că avem dreptul de a neglija faptul că folosirea rituală a vinului nu implică în nici unul dintre mediile cunoscute, antice sau contemporane, limitarea la acest consum periodic și cumva justificat. Dimpotrivă, de cele mai multe ori consumul ritual stimulează consumul privat și „laic” de băuturi fermentate. Pe de altă parte, ritual sau nu, consumul de vin neîndoit cu apă este clar atribuit de greci vecinilor lor din nord ca parte integrantă a paradigmei excesului ținuturilor de la marginea oikumenei, în contrast cu amestecul proporțional și cu măsura atribuite centrului, paradigmă a „bunei distanțe” și a normei care definește viața în *polis*.

Trebuie să observăm de altfel că tema comică a ospetelor pantagruelice de la curțile barbare nu este limitată în nici un fel la evocarea mediilor trace. Pe urmele lui Herodot, care descrie cu lux de amănunte ospetele regale ale perșilor, sau ale lui Aristofan, care, în *Acharniinii*, pune în scenă întoarcerea ambasadorilor trimiși la Susa de atenieni și povestirile lor exorbitante¹, încă din comedia medie, ospetele excesive devin o temă recurentă în relatările unor personaje venind de la curțile unor regi barbari, adesea mercenari care se întorc în Grecia și povestesc unui auditoriu uluit de atîta risipă regală despre petrecerile uriașe din aceste ținuturi îndepărtate. Așa se întîmplă, de pildă, în comediile lui Antiphanes² și Ehippos³, care fac din banchetul regelui din Paphos o adevărată *imago mundi* în cheie comică, cu pești cît insula Creta, pentru pregătirea cărora e nevoie de codri întregi puși pe foc de regii Lyciei, de căpeteniile celților și de regele Macedoniei, care, cu forțe reunite, pregătesc acest hiperbolic ospăț. Undeva între posibila folosire, în parte rituală, a vinului pur și modelul contrastiv al ospățului barbar lipsit de măsura intrinsecă idealei comensalității a grecilor, banchetele regilor traci funcționează ca marcă semantică a alterității ținuturilor din nordul Balcanilor.

2. Construcția paradigmei

Așa cum am încercat să dovedesc în paginile precedente, determinările dedublate și stereotipurile opuse și complementare pe care le vehiculează sursele grecești referitoare la traci îndeobște și la geți în particular își au originea în geografia mitică a epocii homerice, care a transmis viziunea unei lumi concentrice, unde dreapta măsură revine centrului grec, definindu-i identitatea, în vreme ce excesul –

1. Hdt. 1.118-119, 1.133; Ar. *Ach. cf.* Athen. 4.143-144; Louise Bruit, Pauline Schmitt-Pantel, „Citer, classer, penser : à propos des repas des Grecs et des repas des Autres dans le livre IV des *Deipnosophistes* d’Athénée”, *AION ArchStAnt.* 1986, pp. 203-222; Schmitt-Pantel, *La cité au banquet...*, *op. cit.*, pp. 429-434.

2. Antiphanes F 202.

3. Ehippos F 5.

în bine și în rău – se situează totdeauna la margine. În etape succesive, o combinație specifică de observație etnografică și reelaborare mitologică a dus pe de o parte la deplasarea tot mai departe spre nord a acestor *topoi*, iar pe de altă parte, la accentuarea uneia sau alteia dintre componentele antitetice ale reprezentărilor tradiționale. Dacă teoriile – perfect imaginare, cum am mai spus – despre originea tracă a lui Dionysos au coroborat fără îndoială elementele tradiționale ce atribuiau ariei septentrionale un mod de viață și obiceiuri transgresive, potrivite cu natura unui zeu care ignoră limitele, poveștile ce situau *saga* lui Orfeu și a inițierilor acestuia în medii tracice vor fi accentuat, dimpotrivă, tema abstenenței, a refuzului jertfelor de animale și a consumului de carne, fie ea și *legiuită*, cum scrie un izvor târziu confruntat cu aporiile unei tradiții care continua să facă să coexiste, în ținuturile septentrionale, sălbăcia canibală și abstenența vegetariană.

Polemica lui Strabon cu Eratosthenes, Apollodor și Callimachos – parte integrantă a disputelor pe marginea epopeilor homerice, care mobilizează cele mai importante nume ale erudiției alexandrine și elenistice în general – semnaleză dificultatea majoră pe care cercetarea referitoare la obiceiurile și modul de viață atribuite neamurilor septentrionale o întâmpina încă din vremea savanților din preajma Bibliotecii și a Mouseion-ului din Alexandria, și anume faptul că tradiția cea mai veche asocia, în aceste ținuturi, excesul cu abstenența și lipsa de cumpătate cu asceza. Poseidonios, ca și Strabon mai târziu, scriau și gîndeau într-un mediu intelectual postaristotelic, obișnuit cu logica terțului exclus, și de aceea erau dezorientați de logica mitului, pentru care asocierea opozițiilor complementare și polisemia erau constitutive.

Ephoros căuta deja o soluție a acestei aporii, apărută în momentul în care polisemia mitului devine marginală în raport cu logica contradicției. Constatînd determinările reciproc exclusive referitoare la scitii antropofagi și *eunomoi*, *cu legi bine rînduite*, Ephoros rezolva această contradicție presupunînd diversitatea neamurilor și, deci, a obiceiurilor scitilor, dintre care unii ar fi foarte buni și alții, dimpotrivă, foarte sălbatici¹. Așa proceda de fapt și Herodot cînd îi așeza pe Androfagi, neamul Canibalilor, în vecinătatea Argippeenilor, un popor de oameni spîni și pleșuvi – indiferent de sex –, arbitri sacri și deosebit de drepți, care se hrăneau doar cu fructele unui cireș sălbatic². Ephoros adăuga însă și altceva :

1. Ephoros, *FgrHist* 70 F 42 *apud* Strab. 7.3.9, C. 302 ; *cf.* Anonym. *Peripl. PE* 49 și [Skymn.] 835-836 ; Nasta, „Les rites d’immortalité...”, *cit.*, p. 135, propune o soluție de același tip pentru geți, presupunînd că aceștia – sau preoții lor – alternau perioadele de post vegetarian cu cele în care consumau carne crudă.
2. Hdt. 4.18, *cf.* 106 (*Androfagii*, mîncători de oameni) și 4.23 (Cheii, pleșuvii, *Argippeenii*). Descrierea Argippeenilor este un amestec tipic – și inextricabil – de *realia* și de povești : iurta din pîslă, probabil preoții rași în cap, povestea arborelui vieții se pot regăsi în mediul uralo-altaic încă din Antichitate, dar modul în care aceste date sînt topite în narațiune face din aceasta o componentă a antropologiei imaginare a alterității.

datorită apetenței excesive a autorilor greci pentru *to deinon te kai to thaumaston*, pentru *grozav și senzațional*, aceste neamuri barbare ajung prea adesea să fie reduse la trăsăturile negative ale unora dintre ele. Dimpotrivă, Ephoros consideră că *trebuie să ne referim și la cele contrare și să facem din acestea un exemplu, paradigma poieisthai, și el însuși* – după cum relatează Strabon – *își construiește discursul în jurul acelora (dintre barbari) care cultivă cele mai drepte sentimente morale*¹.

Paradeigma poieisthai : transformarea Celuilalt în paradigmă și în model de virtute inversează fundamentul viziunii tradiționale despre universul uman, în care exemplaritatea era forma privilegiată a identității grecești. Momentul epistemologic în care logica mitului, bazată pe un ansamblu de opoziții complementare, nu mai este acceptată de erudiția antică coincide cu momentul istoric în care lumea greacă începe să-și pună întrebări tot mai insistente cu privire la propria identitate. Un secol de teatru tragic explorase fracturile, aporiile și riscurile situate în chiar centrul cetății; filozofia politică inaugurată de Socrate avea să ducă mai departe această explorare a Străinului aflat la pîndă pîndă și în inima oricărei *polis*. Între aceste repere ale cetății reprezentate, cetatea reală traversase un război devastator și un șir de războaie civile încă și mai traumatizante, care deschideau calea unei reevaluări radicale a categoriilor mentale arhaice.

De bună seamă, aceste idei nu s-au impus fără rezistență. Un pasaj din opera pierdută a lui Androtion, unul dintre istoricii de mare notorietate din cercul lui Isocrate, consemnează critic faptul că, spre deosebire de barbarii din Asia – perși, lidieni sau de alt neam –, barbarii din Europa nu numai că nu cunosc scrisul, dar îl și consideră o îndeletnicire demnă de dispreț², polemizînd astfel, după toate probabilitățile, cu contemporanii săi care îi idealizau pe barbari. Dar, începînd cu veacul al IV-lea, critica pe care moraliștii o adresează tot mai frecvent propriei lor lumi – uneori în forme radicale, ca în cazul cinicilor – are drept corolar elogiul naturii în raport cu cultura și exaltarea civilizațiilor arhaice *mai aproape de zei*, cum spunea Platon.

Expansiunea teritoriilor alterității în miezul însuși al definițiilor identitare are drept corelat investirea Celuilalt cu valoarea de paradigmă a unei identități originare pierdute. În secolul precedent, Tucidide „normaliza” alteritatea barbară, postulînd că barbarii contemporani sînt asemenea grecilor de demult. Acum, această propoziție devine premisa unei judecăți de valoare care susține că frugalitatea primitivă este condiția unui *ethos* superior, în vreme ce bunăstarea degradează și pervertește. Categoriile mentale arhaice sînt astfel răsturnate, cultura devine o excrescență parazită și negativă a naturii, iar partea cu adevărat străină, corupătoare și coruptă, este acum centrul, pe cînd marginile lumii ajung

1. Ephoros, *FgrHist* 70 F 42.

2. Androt. *FgrHist* 324 F 54 (36).

să adăpostească reminiscentele unei identități aproape uitate, dar cu atât mai pură. În mijlocul polemicii cu detractorii lui Homer, Strabon – probabil tot pe urmele lui Poseidonios – observă că filozofia cinică, ce exalta animalitatea ființei umane, este o variantă excesivă și dusă pînă la ultimele ei consecințe a unei unanime evaluări pozitive a alterității lumilor arhaice, devenită paradigma unei identități originare¹.

Teofrast și elevul acestuia, Dikaiarchos, par să fie cei dintîi care au elaborat tema degradării în timp a simplității exemplare caracteristice societăților arhaice. Ei propun istoricizarea contrariilor și transformarea opozițiilor paradigmatică din tradiția mitică în stadii diacronice succesive, transformînd mitul vîrstei ambivalente a lui Cronos într-o succesiune a stadiilor de civilizație în care progresul material provoacă regresul etic. Ephoros, elevul lui Isocrate și autor al unei opere istorice de mare răsunet, pare să fie cel care a dezvoltat aceste teme în legătură directă cu istoria și antropologia ținuturilor pontice, în special cu sciții – pentru care este citat de Strabon, care îi cunoștea opera, chiar dacă îl citează probabil și prin intermediul lui Poseidonios –, și de la care provine cu destulă certitudine și amplul pasaj despre originea și trecutul sciților rezumat de Iustinus din *Istoriile filipice* ale lui Trogus Pompeius².

Teza pe care o susțin istoricii moraliști ai secolului al IV-lea este că excelența neamurilor primordiale – fie grecești, mai demult, fie barbare, putînd dăinui pînă în vremea în care își scriau ei opera – s-ar fi datorat unei frugalități ce decurgea firesc din condițiile primitive ale vieții lor nomade și sărace, pe care pătrunderea civilizației o degradează treptat. Asemenea grecilor dintr-un trecut cvasimitic, neamurile barbare contemporane, silite de condiția lor primitivă să practice abstenența și cumpătarea, ilustrează o formă arhaică de pietate și justiție, de care și grecii din trecut avuseseră parte, dar pe care între timp o uitaseră, pierzînd în *ethos* ceea ce cîștigaseră în confort și aparentă civilizație³.

Pe urmele lui Ephoros și Poseidonios, Strabon aplică această viziune comună a veacului său la cazul sciților, în legătură cu care presupune că determinările opuse și complementare transmise de tradiție reflectă decăderea lor în timp: o sărăcie inițială i-ar fi obligat la cumpătare și *dikaiosune*, în vreme ce cruzimea și

-
1. Strab. 7.3.4: *Filozofii, considerînd că dreptatea depinde în mare măsură de cumpătare, proclamă principiul autosuficienței bazate pe frugalitate, de unde și alunecarea unora în exces, care ajunge pînă la modul de viață al cinicilor.*
 2. Cu privire la relația Ephoros-Poseidonios-Strabon, vezi *infra*, pp. 192-207; despre Ephoros ca izvor pentru Trogus-Iustinus, vezi Giovanni Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo*, Urbino, 1958, pp. 158-165.
 3. Pentru acest curent valorizînd culturile primitive ca „epocă de aur”, etică datorată nu abundenței, ci sărăciei extreme, vezi Vidal-Naquet, „Mitul platonice din *Omul Politic...*”, cit., pp. 427-450; Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, op. cit., pp. 106-111.

excesele acestui neam ar reprezenta un stadiu posterior și decadent, urmare a influenței nocive exercitate de excesul grec de civilizație prin pătrunderea comerțului pe mare și a avuției, imbold al tuturor relelor¹.

Se dezvoltă astfel o tendință ce inversează termenii tradiționali ai antropologiei grecești arhaice și clasice, proclamând preeminența barbarilor asupra grecilor, valoarea marginii și decadența centrului, înțelepciunea Celuilalt în contrast cu nesăbuința proprie. Punctul extrem al acestor teorii este reprezentat de cinici, care revendică sistematic primatul naturii și al animalității omului asupra culturii, dar contestația șocantă pe care aceștia o practică își găsește ecouri numeroase, chiar dacă mai puțin agresive, în scrieri ce vor alimenta și stoicismul, și reflecția morală comună mediilor cultivate referitoare la decadența elenistico-romană, pe care un număr impresionant de texte antice se întrec în a o denunța.

Această vastă operație intelectuală ce proiectează într-un trecut imaginar excelența utopică a unor societăți mai simple – deci mai pure – începuse de fapt cu mitul confruntării dintre o imaginară Atenă primordială și Atlantida la Platon² și continuă în întreaga istoriografie elenistică, alimentând filozofia stoică a istoriei civilizațiilor. Ea va avea o carieră ulterioară excepțională, participând pînă azi la mai toate utopiile, de la anabaptism la „bunul barbar” al lui Rousseau (și la rousseauismul latent al lui Lévi-Strauss), la variatele forme de narodnicism și semănătorism, la comunism, precum și la ecologismul militant contemporan.

În aceeași tendință se înscrie și reabilitarea temei monarhice, prezentă încă în opera lui Isocrate: răsturnînd tradiționala interpretare a monarhiei ca paradigmă a excesului avînd drept gen proxim tirania, noile teorii propun, dimpotrivă, figura monarhului ca arbitru și legislator – la limită, ca „lege vie” și erou civilizator. Atunci cînd Isocrate îl transforma pe Busiris (variantea egipteană a sălbaticului Charnabon, cel care, mimînd ospitalitatea, a încercat să-l ucidă pe Heracles) într-un model de legiuitor drept, fondator al celei mai venerabile civilizații, cea a Egiptului³, el deschidea nu numai drumul reflecției elenistice despre monarhia lui Filip, Alexandru și a diadohilor, ci și al posibilei anexări la acest tip de discurs a regilor barbari ca paradigme ale unei bune guvernări pe care Grecia o uitase – sau era abia pe cale să o redescopere o dată cu ascensiunea regilor macedoneni.

Tradițional, monarhul era evocat în termeni foarte aproape de cei rezervați tiranilor. Filip al II-lea, apoi Alexandru, apăreau în comedia atică drept paradigme ale excesului războinic și – ca Alexandru în *Colax*, piesa lui Menandru – unitate

1. Strab. 7.3.7-8

2. Vidal-Naquet, „Atena și Atlantida...”, cit., pp. 394-426.

3. Hdt. 2.41, cf. 2.45; cf. Pherekydes *FgrHist* 333 F 17; Apollodor. 2.5.11; Jean-Louis Durand, François Lissarague, „Héros cru ou hôte cuit. Image et céramique grecque”, *Actes du Colloque de Rouen*, 1983, pp. 153-167; Hartog, *La mémoire d’Ulysse...*, op. cit., pp. 60-61 și 106-111.

de măsură a beției fără limită¹. Mnesimachos combina de altfel, în comedia sa *Filip*, cele două teme, banchetul barbar și ferocitatea războinică, pretinzând că la curtea regelui macedonean oaspeții mănâncă săbii și înghit torțe aprinse, întinși nu pe paturi, ci pe scuturi, și ronțâind la sfârșitul mesei săgeți cretane, așa cum atenienii ronțâiau alune și nuci². Or, Isocrate consacră un dialog special, *Hieron*, opoziției dintre tiran și monarh, astfel încât, la confluența dintre teoriile referitoare la excelența barbară, confruntată cu excesul grec de bogăție ostentativă și risipă, și cele care reabilitează figura regelui ca paradigmă a bunei guvernări, tema regelui cumpătat, chiar dacă mai frust, în contrast cu monarhul elenistic excesiv și risipitor, mai aproape de tiran decât de vocația regalității originare, își face apariția încă din vremea expediției lui Alexandru în Orient și are din nou drept cadru privilegiat *ospațul*, ca loc unde se confruntă măsura și absența acesteia³. Că e vorba de ospetele la care Alexandru încearcă să impună hetairilor macedoneni ceremonialul de curte persan sau de cel încheiat tragic cu uciderea lui Cleithos, banchetele lui Alexandru par să fi devenit încă de timpuriu un loc simbolic al excesului. Mai mult, ospetele cvasibarbare atribuite de contemporani lui Filip al II-lea se transformă, în generația următoare, în contrariul lor și devin modelul unei frugalități arhaice confruntate cu ostentația și opulența banchetelor lui Alexandru: acesta e sensul unui fragment din opera lui Douris, autor din vremea diadohilor, pe care Athenaios îl citează pentru comparația între simplitatea lui Filip, care ar fi dormit sub cap cu singura cupă de aur pe care o avea, și risipa nemăsurată de la petrecerile lui Alexandru, la care, ne spune Agatharchides din Cnidos, feluritele dulciuri și fructe erau aduse la masă învelite în folii de aur, pe care mesenii le desfăceau și le aruncau ca pe un simplu ambalaj⁴.

Cu mai bine de un secol înainte de Douris, Herodot folosise tema „ospetele paralele” ca expresie a contrastului dintre opulență și sărăcie – în cazul acesta, între excesul persan și frugalitatea proverbială a lacedemonienilor. După ce evocă victoria de la Plateea, care consacrase definitiv superioritatea greacă pe câmpul de luptă, textul pune în scenă în mai multe registre deosebirea radicală dintre Imperiu și cetatea prin excelență care este Sparta, reprezentată de regentul spartan Pausanias. Acesta începe prin a refuza, în numele legilor spartane ale războiului, să asculte de Lampon din Egina, să ucidă și să mutilizeze trupurile căpeteniilor persane învinse, așa cum făcuseră perșii cu Leonidas la Termopile⁵, apoi organizează împărțirea imensei prăzi de război cu respectarea riguroasă a tuturor

1. Menandr. *Colax*, fr. 2 Sandbach.

2. Mnesimachos, F 7 Kock.

3. Schmitt-Pantel, *La cité banquet...*, *op. cit.*, pp. 432-433.

4. Agatharchides, *FHG* II, 476, și Douris din Samos, *FHG* III, 196, *apud* Athen. 4.155.

5. Hdt. 9.78-79; vezi și John Dillery, „Reconfiguring the Past: Thyrea, Thermopylae and Narrative Patterns in Herodotus”, *AJA* 117, 1996, pp. 211-254; despre Plateea și dialogul cu Lampon, pp. 242-245.

normelor tradiționale. În fine, Herodot ni-l înfățișează pe Pausanias oferindu-și un banchet persan : *Cînd Pausanias a văzut cum trăia Mardonios, aurul, argintul, țesăturile brodate, a poruncit brutarilor și bucătarilor persanului să-i servească o masă ca a stăpînului lor ; servitorii au făcut ce li se poruncise și, cînd Pausanias a văzut paturile din aur și argint frumos rînduite, mesele, tot din aur și argint, cina somptuos servită, se spune că, uluit de atîta opulență, a vrut, pentru a se distra, ca și servitorii lui să-i pregătească o masă după obiceiul lacedemonian. A fost servit și, cum deosebirea era uriașă, Pausanias a izbucnit în rîs și i-a chemat pe toți fruntașii greci. Cînd toți s-au strîns acolo, Pausanias le-a arătat cele două ospete, spunîndu-le : „Bărbați ai Greciei, iată de ce v-am adunat aici : vreau să vă arăt nebunia căpeteniei Mezilor, care are parte în fiecare zi de această cină atît de bine servită, și totuși ne-a atacat ca să ne-o ia pe a noastră, care e atît de sărăcăcioasă ! ”¹.*

Data fiind imensa popularitate a *Istoriilor*, putem avea certitudinea că, în momentul noii confruntări dintre sărăcia greacă și opulența persană – temeiul explicit al exhortației lui Isocrate, care își îndemna contemporanii să pornească războiul în Orient –, tiparul narativ pus în circulație de Herodot avea să fie reutilizat, generînd o sumă de anecdote și paralele de același tip și oferind un cadru familiar de lectură a noului raport pe care moralisții veacului al IV-lea îl propun pentru comparația dintre opulența noilor stăpîni ai lumii și frugalitatea arhaică – fie ea a grecilor dintr-un trecut îndepărtat, a macedonenilor din generația anterioară sau a „bunilor barbari”.

Așa se face că, pe marginea unui episod al încercărilor de expansiune a regatului macedonean al lui Lisimah înspre nordul ariei balcano-dunărene, Douris sau un alt autor contemporan cu el pune în scenă, pe tiparul „ospetelor paralele”, dublul banchet oferit de regele get Dromichaites lui Lisimah. Anecdota va avea un succes considerabil, fiind preluată – probabil prin intermediul lui Poseidonios – de Strabon și, cu detalii, de Diodor² și amintită, explicit sau măcar aluziv, de mulți alți autori³.

1. Hdt. 9.82 ; vezi și Al. Vulpe, „Istoria și civilizația spațiului carpato-dunărean între mijlocul secolului al VII-lea și începutul secolului al III-lea î.Hr.”, în *IR I*, p. 462 ; tema pasajului face ecou episodului lui Croisos (cf. 1.71), dar și expediției scitice a lui Dareios (vezi 4.83), și e reluată și la începutul conflictului greco-persan, 7.10. – Contrastul dintre bogăția Imperiului și sărăcia virtuoasă a Greciei este principiul organizator al tragediei lui Eschil, *Perșii*, reprezentată încă în 472 : vezi Zoe Petre, „Despre o schemă trifuncțională în *Perșii* lui Eschil”, în *Cetatea greacă...*, op. cit., pp. 220-229 ; eadem, „Aurul în *Perșii*”, în *Cetatea greacă...*, op. cit., pp. 191-203.
2. Poseidonios este o sursă capitală și pentru Strabon, care amintește anecdota cu Dromichaites la 7.3.8, C. 301, cf. 7.3.14, C. 304, și pentru Diodor din Sicilia, care evocă mai amănunțit același episod în cartea 21 a *Bibliotecii istorice*, cap. 1-6 ; vezi discuția de detaliu *infra*, pp. 180-186.
3. Trogius Pompeius-Iustin. *Prolog*. c. 16 ; Plut. *Dem.* 52 ; Memnon, *FgrHist* 434 F 1, apud Phot. s.v. *Herakleia* ; Polyain. *Strat.* 7.25 ; Paus. 1.9.7.

Macedonenii nu erau la prima întâlnire cu geții : războiul lui Filip al II-lea cu Ataias, ca și expediția lui Alexandru împotriva triballilor, prilejuiseră regilor macedoneni confruntări mai mult sau mai puțin punctuale cu acest neam tragic¹ – dar, cel puțin în starea actuală a surselor scrise grecești, este evident că episodul care a făcut cea mai puternică impresie și care, de aceea, e cel mai des pomenit de autorii antici a fost acela – destul de controversat în dimensiunile și consecințele lui – al înfrângerii diadohului de către regele geților, Dromichaites². Nu mai putem reconstitui detaliile acestei înfrângeri – poate chiar ale *acestor* înfrângeri, fiindcă izvoarele evocă o succesiune de eșecuri dramatice, mergînd uneori pînă la a vorbi de moartea diadohului în aceste împrejurări, ceea ce e greu de acceptat ca atare. Dar captivitatea lui Lisimah la geți este atestată de cel mai de încredere izvor de care dispunem, și anume relatarea lui Nymphis din Heracleea, contemporan al evenimentelor din vremea diadohilor, care amintea de unul dintre concetățenii săi cei mai de văză, Clearchos, luat prizonier împreună cu Lisimah și eliberat mai tîrziu prin străduința regelui însuși³. Memnon, autor din epoca romană al unei *Istории a Heracleei Pontice* din care ni s-au transmis cîteva fragmente, folosește masiv scrierea istorică a lui Nymphis, menționîndu-l pe Clearchos și aventurile sale.

E cert, oricum, că neașteptata înfrîngere a lui Lisimah i-a impresionat profund pe contemporani, mai ales prin asimetria unei victorii obținute de un rege barbar altfel necunoscut de la hotarele lumii asupra unuiia dintre cei mai vestiți și mai puternici comandanți de oști ai vremii. Paradoxala biruință a unui neam sărac și relativ obscur asupra unui vestit succesori al lui Alexandru îi împinge pe contemporani să-i deslușească sensul în diverse moduri. Tratatul de *Stratageme*, a căror tradiție e reprezentată în cazul dat de Polyainos, o explică printr-un șiretlic, *dolos*, prin care regele get ar fi atras armata lui Lisimah într-un ținut pustiu și lipsit de apă⁴. Tema șireteniei barbare fusese strălucit ilustrată de Herodot în legătură cu

-
1. Pentru problematica istorică a relațiilor dintre regii macedoneni, sciți, triballi și regatul odrizilor, a cărui dominație mai mult sau mai puțin nominală asupra ținuturilor getice ar fi de presupus, vezi Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, pp. 56-65; G. Saitta, „Lisimaco, re di Tracia”, *KOKALOS* 1, 1955, pp. 62-118; Alexandru Avram, „Legămîntul de la Helis (Diodor 21, 12, 2-6)”, *Cultură și civilizație la Dunărea de Jos – Călărași*, nr. 3-4, 1987, pp. 185-188; vezi acum Al. Vulpe, „Istoria și civilizația...”, *cit.*, pp. 454-469, cu bibliografia, precum și Alexandru Avram, „Istoria politică a coloniilor grecești din Dobrogea”, *IR* I, pp. 594-599.
 2. Singur Polibiu îl consideră pe Dromichaites rege al odrizilor, Polyb. *fr.* 102; *cf.* Constantin Daicoviciu, „Țara lui Dromichaites” (1957), *Dacica. Studii și articole privind istoria veche a pămîntului românesc*, Cluj, 1970, pp. 97-100, care presupune o ipotetică confuzie între odrizi și un trib al geților *Ordessenses*, ipoteză ce nu a găsit susținere în literatura de specialitate.
 3. Memnon, *FgrHist* 434 F 5.
 4. Polyain. *Strat.* 7.25, *cf.* 7.38, pentru aceeași tactică a unui comandant trac pe nume tot Seuthes, ale cărui dată și identitate sînt disputate.

campania scitică, iar figura regelui rătăcind prin pustietăți aride și silit pînă la urmă să se dea prins este reluată de cîteva ori și de Plutarh, care pune în scenă cu cea mai mare pregnanță contrastul dintre măreția regelui și neputința de a rezista setei – poate avînd în minte povestea despre legendara și neomeneasca rezistență vădită de Alexandru cel Mare în traversarea pustiului Gedrosiei : *Ajuns în ținuturile geților, Lisimah, silit de sete să se predea ca prizonier împreună cu toată oștirea, după ce a băut apă proaspătă, a exclamat : O, zei, pe ce scurtă plăcere am schimbat eu o atît de mare fericire !*¹

Sensul complet al acestei anecdote ne este explicat de o vorbă atribuită de Plutarh regelui scit Ataias, care i-ar fi scris lui Filip : *Tu îi conduci pe macedonenii, oamenii deosebit de pricepuți în războaie, dar eu îi conduc pe sciți, care sînt în stare să se războiască cu foamea și cu setea, limoi kai dipsei machestai dunantai*². Recunoaștem tema herodotee a lipsei de mijloace, *aporía*, transformată de sciți în avantaj strategic, cu adăugirile moralizatoare pe care stoicii le integraseră încă de mult în propria lor reflexie etică. Iar Trogus Pompeius conferă acestui episod un relief aparte, atribuind regelui scit chiar o lungă scrisoare, în care acesta îi explica lui Filip că *un cer nemilos și un pămînt sterp* aveau drept rezultat curajul sufletului și rezistența nelimitată a trupurilor³.

Combi-nația dintre acest motiv de origine herodotee, al *aporiei* transformate în avantaj militar, și tema ospetelor puse în contrast, derivînd tot din modul în care Herodot aducea în scenă deosebiri-le dintre greci și perși, conduce la anecdota prea bine cunoscută a captivității lui Lisimah la curtea lui Dromichaites : diadohul nu mai este biruit doar de forțele naturii și de propria slăbiciune, ci e învins în luptă și luat prizonier. Confruntarea dintre regele macedonean și regele get ilustrează paradigma contrastului dintre simplitatea barbară, însoțită de o certă superioritate morală, și opulența greacă, generatoare de slăbiciune și decadență. Nici Plutarh nu ignoră această interpretare⁴, care domină la Diodor și Strabon. Rezumativ în *Geografia*⁵,

1. Plut. *Hyg.* 9, cf. *Apophthegm. Bas.*, *Lysimachos* : *L. biruit în Tracia de Dromichaites și silit de sete să se predea împreună cu întreaga oștire, în vreme ce bea apă, prizonier fiind, a exclamat : „O, zei, pentru ce mică plăcere m-am prefăcut din rege în sclav ! ”.*
2. Plut. *ibidem*, *A(n)teas*.
3. Iustin. 9.2.7-9 ; cf. 9.2.15.
4. Cf. Plut. *Dem.* 52 : *Seleucos... se căi foarte tare că nu-l luase drept model pe Dromichaites, un barbar din Tracia, în privința modului uman și regesc – philanthropos kai basilikos – în care se purtase cu Lisimah prizonier.*
5. Strab. 7.3.8 : *Dromichaites era basileus al geților în vremea succesorilor lui Alexandru. Luîndu-l prizonier pe Lisimah într-o campanie pornită de acesta, el i-a arătat sărăcia sa și a neamului său, dar și autarkeia, felul în care nu depind ei de nimeni, și l-a îndemnat ca, atunci cînd e vorba de asemenea oameni, să caute mai degrabă să și-i facă prieteni decît să poarte război împotriva lor ; și spunînd acestea le-a acordat ospitalitatea, a legat cu ei un legămînt de prietenie – sunthemenos philian – și i-a eliberat. Pasajul argumentează teza sărăciei virtuoză, dezvoltată în capitolul imediat precedent, 7.3.7.*

amănușit în opera lui Diodor, opoziția între puternicul și bogatul diadoh, avid de cuceriri, și regele get, sărac, dar mărinimos și înțelept, este principiul care organizează ambele relatări despre înfrângerea lui Lisimah, ca și despre modul în care Dromichaites l-a eliberat, cu o generozitate ce l-ar fi obligat pe macedonean să-i devină *prieten și aliat*¹, adică să stabilească o relație formală de alianță, și *să-i restituie fortificațiile cucerite mai înainte*².

În *Biblioteca* lui Diodor, scena decisivă îmbracă forma ospățului paralel, colorată de răsturnări dramatice de situație: Lisimah, îndemnat să încerce să fugă singur din pustietățile unde se rătăcise, refuză să-și abandoneze oștenii; silit să se predea, e adus captiv la Helis, unde, pe punctul de a fi ucis de geți, e salvat de argumentele tactice ale discursului lui Dromichaites, care le explică supușilor săi că e mai bine să cîștige bunăvoința unui rege puternic decît să stîrnească ostilitatea generală. În fine, după ce regele get aduce jertfele rînduite, el îl poartă la ospăț pe Lisimah *împreună cu prietenii aleși dintre prizonieri și cu cei mai de văză dintre traci*. Pregătind culcușuri de două feluri, *dissas klisias*, gazda așterne pentru macedoneni *un covor regal din prada luată* (de la Lisimah), în vreme ce pentru sine și ai săi așterne *stibades, crengi înfrunzite*. Tot astfel, ospățul este și el calificat drept dublu – *dittion deipnon* –, cu *feluri variate și îmbelșugate pe o masă de argint, epi trapezes arguras* – pentru macedoneni –, și *zarzavaturi și carne cu măsură pe scînduri care țineau loc de mese* – pentru geți –, iar vinul, servit în pocaluri de aur și de argint pentru Lisimah și comesenii lui, este băut la masa lui Dromichaites *din vase de corn și de lemn, după cum e obiceiul la geți*.

1. *Philos on summachein*, Diod. 21.12.6; tot aici, Diodor amintește de *phroura* restituite după episodul ospățului, dar înainte de asta – 21.11 – vorbea de restituirea *chorei, teritoriul* cucerit de Lisimah de la geți înainte ca aceștia să-l ia prizonier pe fiul lui Lisimah, Agathocles.
2. Paus., 1.9.7, spune că Lisimah *a cedat regelui get ținuturile stăpînite dincolo de Istru, ba, de nevoie, i-a dat și fiica de soție* (ceea ce ar explica apelativul „tată” cu care, susține Diodor, 21.12.5 și 6, s-ar fi adresat Dromichaites diadohului). În trecut, remarc inversarea temei căsătoriilor dinastice dintre regii macedoneni și prințese trace, poate chiar gete – vezi Filip al II-lea, despre care Satyros din Callatis, citat de Athenaios (Satyros, *FHG* III, fr. 5, *apud* Athen. 12.557 b, *cf.* Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 55), afirmă că s-ar fi căsătorit cu Meda, fiica regelui Cothelas. Tema nu reține atenția istoriografiei recente, cu toate că precedente de acest fel, bine atestate și incontestabile, există și în istoria familiei Philaizilor, și în cazul nunții lui Iphicrates atenianul cu fiica regelui Cotys, la care m-am referit. Preocupați să reziste tendințelor de exaltare necritică a importanței dinaștilor locali, cei mai distinși dintre istoricii contemporani evită subiectul – cu toate că el este prezent în multe izvoare, unele relativ timpurii și bine informate –, vădind, sub acest aspect, o excesivă severitate, mai ales că poligamia practică de dinaștii macedoneni face ca asemenea alianțe matrimoniale conjuncturale să nu fie cu nimic mai puțin credibile decît cele arhaice, în privința cărora nu există nici o îndoială.

Am semnalat altădată¹ semnificația foarte precisă a termenului *stibades* folosit de textul lui Diodor pentru a desemna crengile și frunzele așternute pentru comesenii geți ai regelui Dromichaites. În tradiția ospetelor cîmpenești, legate, în lumea greacă, de festivalurile religioase considerate a fi cele mai arhaice, aceste proaspete culcușuri agreste evocă, cum scria Louis Gernet, *străvechile serbări țărănești, al căror symbolism discret trimite la o eschatie originară, ținut stăpînit de Artemis sau de Dionysos*². Varianta getică a ospățului reia pe seama arhaicei civilizații de la Dunăre caracterele și simbolistica străvechilor rituri ale unei Grecii a originilor.

Diodor opune, termen cu termen, cele două ospete conform unui adevărat *stoicheion*, unei table de opoziții în care culcușul vegetal contrastează cu țesăturile de preț, felurile de mîncare elaborate se opun hranei elementare și măsurate, platourile de argint – scîndurilor care servesc drept mese pentru rege și *cei mai de vază dintre geți*, iar potirele din metal prețios accentuează caracterul frust și mai degrabă natural decît cultural al vaselor din corn și lemn. Acest contrast trădează o elaborare sistematică a anecdotei, ce ilustrează deliberat excelența unei lumi cît mai aproape de natură, dominată de valori arhaice pe care prisosul de bogăție nu le-a adulterat încă. Masa regelui get, care simboliza în alte texte excesul, devine un loc al cumpătării, iar basileii traci care înflăcărau imaginația aezilor prin abundența ostentativă de metal prețios impresionează aici prin ostentația simplității severe, ca purtători ai unei culturi naturiste a cornului și lemnului, mai aproape de renunțarea agresivă a unui Diogene cinicul decît de paradigma epică a regelui trac *poluchrusos* sau de castronul de aur din care Cotys își servește oaspeții cu ciorbă.

Pasajul din *Deipnosophistii* lui Athenaios despre diferitele variante de exces și *truphe* la ospete ilustrează posibile forme de abundență excesivă : fie ea primitivă, aproape de poveștile cu uriași și căpcăuni, simbolizată de *ceaunele în care încap o duzină de paturi* de la masa regelui trac, sau, dimpotrivă, hiperculturală, exprimată de varietatea nesfîrșită a rafinatei cîne grecești sau de ospățul regelui persan, pentru care Athenaios citează pasajul din *Acharnienii* în care Aristofan evocă ospățul Marelui Rege, cu măgari și struți fripiți întregi la cuptor. În contrast cu ambele forme de exces, Athenaios evidențiază și excesul de frugalitate sofisticată de la cîna ateniană, de unde convivii pleacă mai flămînzi decît veniseră, fiindcă atenienii consideră că *fericirea înseamnă să ascuți de preceptele lui Teofrast și să mînci doar cimbru sălbatic și semințe de pădăie*. În vreme ce masa lui Lisimah este un loc al abundenței rafinate, *pantodapon poluteleian bromaton*, masa frugală a tracilor lui Dromichaites pare mai aproape de *preceptele lui Teofrast*. Acesta – știm din excerptele lui Porphyrios din tratatul *Despre*

1. Petre, „Les Thraces et leur fonction...”, cit., pp. 53-58.

2. Louis Gernet, „Frairies antiques”, în *Anthropologie de la Grèce antique*, op. cit., p. 23.

abstinență –, într-o scriere *Despre regimul alimentar*, lăuda sobrietatea primitivă a unei umanități mai pure, care, asemenea neamurilor barbare contemporane de la Dunăre, se abținea să mănince orice fel de carne.

Discursul obiectelor, atât de elocvent în parabola ospățului dublu, devine discurs efectiv în scena care încheie acest episod la Diodor: regele get se adresează diadohului cu cea mai arhaică formulă de politețe, numindu-l „tată”¹, și îl întreabă care dintre cele două oște i se pare mai demn de un rege, *basilikoteron*, muștrându-l pentru că a părăsit o viață plină de strălucire, *bion lampron*, și o domnie atât de spectaculoasă, *epiphanesteran basileian*, cedând impulsului de a porni împotriva unor oameni barbari, care duc o viață de sălbăticiuni, *theriode*, într-un ținut geros și sterp. Războiul lui Lisimah e condamnat fiindcă a siluit natura, *ebiaso de para phusin*, violență pe care natura însăși o pedepsește, câtă vreme nici o forță armată străină de aceste locuri, *xenike dunamis*, nu-și poate afla aici scăparea, *ou dunatai diasozesthai*.

Lisimah răspunde pe măsură elaboratei exhortații a regelui get, angajându-se solemn să-i fie prieten și aliat și să-i întoarcă cum se cuvine generozitatea – *charitos apodosei*: *charis*, darul generos și binevoitor, este o marcă semantică extrem de pregnantă a relației de armonioasă reciprocitate pe care cei doi regi o instituie ca temei al prieteniei și alianței dintre ei și pe care Dromichaites o încununează la propriu cu diadema pe care o pune pe capul celui care nu-i mai era prizonier, ci oaspete de preț.

Scenariul extrem de elaborat al acestui apolog despre virtuțile simplității merită atenția noastră pentru că dovedește, poate mai limpede decât altele, în ce măsură tradiția literară greacă prelucrează chiar și cele mai concrete fapte printr-o lectură proprie, menită să le înscrie în propriul discurs. În sine, faptul că Lisimah a încercat să-și extindă controlul spre Dunăre și nu a reușit nu-l interesează prea mult nici măcar pe Polibiu – în schimb, posibilitatea de a transforma acest fapt într-o paradigmă ilustrativă pentru discursul identitar și pentru o viziune etică asupra diversității formelor de civilizație mobilizează un efort remarcabil de retorică și strategii complexe ale discursului, conferind împrejurării, incidentului, anecdotei o valoare generală și o exemplaritate ce îi anulează caracterul de *document* istoric și o preface, cum scria Michel Foucault, în *monument* – ilustrare a unui principiu abstract, cu valoare mnemonică și educativă. Dublul ospăț al lui Dromichaites construiește, cum îndemna Ephoros, paradigma frugalității superioare luxului și a unei civilizații fruste, mai aproape de natură, față de excesul de cultură al lumii greco-macedonene.

Cazul lui Dromichaites e mai clar decât altele întrucât este vorba de un fapt istoric real, cu personaje pe care le putem lesne identifica, și tocmai de aceea

1. Diodor nu pomenește de vreo căsătorie dinastică, pentru care dispunem totuși de informația credibilă a lui Pausanias (1.9.7).

putem măsura mai precis gradul de remodelare – ca să nu spun de deformare – a realului pe care această anecdotă istorică îl operează. Între notația seacă a lui Polibiu, după care victoria lui Dromichaites vădește *akrisia*, lipsa de discernământ a lui Lisimah¹, și exploatarea acestei victorii paradoxale ca epitomă a superiorității etice a bunului barbar asupra grecilor (și macedonenilor) decadenti, orice istoric modern alege fără ezitare severa simplitate pragmatică a lui Polibiu. Nu avem nici un motiv ca, în privința altor împrejurări, în care nu mai putem confrunta discursul grecesc despre geți cu un referent real – sau cu viziunea critică a unui Polibiu –, să ezităm în a presupune că o remodelare similară celei operate prin paradigma pe care o ilustrează episodul narat de Diodor ar fi fost mai puțin radicală.

Mai mult, putem afirma, pornind de la acest exemplu, că există toate șansele ca severitatea polibiană să fi fost imediat dată uitării, în vreme ce *interpretatio graeca* moralizatoare a faptelor să fie de departe cea mai răspândită și cea mai populară. Este evident că scrupuloasa precizie a lui Tucidide cu privire la Teres și Tereus, la care mă refeream la începutul acestui capitol, nu a modificat radical mecanismele tradiționale de lectură cu care se războia istoricul. E iarăși evident că viziunea tradițională despre lumea septentrională a geților ca loc unde coexistă excesul de primitivism și excesul de virtute nu s-a schimbat cu totul, ci doar a fost ajustată mereu, astfel încât să se poată adapta și să poată fi utilă etapelor succesive ale evoluției reprezentărilor grecești despre hotarul septentrional al oikumenei ca unul dintre modelele opuse și complementare ce le puteau desluși, prin contrast, propria identitate.

Opusul complementar al bunului rege Dromichaites nu este doar Lisimah cel nestăpînit în setea lui de cuceriri care îl aduce aproape de moarte din pricina setei în pustiul getic, ci și regele Charnabon. Antieroul lui Sofocle mima ospitalitatea spre a-l lua prizonier pe eroul Demetrei; Dromichaites îl ia prizonier pe Lisimah numai pentru a-i conferi statutul de oaspete. Regele Charnabon sfidează zeii, Dromichaites sacrifică înainte de a se așeza la masă, vădind că respectă sacralitatea originară a comensalității. Charnabon folosește aparențele unei înșelătoare ospitalități pentru a-l distruge pe Triptolemos; generoasa ospitalitate a lui Dromichaites e menită să-l salveze pe regesul său prizonier din capcana aparențelor și să-l îndemne la reciprocitatea valorilor morale împărtășite. Această enumerare de contraste ar putea continua *ad libitum*. Nu încerc să demonstrez că Diodor sau sursa/sursele din care va fi preluat el apologul ospetelor paralele de la Helis ar fi știut de *Triptolemul* lui Sofocle, chiar dimpotrivă, dar tocmai aceasta pune în evidență cât se poate de clar existența unei matrice constante în funcție de care autorii antici citează deopotrivă și miturile, și faptele referitoare la geți.

1. Polyb. *fr.* 102.

Incidental, contrastul între opulență și simplitate poate să fi servit uneori pentru a explica o tradiție contradictorie referitoare la lumea tracică în ansamblu – de pildă, distribuind opulența ostentativă regilor odrizi și simplitatea naturistă regilor geți, mai puțin cunoscuți și deci mai susceptibili de reelaborări ale unei antropologii moralizatoare –, ceea ce nu înseamnă însă că Pârvan avea dreptate să extrapoleze acest model interpretativ și să-i confere o realitate durabilă, de care avem toate motivele să ne îndoim: să nu uităm, de exemplu, că, exact în vremea războaielor cu Lisimah, descoperirile arheologice din aria getică atestă o explozie a civilizației princiare ilustrată prin armuri și arme de paradă din metal prețios și prin înmormântări fastuoase asemănătoare cu cele din aria sud-tracică¹. Această realitate arheologică trimite mai degrabă la textul lui Phylarchos² despre regele Isanthes al Crobyzilor, *și bogat, și frumos, care îi întrecea pe toți cei din neamul lui în lux ostentativ (truphe)*, decât la simplitatea naturistă pe care le-o atribuie regilor geți povestea ospățului lui Dromichaites, ceea ce ne obligă să înscriem – integral și fără nici o ezitare – episodul de la Helis, cu toate implicațiile sale, în zona imaginarului antro-po-geografic al Greciei elenistice.

3. Poligamie și asceză

Pasajul din *Geografia* lui Strabon³ referitor la moravurile geților, bine cunoscut și frecventat, dar prea adesea citat fragmentar în literatura de specialitate, ilustrează aproape ca un palimpsest divergențele și incertitudinile tradițiilor despre neamurile barbare pe care acest pasaj le sintetizează. Strabon pornește de la o polemică între Poseidonios și criticii lui Homer – Eratosthenes și mai ales Apollodor. „Chestiunea homerică” – dezbaterea despre istoricitatea, veridicitatea și valoarea informativă a epeilor, este una dintre cele mai vii dispute erudite în cultura elenistică; declanșată de imensul travaliu filologic de stabilire și comentare a textului celor două mari poeme atribuite lui Homer, întezită de rivalitatea dintre marile centre de cultură ale secolelor III-II, Alexandria, Pergam și Antiochia, această dispută a suscitat nenumărate comentarii erudite și opinii contradictorii, reluate și dezbătute în multe cazuri în opera lui Poseidonios⁴.

Eratosthenes formulase cel dintâi teza – destul de șocantă într-un mediu precum acela al erudiției grecești, în care Homer era principala autoritate culturală – potrivit căreia poemele homerice, foarte bine informate despre lumea greacă, nu știu mai nimic despre ținuturile îndepărtate⁵. În „Comentariul” său la „Catalogul

1. Al. Vulpe, *IR I*, pp. 405, 464-495.

2. Phylarch. *FgrHist* 81 F 20, *apud* Athen. 12.51.536 d.

3. Strab. 7.3.4.

4. Edelstein-Kidd, *Comm.* ad Poseid. F 216, F 277 a.

5. Eratosthenes, fr. 1A, 5 și 6.

Corăbiilor” din *Iliada*, Apollodor dezvoltă acest argument într-o adevărată periegeză critică a ținuturilor de margine în viziunea poezilor – Homer, Hesiod, Alcman sau Eschil –, dar și a logografilor și a altor autori în proză¹. Constatând că în tradiția epică popoarele Septentrionului erau idealizate ca foarte drepte și pure, fără nici o mențiune despre cruzimea lor, ajunge și el la concluzia formulată de Eratosthenes, anume că aceste neamuri de galactofagi și *abioi* foarte drepti erau o invenție poetică. Poseidonios nu acceptă această concluzie, iar Strabon citează abundant argumentele acestuia cu privire la tradiția homerică despre geți, sciți și mysieni-moesi – popoare cât se poate de reale și referent contemporan al tradiției homerice despre neamurile de galactofagi de la hotarul de nord al lumii cunoscute².

Strabon îi dă deplină dreptate lui Poseidonios în legătură cu chestiunea de principiu a istoricității referirilor lui Homer. El îl contestă doar punctual pe filozoful din Apameea atunci când acesta interpretează numele homeric de *abioi* în legătură cu celibatul unei „secte” getice, cea a așa-zișilor *ktistai*. Voi reveni în capitolul următor asupra acestei informații, dar deocamdată mă opresc la principalul argument pe care, polemizând cu Poseidonios în acest punct, îl aduce Strabon, pentru care *abioi* se referă la sărăcia primitivă și nomadă, însemnând *lipsit de mijloace*, și nu la un ipotetic celibat getic. *Nu are nici un rost să li se atribuie o viață de abstenență în ce privește femeile, mai ales când e vorba de traci și, dintre aceștia, cu deosebire de geți. Vedeți mai degrabă ce ne spune Menandru despre aceștia – pe cât se pare fără a plăsmui ceva, ci, dimpotrivă, aflând acestea în urma unei cercetări serioase : „Toți tracii, și cu precădere noi, geții – căci mă laud că mă trag din acest neam –, nu ne prea stăpânim pornirile”³, și, ceva mai jos, dă și exemple ale acestei patimi nestăpânite pentru femei : „Nu se însoară nici unul dintre noi cu mai puțin de zece, unsprezece neveste, unii chiar cu douăsprezece și încă și mai multe. Dacă pe vreunul îl lovește soarta după a patra sau a cincea nuntă, e jeliț pe la noi ca unul care a murit nenunțit, nelumiț și lipsit de bucuria căsniciei”⁴.*

Celelalte pasaje din opera lui Menandru pe care Strabon le citează reprezintă doar probe indirecte, utile într-un raționament deductiv : geții sînt deosebit de pioși ; Menandru⁵ afirmă că excesul de pietate se datorează nevestelor, așadar ar fi absurd – *paralogon* – să credem că geții ar practica celibatul. Dar, dincolo de ceea ce pare a fi o hiperbolă comică supralicitînd numărul căsătoriilor, care crește de la un vers la celălalt, primul pasaj citat este cât se poate de explicit : ca și restul tracilor, spune Menandru, geții erau poligami.

1. Apollodor, *FgrHist* 244 F 157.

2. Poseid. F 277a Edelstein-Kidd = F 45 Theiler.

3. Men. fr. 794 Körte-Thierfelder = 547 Kock.

4. Men. fr. 795 Körte-Thierfelder = 548 Kock.

5. Men. fr. 796 Körte-Thierfelder = 601 Kock.

Relatarea lui Herodot despre *poligamia atribuită tracilor care locuiesc mai sus de Crestonai*¹ nu poate fi prea ușor extrapolată ca referindu-se la ansamblul lumii tracice, inclusiv la geți, câtă vreme textul în cauză pornește de la distincția categorică între geții *athanatizontes* și toți ceilalți traci. Pasajul reprezintă totuși un indiciu al faptului că poligamia făcea parte încă din vremea lui Herodot din repertoriul trăsăturilor ce singularizau aria nord-tracică în contrast cu cea greacă. Notății independente de textul lui Herodot – în special cea datorată lui Heracleides din Pont, elevul lui Aristotel (contemporan deci cu Menandru) – atribuie tracilor îndeobște poligamia, cu detalii care sugerează o cunoaștere directă a cutumelor tracice, ceea ce nu are a ne surprinde din partea unui erudit originar din Heracleea Pontică: *Iau în căsătorie fiecare câte trei sau patru femei, dar există și unii care au chiar treizeci (de neveste). Ei le folosesc ca pe niște slujnice (therapainai). Căsătoriile sînt și pentru împreunare, și ei se împreunează cu fiecare din timp în timp (ek periodou); dar (nevestele) spală și rufe și îi slujesc. Cele mai multe, după împreunare se culcă pe pămîntul gol. Dacă vreuna e nemulțumită, părinții își pot lua fata înapoi dacă restituie ce au primit, căci le mărită pe un preț. Iar cînd bărbatul moare, și soțiile lui sînt moștenite ca orice alt bun*². Am putea eventual bănui chiar că lui Menandru nu-i era necunoscut acest text sau unul de același tip, datorită aceluiași *crescendo* al numărului de soții pe care și fragmentul de comedie îl evocă. Oricum, textul citat de Strabon atestă explicit poligamia nu numai generic, în privința tracilor, ci și specific, în ce-i privește pe geți.

Un pasaj din *Chorographia* lui Pomponius Mela, unul dintre erudiții cei mai interesați de singularitatea moravurilor getice și utilizînd pentru a le reconstitui surse variate și de o calitate mai bună decît se consideră îndeobște, se referă, în continuarea imediată a relatării despre funeraliile vesele pe care am citat-o deja, la sacrificarea soției preferate la moartea soțului, atribuind-o explicit geților – și atestînd astfel în cheie funerară poligamia pe care Menandru o evocase în cheie comică. Mela, care își începuse paragraful getic cu fraza: *Unii dintre ei, mai ales geții, sînt sălbatici și gata să înfrunte moartea...*, scrie apoi: *Nici femeile lor nu au un suflet mai slab. Cea mai fierbinte dorință a lor este să fie ucise deasupra trupurilor soților lor morți și să fie îngropate deodată cu aceștia, și, cum fiecare are concomitent mai multe soții, se desfășoară mari întreceri în fața celor care vor decide căreia dintre ele i se cuvine această cinste. Ea se atribuie pe criteriul moravurilor, și cea care învinge în această competiție este deosebit de bucuroasă. Celelalte, în schimb, jelesc cu glas tare și cu plînsете dintre cele mai stridente. Cei care vor să le consoleze aduc lîngă rug arme și obiecte de preț, declarîndu-se gata să negocieze sau să se lupte cu defunctul pentru ca acesta să permită căsătoria. Dacă nu are loc nici luptă, nici plată³, rămîn pețitorii. Fetele*

1. Hdt. 5.5.

2. Heracl. *apud Arist. Fragm.* Rose, fr. 28.

3. Editorii identifică aici o lacună în text, dar sensul frazei nu pare problematic.

de măritat nu sînt date bărbaților de către părinți, ci sînt în mod public fie cumpărate, fie cumpărătoare, după înfățișare și moravuri. Cele cinstite și frumoase sînt la mare preț, iar pentru celelalte se caută pe bani cineva care să le ia de nevastă¹.

Ar fi important de identificat sursa (sau sursele) lui Pomponius Mela pentru aceste informații extrem de detaliate referitoare la nupțialitate și la statutul femeilor în lumea getică. Textul lui Herodot despre sacrificarea soțiilor la *tracii care locuiesc la nord de (neamul) crestonilor* – primul care pune în circulație tema întrecerii între soții – poate sta la originea interesului erudiților pentru poligamia tracilor în context funebru, dar textul lui Mela atribuie geților acest tip particular de căsătorie și pune într-o relație explicită teme diferite ale relatărilor anterioare. El postulează omologia dintre practicile de nemurire atribuite geților, vitejia războinicilor și conduita neobișnuită a femeilor care se întrec pentru onoarea de a fi ucise și jertfite pe rugul soțului. Pe de altă parte, Mela – sau izvorul pe care acesta îl utilizează aici – reia și tema cumpărării soțiilor, prezentă încă la Herodot, dar dă alte amănunte decît „părintele istoriei” cu privire la modul în care sînt cumpărate soțiile și la soarta văduvelor care nu sînt sacrificate la moartea soțului.

Atunci cînd, la începutul cărții a 5-a, Herodot revenea cu informații despre traci în general și despre obiceiurile lor, el preciza mai întîi că tracii poartă nume diferite de la o regiune la alta, dar au cam aceleași obiceiuri, cu excepția geților, a trausilor și a celor *care locuiesc la nord de Crestonai*, distribuind apoi fiecărui neam citat caractere specifice: geții practică rituri de nemurire, trausii – funeriile vesele, iar *cei de dincolo de crestoni* sacrifică soția preferată la mormîntul soțului: *fiecare are multe neveste; cînd unul dintre ei moare, se iscă o mare întrecere între soții, iar prietenii se străduiesc cu mare rîvnă să afle pe care dintre ele a iubit-o răposatul cel mai mult. Cea astfel aleasă și cinstită este elogiată deopotrivă de bărbați și de femei, și apoi este înjungheată pe mormînt de ruda ei cea mai apropiată și înmormîntată împreună cu soțul; celelalte jelesc din răspuțeri, fiindcă astfel li se aduce o mare ocară².*

1. Mela 2.2.19-21: *Ne feminis quidem segnis animus est. super mortuorum virorum corpora interfici simulque sepeliri votum eximium habent, et quia plures simul singulis nuptae sunt, cuius id sit decus apud iudicatuos magno certamine adfectant. moribus datur estque maxime laetum, cum in hoc contenditur vincere. maerent aliae vocibus, et cum acer-bissimis planctibus efferunt. at quibus consolari eas animus est, arma opesque ad rogos deferunt, paratique, ut dicitant, cum fato iacentis, si detur in manus, vel pacisci vel decernere, ubi nec pugnae nec pecuniae locus sit, ~ manentque dominas proci ~. nupturae virgines non a parentibus viris traduntur, sed publice aut locantur ducendae aut veneunt.*

2. Hdt. 5.5.

În fine, *ceialalți traci* – adică nu geții, nu trausii și nici cei de dincolo de crestoni – *își vînd copiii în ținuturi străine, nu-și păzesc fetele, pe care le lasă după voie să aibă de-a face cu bărbații, în schimb, nevestele și le păzesc cu strășnicie și le cumpără pe bani grei de la părinți*¹. Așa cum am încercat să demonstrez într-un capitol anterior, confruntînd textul lui Herodot cu cel al lui Hellanicos, nu trebuie să absolutizăm aceste atribuiri diferențiate și aparent foarte precise pe care le operează Herodot. Mult mai preocupat de exactitate decît erau, probabil, predecesorii săi, el dispunea de un repertoriu mai bogat de etnonime – în cazul nostru, numele neamurilor componente ale marii familii trace – și de o serie de știri despre moravuri singulare din această arie, dar distribuirea precisă a fiecărei particularități culturale cîte unui grup etnic e mai degrabă un artificiu de compoziție, menit să evoce diversitatea extremă a acestei lumi și să creeze impresia unei precizii riguroase într-un domeniu pe care cunoașterea anterioară comună a grecilor îl percepea nebulos și incert.

Pe de altă parte, Pomponius Mela este prototipul istoricului-compiler de cabinet. Izolat în Hispania sa natală, el dispune exclusiv de informații livrești, astfel încît, de vreme ce e clar că detaliile pe care le menționează cu privire la uzanțele matrimoniale ale geților nu reprezintă un simplu transfer de informații comprimate din textul lui Herodot, ci o variantă parțial diferită și mult mai bogată în detalii decît a acestuia, trebuie să presupunem în amonte de relatarea lui Mela una sau mai multe surse diferite de Herodot. Una dintre aceste surse pornea poate de la tema herodotee a competiției între soții pentru onoarea de a fi sacrificate la moartea soțului, dar dădea informații despre căsătoria la mormînt a văduvelor și despre tîrgurile de fete nubile, pe care alți autori în afară de Mela nu le mai transmit.

E destul de evident că, dacă uzanța sacrificării soției preferate ar putea fi, la limită, coroborată de arheologia funerară – ceea ce, în realitate, nu se întîmplă sistematic nici în privința tracilor în general, nici în privința geților –, regulile referitoare la căsătorie sînt imposibil de verificat prin izvoare independente de textele scrise. În interiorul universului inevitabil livresc la care ne referim, alături de tema poligamiei și a căsătoriei prin „cumpărare” ca parte a unui sistem general de schimb de daruri, ideea generică a competiției pentru moarte structurează constant relatările antice cu caracter antropologic. Omologia dintre moartea eroică a bărbaților și sacrificarea funerară a femeilor, evidentă mai cu seamă din faptul că, în ambele cazuri, eșecul este considerat dezonorant și afectează reputația supraviețuitorului, amintește de echivalența pe care, se spune, o stabileau uzanțele spartane între moartea bărbaților pe cîmpul de luptă și moartea femeilor în timpul parturii. Într-adevăr, la Sparta, mormintele ar fi fost anonime, în afară de cele ale oștenilor căzuți în război și ale femeilor care mureau în timpul nașterii².

1. Hdt. 5.6.

2. Zoe Petre, „Mentalități, ideologie, istorie socială: domeniul grec”, în *Cetatea greacă...*, op. cit., pp. 162-176.

Pe de altă parte, e greu să nu observăm că, în textul lui Heracleides Ponticul – care este, dintre toți cei amintiți aici, autorul cel mai susceptibil de o cunoaștere directă a lumii tracice din vecinătatea țărmlui pontic –, uzanțele poligame ale tracilor sînt evocate în afara oricărei referiri la un cod de onoare aristocratic. Dimpotrivă, soțiile-slujitoare, sortite unei vieți foarte aproape de condiția servilă, sînt cumpărate, moștenite sau vîndute ca o banală marfă, în vreme ce, la Herodot sau la Pomponius Mela, ele aparțin unei lumi nobiliare și eroice, participînd, în modalități specific feminine, la competiția pentru un nume ilustru și pentru o aprobare publică formalizată.

Teoretic vorbind, existența unei atare societăți agonistice, cultivînd elogiul public, *epainos*, moartea eroică, precum și un cod general al schimbului de daruri, nu e cu nimic mai puțin verosimilă decît lumea mai degrabă brutală și destul de mizeră rapid evocată de fragmentul de text al lui Heracleides. Putem chiar să le facem să coexiste în spațiu și/sau în timp – presupunînd, de pildă, că atitudinile și comportamentele de tip eroic aparțin unei lumi a începuturilor și sînt apoi înlocuite de obiceiuri mai mercantile sau că, în preajma Heracleei Pontice, cu sistemul ei de aservire, dar și de parțială asimilare a autohtonilor, instituțiile acestora vor fi fost contaminate cumva de uzanțele legate de economia monetară și de sistemul grec de *chattel-slavery* – adică dominat de sclavii-marfă. Pe de altă parte, putem presupune existența unui ipotetic izvor care contrapunea o cunoaștere directă și realistă unei viziuni romanțate și eroice despre civilizația princiară a tracilor. Pînă la urmă însă, trebuie să recunoaștem că posibilitatea ca aceste forme de societate să fi existat cu adevărat în aria tracică sau chiar, mai precis încă, la geți nu ar fi exclusă – dar depinde în mare măsură de evaluarea cu privire la calitatea informației de care dispune fiecare autor antic.

În ceea ce-l privește pe Herodot, putem considera că el dispune de o sumă de informații directe, pe care nu le inventează de-a dreptul pentru a-și colora narațiunea, dar pe care le redistribuie adesea cu o precizie excesivă diferitelor neamuri și pe care le integrează propriei viziuni despre lumea barbară. Probabilitatea ca Heracleides să relateze fapte pe care le cunoștea direct este, cum spuneam, foarte mare. În privința sursei sau surselor lui Pomponius Mela, în schimb, nu ne putem pronunța cu tot atîta siguranță. Singurul lucru care, în opinia mea, se poate afirma cu oarecare certitudine este că, mai degrabă decît Mela însuși, o lucrare anterioară pe care el a utilizat-o culesese de la predecesori destule informații despre obiceiurile neamurilor trace, inclusiv despre nupțialitate și uzanțele acesteia, pe care le concentrase apoi, atribuindu-le sistematic geților. Această centralitate livrescă, probabil artificială, a geților este evidentă și în pasajul – citat într-un capitol precedent – cu privire la sacrificii și nemurire¹, ca

1. Mela 2.2.18: *feri ac paratissimi ad mortem, sălbatici și pregătiți cu prisosință să înfrunte moartea, din cauza unor variate opinii, căci unii cred că sufletele celor*

și în pasajul despre căsătorii și sacrificii funerare pe care l-am amintit ceva mai sus ; ea tinde să sugereze, mai degrabă decât o sistematizare operată de însuși autorul *Chorografiei*, preocupat să sintetizeze într-o operă unică imensa diversitate naturală și culturală a lumii, existența unei „micromonografii” despre geți într-o operă anterioară celei a lui Mela.

Cine ar putea fi acest autor anterior e greu de precizat. După toate probabilitățile, acesta cunoștea textul lui Herodot – o lectură obligatorie pentru orice grec cultivat din epoca elenistică –, dar avea cunoștință și de detalii care par mult mai realiste și mai direct observate, mai ales în ceea ce privește căsătoria și relația dintre poligamie și uzanțele funerare. Amănunte de tipul negocierii lângă rug a văduvelor care nu fuseseră sacrificate sau a pețitorilor care cer sau oferă daruri, după cum mireasa e sau nu *cinstită și frumoasă*, provin mai degrabă dintr-o observație directă decât dintr-o logică narativă proprie discursului grec. Ele ar putea deriva dintr-un text istorico-etnografic al unui autor de felul lui Demetrios din Callatis sau al concetățeanului său Satyros, destul de celebri pentru a fi fost consultați de Mela în secolul I d.Hr. și destul de familiari cu mediul traco-getic pentru a nota atare amănunte care au toate șansele de a fi fost observații relativ directe. În cazul în speță, ipoteza ca Poseidonios să fi fost sursa lui Mela nu poate fi în nici un caz susținută : Strabon argumentează tocmai împotriva lui Poseidonios tema poligamiei și n-ar fi avut nevoie de Menandru dacă atare instituție ar fi fost amintită chiar de autorul cu care polemiza. Rămîne deschisă posibilitatea ca Poseidonios, asemenea numeroșilor autori care, de la Herodot la Heracleides Ponticul, vorbesc despre poligamie la traci și nu la geți, să fi consemnat pe seama tracilor obiceiuri pe care Mela, simplificînd, să le atribuie apoi cu precădere geților, dar nimic nu poate fi demonstrat cu o minimă rigoare în acest sens.

Oricum ar sta lucrurile în privința sursei lui Mela, tema poligamiei tracilor în general și a geților în special apare cu o anumită constanță în izvoare. De bună seamă, astfel de informații vor fi coroborat reprezentările tradiționale despre hotarul de nord al lumii cunoscute ca loc al excesului. În mod particular, diferite povești situau în ținuturile septentrionale ale oikumenei un exces de sexualitate neînfrînată : Orfeu, încremenit într-o lună de miere fără sfîrșit, inventează pederastia ca să nu trădeze amintirea Eurydikei, pierdută din cauza incapacității eroului de a ieși din timpul încărcat de Eros al nunții, și sfîrșește sfîșiat de femeile trace delirînd din exces de pulsione erotică ; Boreus o violează pe prințesa Oreithyia înainte de a deveni „ginerele atenienilor” și apărătorul acestora ; Tereus –

*plecați se vor întoarce, alții – că, deși nu se mai întorc, nici nu se sting, ci se mută în ținuturi mai fericite, alții, în fine, că sufletele mor, dar că așa e mai bine decât să trăiască. De aceea la unii dintre ei se obișnuiește să se jelească, **lugentur**, la naștere, căinîndu-i pe nou-născuți, și dimpotrivă, înmormîntările sînt sărbători, celebrate ca rituri sacre prin *innuri*, *carmina*, și joc, *lusus*.*

transferat de Sofocle din Daulia în ținuturile Traciei – își violează cumnata și apoi îi taie limba ca să nu-l poată denunța; iubirile tragice ale lui Apollon pentru frumoșii adolescenți Hiakynthos sau Thamyris sînt și ele localizate fie în acea Grecia alternativă a ținuturilor muntoase ale Arcadiei, fie în tărîmul alterității proxime care e Tracia. Pindar situa în ținuturile generice ale Septentrionului o sumă de transgresiuni ale codului relațiilor sexuale și ale căsătoriei, evocînd excesele centaurilor și ale sălbaticelor amazoane¹. Herodot insistă dezaprobator asupra excesului de libertate în conduita fetelor nubile; mai tîrziu, Phylarchos va nota povestea regelui crobyzilor Isanthes, *frumos și desfrînat peste măsură*, iar Ailianos, care culege tot felul de detalii din opere ale predecesorilor, relatează ca pe o probă de libertinaj faptul că, la ospetele tracilor, aceștia închinau în cinstea oricărei femei (și nu doar în cinstea propriei soții sau mai ales concubine, cum se admitea în Grecia)². Așa cum spuneam însă la începutul acestei investigații, poienile și pădurile de la hotarul de nord al Greciei simbolizau excesul de Eros cu mult înainte ca etnograful școlii aristotelice să explice, ca Heracleides, statutul marital al femeilor și regulile poligamiei la traci.

Relația dintre aceste notații cu caracter antropologic și legendele despre Orfeu sau Tereus e departe de a fi univocă: nu cred că putem afirma pur și simplu că, știind că tracii practicau poligamia, miturile grecești au atribuit ținuturilor septentrionale lipsa de măsură în relațiile sexuale, dacă n-ar fi decît pentru că poligamia ar putea fi, la limită, un argument al excesului heterosexual, în vreme ce miturile vorbesc despre o încărcătură excesivă de Eros în egală măsură hetero- și homosexuală, făcînd chiar din Tracia locul de origine al pederastiei, ceea ce nu mai are cum să fie redus la „sîmburele de adevăr” etnografic despre cele 12 soții ale geților lui Menandru.

Un fragment din *Istoriile* lui Arrian, citat de Eustathius în comentariile la *Periegeza* lui Dionysios, poate fi interpretat ca un termen mediu între legendă și observarea antropologică a popoarelor negrecești. Atunci cînd poemul Periegetului ajunge să-i amintească pe moesi și pe traci³, Eustathius comentează versul respectiv rezumînd informații din *Istoriile* pierdute ale lui Arrian, nu doar despre diferitele neamuri ale tracilor, ci și despre nimfa-vrăjitoare Thraïke, *pricepută la vrăji și descîntece*, și apoi notează: *tot el (Arrianos) spune că la traci era obiceiul să aibă multe femei, așa fel încît de la multe să aibă și mulți copii; și se spune că acest obicei vine de la regele lor Doloncos, care a avut mulți copii de la multe femei.*

-
1. Jeffrey J. Carnes, „The Ends of the Earth: Fathers, Ephebes, and Wild Women in Nemean 4 and 5”, *Arethusa* 29, 1996, pp. 5-55.
 2. Phylarch. *FgrHist* 81 F 20; Aelian. *VH* 3.15.
 3. Dion. Perieget., *GGM* II, p. 119, v. 322.

Faptul că tracii sînt un neam foarte numeros este, de la Herodot încă, un lucru bine știut¹. Doloncos, eponimul tracilor dolonci, pare să fie și eroul fondator al acestei pletore demografice, mai aproape de mulțimile nenumărate de supuși ai Marelui Rege persan decît de excelența greacă, bazată pe o tradiție aristocratică a numerelor mici. Dar Doloncos este o figură la fel de mitologică precum nimfa Thraïke, eponimă a întregului neam tracic. În mod special, despre Doloncos izvoarele mitografice spun că ar fi trăit în vremea lui Cronos, adică tocmai în timpul mitic al absenței unor distincții clare între oameni, fiare și zei: un timp cît se poate de adecvat pentru o sexualitate devălmașă și nereglementată. Societățile-martor ale acestei vîrste de aur ambigue, ce stă sub semnul lui Cronos – zeul care, despărțind violent împreunarea pînă atunci perpetuă dintre Ouranos și Gaia și castrîndu-și părintele, pe Ouranos, fondează prin paricid sexualitatea așa cum este ea cunoscută zeilor, animalelor și muritorilor, de vreme ce Afrodita se naște tocmai din sămînța însîngerată a Cerului primordial; zeul care zămislește copiii legitimi, dar îi devorează de teamă că-i vor lua locul –, societățile barbare contemporane cu primele consemnări ale geografiei mitice grecești prelungesc în „timpul oamenilor” această lume originară, încă informă și lipsită de reguli.

Un fragment datorat lui Nicolaos din Damasc, savantul autor al unui compendiu de etică comparată ce excerptează multe scrieri erudite din secolele anterioare, prezintă de altfel o variantă „anarhică” de poligamie care este foarte aproape de reprezentările antropologiei mitice. Vorbind despre sciți – dar confuzia între sciți și traci e curentă în izvoarele grecești –, el notează, probabil pe urmele lui Ephoros, că *aceștia sînt foarte drepți, dikaiotatoi, avînd în comun și averea, și femeile, așa că îi consideră tați pe toți cei vîrstnici, pe cei mai tineri decît ei – fii, iar pe cei de aceeași generație – frați*². Or, argumentul conform căruia o comunitate e cu atît mai solidară cu cît membrii ei sînt înrudiți mai îndeaproape are un context imediat în raport cu scrierile lui Ephoros: acela al comunității de bunuri și de femei din *Republica* lui Platon. Acesta explică în amănunțime în ce mod comunitatea realizată prin disjuncția dintre căsătorie ca ficțiune sacră și reproducere, mai aproape de regulile de împerechere ale animalelor de rasă, reprezintă o premisă pentru dreptate, *dikaiosune*, și pentru solidaritatea civică³. Această uluitoare răsturnare de perspective, care propunea recuperarea devălmașiei originare și a „vîrstei lui Cronos” în proiectul utopic al cetății perfecte, contribuie în mod decisiv la elaborarea, în generațiile imediat următoare de moraliști și antropologi, a teoriilor despre superioritatea simplității fruste a grecilor de odinioară și a barbarilor contemporani, acest cuplu complementar de ficțiuni pe care s-a construit o întreagă literatură în epoca elenistică.

1. Hdt. 5.1.

2. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, *apud* Stob. *Flor.* 3.1.

3. Pl. *Resp.* 457 d.

Pe urmele lui Ephoros și Poseidonios, Strabon invocă de altfel explicit tezele lui Platon din *Republica* drept argument de autoritate în favoarea comunității de femei : *Nu-i de mirare că, din cauza excesului de nedreptate datorat tranzacțiilor din societatea noastră, acesta (referirea e la Homer) i-a numit foarte drepti, dikaiotatoi, și nobili, agauoi¹, pe cei care trăiau în afara oricăror tranzacții și fără bani și care, dimpotrivă, aveau totul în comun, afară de sabia și cupa fiecăruia, și dețineau în comun înainte de toate, conform principiilor lui Platon, femeile și copiii². Pasajul se referă la sciți, dar calificativul de *abioi* era, în interpretarea lui Poseidonios, ca și în contraargumentarea lui Strabon, aplicabil geților și presupusului lor celibat, ceea ce confirmă faptul că, în viziunea greacă, ținuturile de la nord de Dunăre continuau să fie populate de un conglomerat de neamuri barbare între care distincțiile nu aveau valoare absolută.*

Întorcându-ne însă la textul lui Menandru și la informația cuprinsă în pasajul citat de Strabon, putem presupune că sclavul get, personaj al unei comedii pe care nu o putem identifica, cel puțin în stadiul actual al documentației, juca rolul de *raisonneur* comic – pe care sclavii îndeobște încep să-l joace sistematic în Comedia Medie și Nouă – într-o intrigă avînd legătură cu căsătoria protagonistului. Cunoscînd din tradiția ulterioară tiparul obișnuit al intrigilor comice, putem presupune că eroul principal al piesei era un tînăr atenian disperat fiindcă părintele său îi alesese o viitoare soție, în vreme ce el însuși dorea să se căsătorească cu o alta, că își mărturisește nefericirea sclavului-confident și că acesta îl consolează oferindu-i soluția poligamiei ca pe o ieșire acceptabilă dintr-un *qui pro quo* amoros.

Această ipotetică lectură presupune, cum s-a remarcat îndeobște, că publicul atenian nu ar fi avut de ce să fie surprins dacă personajul comic al sclavului era de neam get – adică relativa frecvență a sclavilor de această origine, atestată de destule izvoare antice³. Nu cred totuși că poate fi vorba de o simplă alegere „statistică” – adică Menandru, precum și spectatorii comediei sale ar fi fost într-o asemenea măsură obișnuți ca sclavii să fie geți, încît să atribuie în mod natural personajului sclavului comic o origine getică, tot așa cum, în suita „Chirițelor” lui Alecsandri, slujitoarele acesteia sînt în mod natural țigănci. În lectura mea, strategia acestei alegeri pornește de la supoziția că publicul începe prin a accepta ca pe un fapt banal și lipsit de orice importanță prezența în scenă

1. Sensul exact al termenului *agauoi* a provocat discuții interminabile în filologia antică și modernă, fără să se poată stabili dacă e un nume propriu, eventual un etnonim la fel de imaginar ca și *Galactophagoi*, sau un adjectiv de excelență uitat ; vezi Edelstein-Kidd, *Comm.* ad Poseid. F 277a.
2. Strab. 7.3.7, cf. *ibidem* sau 7.3.8 *fin.*, cum propun unii editori ai textului – o nouă referire la *Republica*, cu privire la rolul nociv al comerțului maritim.
3. Phylarch. *FgrHist* 81 F 20 ; Herondas *Mim.* 5.67 ; Galen. *Peri phusikon dunameon* 2.17.67 (I, p. 618 Kühn).

a unui sclav get, fără însă a acorda o atenție anume acestei origini și concentrându-și interesul asupra peripețiilor protagonistului, pînă în momentul în care sclavul îi propune acestuia soluția comică a poligamiei.

Dacă poligamia geților ar fi fost cuprinsă în definiția-standard a acestui neam – dacă, vreau să spun, apariția pe scenă a unui get ar fi declanșat ca pe un reflex imediat ideea de poligamie – sau dacă, dimpotrivă, publicul ar fi aflat abia din replicile citate de Strabon că geții erau poligami, mecanismul comic al scenei ar fi fost anulat din start. Pentru ca acest mecanism să funcționeze, replica sclavului get trebuie să fi provocat o *anagnorisis* ilariantă, readucînd în memoria spectatorilor un fapt relativ cunoscut, poligamia geților, care nu are a fi explicat și argumentat, dar care nici nu reprezintă o banalitate. Scena citată de Strabon devine comică doar dacă presupunem că spectatorii descoperă, amuzați, că suferințele eroului ar putea avea o soluție alternativă la care nimeni nu se gîndise pînă în acel moment, pentru că regulile sociale generatoare ale dilemei erau considerate ca un dat indiscutabil al situației: tînărul atenian trebuia să aleagă o singură soție pentru că lumea în care trăia el practica monogamia. Proiectate brusc într-un alt sistem de convenții sociale decît cel pe care o intrigă ateniană îl presupunea, provocînd surprinderea spectatorilor prin subita relativizare a normei de conjugalitate greacă – și deci mutînd conflictul pe un alt plan semiotic decît cel pînă atunci presupus de acțiunea dramatică –, încurcăturile protagonistului capătă o soluție, dar aceasta e comică, pentru că e de fapt imposibilă, tocmai fiindcă implică o inacceptabilă ignorare a cadrului social și instituțional al intrigii.

Pentru comparație, să ne amintim de soluția comică pe care o imaginase Aristofan în *Acharnienii*: acolo, Dikaiopolis, care eșuase în efortul de a-și convinge concetățenii să înceteze războiul, adoptă soluția tratatelor de pace separate, încheiate de el ca persoană cu cetățile din Liga Peloponesiacă¹. Termenii constitutivi ai soluției lui Dikaiopolis – tratatul de pace, dorința fierbinte a protagonistului de a scăpa de necazurile războiului – erau cunoscuți publicului și perfect inteligibili, dar nimeni nu imagina reunirea lor într-un tratat individual de pace, posibil exclusiv în imaginația comică. La fel, publicul lui Menandru știa că protagonistul comediei trebuie să aleagă între două căsătorii, una dorită de el și cealaltă impusă de familie; știa că în afara Greciei există neamuri, printre care și geții, care practică poligamia, dar descoperirea cu un hohot de rîs ipoteza reunirii acestor două realități, imposibil de imaginat în afara registrului comic. În acest punct, alegerea anume a unui get ca sclav-*raisonneur* al comediei își dezvăluie sensul: sclavul trebuia să provină dintr-o civilizație non-greacă ce furniza frecvent sclavi pe piața ateniană, dar care practica la fel de des poligamia: în această categorie specifică, cea mai verosimilă alegere era aceea a unui sclav get.

1. Ar. *Ach.* 130-134.

Galenus¹ îl citează fără alte precizări tot pe Menandru ca martor al excepționalei șiretenii a sclavilor geți, ce par a fi precursorii lui Truffaldino din *Commedia del'Arte*. O anume frecvență a numelor comice de sclavi indicând această proveniență e amintită de Strabon², dar alte personaje sau împrejurări precis atribuite geților nu mai apar în comedii. Dimpotrivă, acestea apar destul de des în ceea ce-i privește pe traci. Cum am văzut mai sus, opulența barbară a ospetelor oferite de regii Traciei era o temă relativ frecventă: Aristofan o introduce în țesătura comică a pieselor sale, iar Anaxandrides evocă nunta de la curtea regelui Cotys ca pe un exemplu de exces lipsit de rafinement³. Excesul culinar și sympotic nu este însă, cum scriam și mai sus, o particularitate specifică ținutului tragic, ci face parte din stereotipurile comice care marchează în general figura Străinului barbar.

Mai precis circumscrise la raporturile Atenei cu lumea tracă par a fi în schimb acuzațiile-standard referitoare la o origine tracă ascunsă adresate diferitelor personaje politice ateniene la care textul comediilor face aluzie. Mai ales după ce legile din 451-450 cu privire la cetățenia ateniană excluseseră dintre cetățenii cu drepturi depline pe cei ai căror părinți nu erau ateniени născuți într-o familie ateniană, revelînd, probabil, originea mixtă a multora, acest tip de acuzație se întîlnește tot mai des, atribuind, pe drept sau nu, o origine tracă mamelor, uneori chiar taților unor poeți concurenți – în mai multe comedii, inclusiv în *Păsările* lui Aristofan, Akestor e numit *sakas*, din neamul sacilor, considerați fie sciți, fie traci⁴ – sau unor politicieni de vază, ca Hyperbolos, Meles sau Cleophon. Despre Hyperbolos – a cărui origine barbară era denunțată adesea de poeții comici, jucînd un rol central în cel puțin două comedii, *Phrateres* a lui Leukon și *Artopolides* a lui Hermippos – se spunea de fapt că ar fi fost lidian sau frigian⁵,

-
1. Galen. *loc. cit.*
 2. Strab. 7.3.4 – vezi acum întreaga chestiune analizată, cu surse complete și bibliografia problemei, la Dan Dana, „Étude sur les porteurs du nom *Getas*”, *StCl* 2001-2003 (sub tipar).
 3. Anaxandrides F 41 Kock.
 4. Ar. *Au.* 31, cu *scholion*-ul care citează un vers din comedia lui Callias, *Pedetai*, ironizîndu-și competitorul ca pe unul *pe care îl urăsc corurile* (Callias F 13 Kock), în vreme ce Eupolis, în comedia *Colakes* (F 159 Kock), pretinde că ar fi fost dat afară de la un banchet pentru că spunea glume prea agresive; Teopomp îl consideră mysian (F 60 Kock), în vreme ce autorii compulsați de Photios îi socoteau sciți pe saci, dar adevăratul sens al acestor ironii colegiale este cel din fragmentul lui Metagenes, F 13 Kock, care se plînge că la Atena nu ești recunoscut drept cetățean decît dacă ești *un sac mysian*; ca și în *Păsările* lui Aristofan sau în *Broaștele*, v. 727-733, ținta ultimă a acestor glume este decăderea standardelor cetății, care a ajuns să se bizuie mai mult pe barbari decît pe ateniени autentici. – Vezi și Timothy Long, *Barbarians in Greek Comedy*, Chicago, 1986, pp. 112-117.
 5. Plato Com. F 170 Kock, *cf.* F 166 Kock; Polyzelos F 5 Kock.

dar un fragment de discurs al lui Andokides pretinde că tatăl lui Hyperbolos lucra în mină și era tatuat¹, ceea ce sugerează mai degrabă o origine tracică. Oricum, cea mai frecventă acuzație contra lui Cleophon este aceea că mama lui era de neam trac și chiar îi vorbea în limba ei barbară², iar din versurile lui Eupolis și Archippos rezultă că această acuzație devenise un stereotip al invectivelor îndreptate împotriva politicienilor³. În fiecare caz în parte, ne putem îndoi de veracitatea acestor acuze, dar este evident că frecvența căsătoriilor cu femei trace în practica ateniană era singura în măsură să le facă verosimile.

În ce măsură tema poligamiei va fi fost și ea evocată, fie în texte comice anterioare lui Menandru, fie chiar cu prilejul unor căsătorii reale continuând, în plină epocă clasică, practica aristocratică a alianțelor matrimoniale cu prinții Traciei, e greu de afirmat cu certitudine în absența unor mărturii literare. Oricum, personajul sclavului get din comedia lui Menandru atestă faptul că acest tip de căsătorie rămânea exotic pentru publicul atenian, care știa că și perșii, și regii macedoneni practicau căsătoriile dinastice poligamice, dar se îndoiau și de legitimitatea, și de moralitatea acestor uzanțe matrimoniale.

De la geții *athanatizantes* la geții poligami, divergența de definiție sintetică a acestei populații din nordul Traciei denotă invariabil o familiaritate limitată și o cunoaștere oarecum intermitentă a geților de către atenieni, precum și de către greci îndeobște. Cei ce știu exact la cine anume se referă etnonimul *Getai* sînt învățații – logografii sau Herodot, Hellenicos sau Poseidonios mai târziu –, dar nici pentru ei această precisă determinare etno-culturală nu e întotdeauna interesantă. Omul obișnuit, spectatorul lui Sofocle sau al lui Menandru, care învățase la școală scrisul și cititul, nu geografia sau istoria universală (obiecte inexistente pînă târziu chiar în imaginarul savant al Antichității), știa imediat, chiar dacă cu totul generic, cine sînt perșii, sciții sau tracii, dar avea nevoie, de fiecare dată cînd geții erau pomeniți *expressis uerbis* de un autor sau altul, de o reactivare a memoriei sale pasive. În cel mai bun caz, el redescoperea, de fiecare dată cînd auzea acest etnonim, o cunoaștere vagă și remanentă despre un neam cu moravuri oarecum aparte, ca toate popoarele de la marginea lumii cunoscute. Aceste grade foarte diferite de cunoaștere persistă și azi în opinia comună: un spectator obișnuit al emisiunilor informative de televiziune știe despre cine e vorba cînd aude etnonimele *britanic* sau *georgian* – dar dacă i se spune ceva, să zicem, despre *velși* sau despre *inguzeși*, are nevoie de o reactivare a memoriei sale pasive, sau chiar de o informație pentru el nouă și specifică, pentru a putea situa și identifica o civilizație despre care a auzit poate o singură dată, incidental. De aici și stereotipurile sintetice, care funcționează ca declanșator al procesului sumar de

1. Andokid. fr. 5 Blass-Fuhr.

2. Ar. *Ran.* 681, cf. Plato Com. F 60 Kock.

3. Eupolis F. 243 Kock; Archippos F 27 Kock.

reactivare așa cum „Dracula” trezește pentru spectatorul american de rînd o vagă imagine a ținutului din preajma munților Carpați.

Nu cred că e de prisos această comparație contemporană, cîtă vreme există o tentație implicită în cele mai multe lecturi ale izvoarelor antice de a presupune, fără vreo reflecție prealabilă, că toate informațiile istorice sau antropologice cuprinse în aceste texte sînt de același nivel. Erudiții care se adresează altor erudiți nu reprezintă regula generală, și poezii comici sau autorii de compendii nu stăruie asupra adevărului exact, pe care poate și ei îl ignoră, preferînd fie locurile comune, fie întîmplările sau obiceiurile cu totul exotice. Cazul geților e departe de a fi singular: familiaritatea grecilor cu perșii, frecvența cu care paradigma egipteană sau chiar scitică – în sensul foarte larg al cuvîntului – sînt evocate, măcar de la Herodot încolo, face ca textele referitoare la aceste neamuri non-grecești să presupună un nivel cu totul diferit de cunoaștere comună decît acela de la care pornește un autor care vrea să transmită ceva despre neamuri mai puțin cunoscute, rar pomenite de precursori și deci mai exotice, cum ar fi geții, sarmații sau isседonii. Pentru a evalua corect informația pe care textele o transmit, evitînd extrapolările și excesele, trebuie să evaluăm înainte de toate natura și audiența fiecărui text care ne transmite informația respectivă.

Se cuvine de altfel să remarcăm faptul că, pînă și în cunoașterea savantă, statutul geților, asemenea celui al altor actori secundari ai evenimentelor istorice văzute din persepectiva greacă, nu este lipsit de incertitudini. Așa cum am mai observat, precizia cu care Herodot îi identifică pe geți ca pe o ramură a multelor neamuri tracice nu se mai întîlnește nici măcar în textul, altminteri remarcabil ca acribie, al *Geografiei* lui Strabon. Situați între două popoare și între două arii de civilizație cu care grecii îndeobște erau mai familiari – aria tracică din cauza vecinătății și frecvenței contactelor, aria scitică, dimpotrivă, din cauza excentricității ei paradigmatică –, geții sînt atribuiți cînd uneia, cînd celeilalte, uneori chiar în același text, cum se întîmplă în pasajele din cartea a 7-a a *Geografiei* la care m-am referit. Strabon are sub ochi textul lui Poseidonios despre *abioi*, pe care savantul său precursor îi identifică cu geții, și principalul lui argument împotriva teoriei lui Poseidonios, textul lui Menandru, acceptă implicit această identitate – dar cînd argumentează în sprijinul propriei descifrări a sensului termenului *abioi*, argumentele lui vin fără excepție din tradiția despre sciții nomazi, fără ca aceasta să-i neliniștească în vreun fel nici pe Strabon însuși, nici pe cei mai mulți dintre comentatorii care îi utilizează textul.

Dimpotrivă, Strabon chiar teoretizează în treacăt această confuzie, scriind că tracii s-au amestecat cu neamurile (*ethne*) de sciți și sarmați (și cu bastarnii) mai ales la nord de Dunăre, în vreme ce la sud de fluviu el remarcă mai cu seamă o prezență celtică¹. Nu încapе îndoială că această remarcă reflectă într-o măsură

1. Strab. 7.3.2.

realitatea istorică a deplasărilor de populații variate ca origine în spațiul istro-pontic, doar că afilierea implicită a geților la aria de civilizație nord-pontică precedă cu mult aceste evenimente istorice, urcând pînă la textul lui Platon din *Charmides*, care evocă laolaltă pe Zalmoxis – calificat mereu drept trac, niciodată get – și pe Abaris Hyperboreul. Pînă și eroul emblematic al acestei lumi de margine, care este, de la Herodot înainte, Zalmoxis, este identificat aproape aleatoriu ca get, trac sau scit. În plină epocă imperială, chiar și după ce ținuturile locuite de geți fuseseră incluse în teritoriul provinciilor romane, această confuzie continuă fără ca vreo contradicție să fie relevată, și Lucian, de pildă, se referă la spațiul getic cînd identificîndu-l ca atare, cînd integrîndu-l în aria scitică, după cum își organizează propriul discurs¹.

Pe de altă parte, tot Poseidonios, urmat de Strabon, în discuția despre mysienii și moesii integrați ariei tracice, refuză implicit să distingă între geți și traci, așa cum făcea Herodot. Observăm încă din analiza poveștii ionienilor despre Salmoxis identificarea generică a acestuia ca trac, așa cum se întîmplă și la Platon, și la mulți dintre autorii posteriori. În schimb, sursa utilizată de Pomponius Mela pentru antichitățile getice atribuie cu precădere acestora uzanțe pe care alți autori le relatau cu privire la traci în general sau la diferite ramuri ale neamului tragic, altele decît geții.

Concluzia pe care o impun fluctuațiile acestor determinări este aceea că identitatea specifică a geților în ansamblul populațiilor de neam tragic, fără a fi necunoscută, nu era considerată decît rareori importantă, și mai ales nu reprezenta decît rareori o informație, fiind mai cu seamă un mod de a vorbi despre Celălalt. Cu cît voiau să accentueze mai mult alteritatea obiceiurilor getice, străine de cele ale grecilor – fie pentru a o recuza, fie, dimpotrivă, pentru a o înzestra cu virtuți exemplare –, cu atît autorii antici îi făceau să alunece pe aceștia mai aproape de scitii nomazi, paradigmă a alterității.

Pe lîngă această perpetuă deplasare între vecinătatea familiară și distanța exotică, polaritatea particularităților de civilizație atribuite geților în textele antice, care fac să coexiste în aceste ținuturi de margine abstenența și excesul, poligamia și celibatul, vegetarianismul și sacrificiile umane, reorganizează atît de drastic posibila informație de pornire, încît e aproape imposibil pentru exegeza modernă să regăsească eventualele date reale ce s-ar ascunde îndărătul acestei viziuni. Într-o măsură, chiar și textul lui Menandru despre poligamia precis atribuită geților ar putea deriva din această colecție de stereotipuri opuse și complementare, și doar ipotetica reconstituire a producerii efectelor comice în scena citată de Strabon ne sugerează o mai mare veridicitate informativă a pasajului, și aceasta cu totul relativă: e poate imprudent să conchidem că Menandru atestă practica poligamiei la geți și e mai corect să ne rezumăm la a afirma că textul comic citat

1. Vezi *infra*, pp. 365-369.

în *Geografia* eruditului din Amaseia atestă faptul că atenienii din vremea lui Menandru credeau că geții ar fi practicat poligamia.

Trebuie însă să adaug imediat că, măcar în această formă prudentă, tema poligamiei getice merită mai multă atenție în reconstituirea – atât de des extrem de imprudentă în alte privințe – pe care o propun autorii contemporani: dacă recuzăm orice precauție metodologică atunci când e vorba de presupuse însușiri nobile ale geților, ca asceza, vegetarianismul sau credința în nemurire, și devenim brusc suspicioși când e vorba de poligamie, facem exact ceea ce făcea și Pârvan când atribuia geților puritatea absolută a moravurilor, iar tracilor – decadența. Antropologia getică trebuie să iasă o dată pentru totdeauna din sfera mitologiilor identitare și să reintegreze, atât cât ne-o permit sursele antice, domeniul analizei științifice căruia îi aparține de drept.

În căutarea autorului pierdut

1. Poseidonios despre moesi

Spre deosebire de alți autori consacrați, a căror operă este încă accesibilă astăzi, ca Herodot sau Strabon, Poseidonios nu e în genere luat în considerare în dimensiunile sale reale de istoriografia românească referitoare la civilizația getică – iar când este menționat (ceea ce e departe de a reprezenta o regulă), el apare mai degrabă în note, ca una din sursele lui Strabon. Or, Poseidonios nu este un lexicograf sau un erudit cvasianonim, ci unul dintre cei mai importanți filozofi, moralisti și istorici ai epocii elenistico-romane, autor al unei imense opere, ce-i drept pierdută, ceea ce ar putea explica și faptul că adeseori este ignorată în dimensiunea și importanța ei de cercetătorii mai puțin familiari cu studiile clasice ; o operă care a exercitat însă o influență majoră asupra a generații succesive de istorici, savanți și filozofi ai lumii greco-romane¹.

1. Primul filolog modern care a încercat reconstituirea operei lui Poseidonios la dimensiunile și importanța ei este Karl Reinhardt, în monografia *Poseidonios*, München, 1921 ; vezi și *idem*, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München, 1926, și *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, Heidelberg, 1928, sintetizate în masivul articol din *RE* 22.1 s.v. *Poseidonios* (1953), republicat corr. Stuttgart, 1954, col. 558-826. În afara edițiilor comentate de fragmente ale lui Willy Theiler, *Poseidonios*, Berlin, 1981, și L. Edelstein și I.G. Kidd, *Posidonius*, I. *The Fragments*, II. *The Commentary*, Cambridge, Mass., New York, New Rochelle, Sydney, 1988-1989, vezi A.D. Nock, „Posidonius”, *JRS* 49, 1959, pp. 1-15 ; Marie Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris, 1964 ; Kurt von Fritz, „Poseidonios als Historiker”, în *Historiographia antiqua, Commentationes lovanienses in honorem W. Perelmans septuagenarii editae*, Louvain, 1977 ; I.G. Kidd, „Poseidonios as Philosopher-Historian”, în Jonathan Barnes, Miriam Griffin, *Philosophia Togata*, Oxford, 1988.

La o primă abordare, Poseidonios este autorul cu care polemizează Strabon în legătură cu sensul termenului *abioi* și de la care provin și alte câteva date despre moesi și unele grupuri de „specialiști ai sacralului”, citate de Strabon în același context. Până și în acest sens limitativ, e necesar să verificăm, printr-o investigație atentă a ansamblului operei lui Poseidonios și a rostului pe care amănuntele cu privire la geți le-ar fi putut avea în economia acesteia, datele citate de autorul *Geografiei*. Procedînd la această verificare, am ajuns la convingerea, schițată încă din studii anterioare¹, că, în afara pasajului despre *ktistai*, opera lui Poseidonios conținea și alte referiri la geți și că acestea au fost preluate de Strabon și de alți autori posteriori, chiar dacă numele filozofului din Apameea nu este de fiecare dată menționat în mod explicit.

Este evident pentru oricine are o minimă experiență de *Quellenforschung* că identificarea unei surse pierdute într-un text posterior este simplă și certă doar atunci cînd acesta din urmă citează autorul și, eventual, chiar opera anume din care și-a cules informația. Cîtă vreme Strabon scrie că Poseidonios se referă la asceții geți numiți *ktistai*, nu încapă nici o îndoială că pasajul în cauză din *Geografia* este un citat mai mult sau mai puțin exact dintr-o operă a lui Poseidonios, exegeza fiind datoare, în acest caz, numai să încerce să identifice mai precis opera, contextul și eventual sursa lui Poseidonios însuși. Dimpotrivă, cînd se formulează ipoteze cu privire la o origine similară a altor amănunte, fapte sau considerații din același context strabonian, unde însă Poseidonios nu e citat nominal, aceste ipoteze rămîn în zona posibilului și devin cu atît mai probabile cu cît se acumulează mai multe argumente circumstanțiale și conjecturi ținînd de natura și caracteristicile generale ale operei lui Poseidonios, de gradul de interes față de aria nord-tracică pe care i-l putem presupune, de cronologia redactării scrierilor acestui autor. Oricît de laborios, adesea pedant și nu o dată obositor pentru cei nedeprinși cu arcele filologiei poate părea un atare demers, el trebuie să fie asumat cu toate riscurile. Este ceea ce îmi propun să fac în capitolul de față, solicitînd îngăduința și răbdarea cititorului.

Într-o accepție minimală, așadar, Poseidonios este autorul care vorbește pentru prima oară, pe cît putem ști azi, despre anumite categorii de specialiști ai sacralului la geți². Strabon îl citează direct, polemizînd cu el, atunci cînd explică termenul homeric *abioi*, pe care Poseidonios îl înțelege ca referire la categoria numită *ktistai*, care practică celibatul din rațiuni religioase, dar Strabon se opune acestei interpretări citînd textul lui Menandru despre poligamia la geți. În același context, el citează și epitetul *theosebeis*, *cei care venerază divinitatea, pioșii, cucernicii*, căruia i-l adaugă pe cel mai puțin inteligibil de *kapnobatai*, *cei care merg prin*

1. Zoe Petre, „A propos des sources de Jordanès”, în Lucian Boia (ed.), *Études d'historiographie*, București, 1985, pp. 39-51.

2. Theiler, F 135 = Edelstein-Kidd, fr. 277a, *apud* Strab. 7.3.2-4 și 7.

fum. Pe cât putem afirma acum, Poseidonios atribuia aceste dovezi de pietate moesilor, însă, din logica argumentării lui Strabon, e neîndoios faptul că acesta este numele poseidonian pentru geți. Dion din Prusa, a cărui operă și concepție va fi profund marcată, cum vom vedea, de viziunea stoică asupra istoriei elaborată de Poseidonios, menționează ca pe un lucru bine știut că numele homeric de Mysieni îi desemnează în vremea lui pe geți: *se întâmplă* – scrie el în Discursul Olimpic – *că am făcut de curînd o lungă călătorie dinspre Istru și dinspre țara geților, cum e numele de azi al acestui neam, sau, cum le spune Homer, a Mysienilor*¹.

Primii editori ai fragmentelor din opera lui Poseidonios îi atribuiau acestuia și paragraful strabonian referitor la Zalmoxis², pînă la fraza care introduce personajul numit aici *Dekaineus*³. Observația pe care o fac deopotrivă editorii lui Strabon⁴ și Edelstein și Kidd în propria lor ediție a fragmentelor lui Poseidonios⁵, anume că această atribuire trebuie recuzată nu atît pentru că Poseidonios nu e citat direct, cît din cauză că întregul fragment referitor la marii preoți ai geților, de la Zalmoxis la Deceneu, reprezintă un tot unitar, e cît se poate de justificată dacă și numai dacă acceptăm, din rațiuni asupra cărora voi reveni imediat, că informațiile cu privire la Deceneu nu puteau proveni în nici un caz de la Poseidonios. Într-adevăr, specialiștii subscriu în genere la teza lui Jacoby, după care cele 52 de cărți ale *Istoriilor* lui Poseidonios începeau acolo unde se opriese Polibiu, adică în 144, și se opreau o dată cu relatarea evenimentelor din anii 86 sau 85 ai secolului I î.Hr.⁶, și consideră îndeobște că doar *Istoriile* ar putea fi luate drept sursa lui Strabon pentru evenimentele relatate în cartea a 7-a a *Geografiei*. De aici ar decurge și concluzia că nici un eveniment posterior anilor

1. Dion. *Or.* 12.16.

2. Theiler, F 45 = Strab. 7.3.4-5.

3. Într-un foarte recent articol, Dan Dana („Les Daces dans les ostraca du désert Oriental de l'Égypte. Morphologie des noms daces”, *ZPE* 143, 2003, pp. 166-186) dovedește că numele autentic al sacerdotului este *Dekinaiis* sau *Dikinaiis*, mai apropiat de varianta mss. a cărții a 16-a a *Geografiei* lui Strabon (16.2.39), *Dekuneos F Dekineuos Cmowxz, Dekinaios Dhi*; în *Geticele* lui Iordanes (40, cf. 71), numele personajului este *Dicineus*. – *Dekinaiis* este un nume comun, cf. *Dikhnais Diourpou*, SEG XXXII, 715 = *IGB V* 5281; *Decineus*, *Ann.Ep.* 1951, 144; *L. Trebius Dicinai*, *Ann.Ep.* 1983, 211 etc., citate de Dan Dana, „Les Daces dans les ostraca...”, cit., și *idem*, „Dekinaiis et Avizina. Précisions onomastiques sur deux noms historiques des daces”, *Buletin CICS* 2003 (sub tipar). – Păstrez aici varianta familiară cititorului român, *Deceneu*, pentru a nu complica în exces lectura.

4. Raoul Baladié, în Strabon, *Géographie*, text stabilit și tradus de François Lasserre și Raoul Baladié, Coll. des Universités de France, vol. IV (cartea a VII-a), Paris, 1987, *ad loc.*

5. Edelstein-Kidd, *Posidonius, Comm.* (II, 2), p. 947.

6. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 116-117; ed. Ruschenbusch, „Der Endpunkt des Historien des Poseidonios”, *Hermes* 121, 1, 1993, pp. 70-76.

86-85 menționat de Strabon nu poate proveni de la Poseidonios –, adică, în cazul nostru, nu doar mențiunea despre campania getică plănuită de Caesar, precum și cea despre transferul de populație din vremea lui Aelius Catus, informații evident contemporane cu Strabon, nu cu Poseidonios, dar și cele două relatări referitoare la Burebista și Deceneu, posterioare războiului mitridatic.

În consecință, editorii recenți citesc ca pe un bloc unitar narațiunea despre Zalmoxis, Burebista și Deceneu și consideră că întregul pasaj se datorează fie exclusiv lui Strabon, din informații culese de la contemporani, fie mai degrabă altei surse, mai recentă decât scrierile lui Poseidonios, poate traducerii grecești a *Istoriilor* lui Asinius Pollio¹ sau *Istoriei* lui Timagenes, autor grec trăind la Roma în vremea triumvirilor. Principala dificultate care se opune acestei atribuirii decurge din caracterul *Comentariilor* lui Asinius Pollio, mai degrabă interesat de politică și de campaniile militare decât de credințele neamurilor barbare, cercetate în schimb cu mare atenție de Poseidonios în opera sa. Cît despre Timagenes, celălalt candidat la paternitatea pasajelor straboniene despre Zalmoxis și Deceneu, probabilitatea ca acest contemporan al lui Caesar, renumit nu numai pentru malignitatea, ci și pentru erudiția sa, și interesat în general de neamurile barbare², să fi narat istoria marilor preoți ai geților e ceva mai mare. Totuși, așa cum s-a demonstrat foarte pertinent, opera lui Timagenes proclama superioritatea absolută a grecilor față de toate neamurile barbare, inclusiv romanii³, ceea ce nu consună cu modul de prezentare a pietății getice în textul lui Strabon.

Or, dacă este evident că tot ce ține de sfârșitul războaielor civile și de epoca lui Augustus nu are cum proveni de la Poseidonios, care moare probabil în 51 î.Hr., nu există o imposibilitate formală ca unele informații privindu-l pe Burebista și începuturile remarcabilei sale ascensiuni (a căror cronologie este ea însăși destul de disputată) să fi fost consemnate totuși de Poseidonios, fie în una dintre numeroasele digresiuni ale *Istoriilor* – modalitate în așa măsură caracteristică acestui autor, încît s-a putut scrie că digresiunile sînt, pentru Poseidonios, la fel de tipice cum sînt discursurile pentru Tucidide⁴ –, fie în altă operă. Poate în *Peri Okeanou*⁵ sau în *Historia peri Pompeiou*, ambele citate explicit de Strabon în

1. Baladié, *Notice*, p. 21.

2. Timagenes, *FgrHist* 88, T 7 = Amm. Marc. 15.9.2, *Timagenes. haec qua diu sunt ignorata, collegit ex multiplicibus libris, Timagenes a cules din nenumărate cărți informații pînă atunci ignorate*.

3. Marta Sordi, „Ellenocentrismo e filobarbarismo nell'exkursus gallico di Timagene. Un esempio di etnologia antica”, în *eadem, Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'Antichità*, Milano, 1979, pp. 34-53.

4. Despre frecvența digresiunilor la Poseidonios, vezi Reimar Müller, „Zum Verhältniss von narrativen und strukturellen Elementen in der antiken Geschichtsschreibung”, *SSStor.* 10, 1986, pp. 25-35; Jürgen Malitz, *Die Historien des Poseidonios*, München, 1983, pp. 67-69.

5. Vezi Theiler, *Komm. ad F* 45, pp. 57-58.

*Geografia*¹. Conținutul și limitele operei dedicate lui Pompei sînt însă la rîndul lor foarte disputate². Oricum ar sta lucrurile, știm cu precizie că această biografie apologetică începea o dată cu intrarea lui Pompei în viața publică, în vremea dictaturii lui Sulla, și mergea pînă la sfîrșitul războaielor mitridatice, în 63 sau 62, cîtă vreme în iunie 60, Cicero – care încercase fără succes să obțină de la Poseidonios un elogiu similar despre faimosul său consulat – îi scria frustrat de eșec lui Ti. Pomponius Atticus pomenind biografia închinată lui Pompei, ceea ce dovedește că opera era deja în circulație la acea dată. Nu e prea clar, așadar, nici ce putea ști Poseidonios despre Burebista în anii 60 și nici, mai cu seamă, cum s-ar fi integrat o narațiune despre Deceneu și Burebista într-o apologie a lui Pompei. În schimb, *Tratatul despre Ocean* ar putea fi o sursă a informațiilor despre geți, cîtă vreme Jacoby, reluat de Reinhardt, consideră că toate pasajele straboniene referitoare la neamurile arhaice provin din *Peri Okeanou*.

Un argument ce nu pare să fi fost luat în seamă de exegeții recentii ai operei lui Poseidonios este acela al corespondențelor dintre *Geografie* și operele ulterioare acesteia, cu deosebire ceea ce se mai poate reconstitui din *Geticele* lui Dion din Prusa. Cîtă vreme știm cu pertință că *Geografia* lui Strabon nu circulă în posteritatea ei imediată, fiind redescoperită relativ tîrziu de erudiții de la Constantinopole, e clar că *loci similes* dintre opera geografică a lui Strabon și citatele clar atribuite de Iordanes lui Dion – cu precădere referindu-se la Deceneu și la reformele pe care Dion i le pune în seamă – provin din utilizarea unei surse comune, care are toate șansele să fie o operă a lui Poseidonios (sau un rezumat de școală, destul de fidel, al acesteia).

Oricum, Strabon nu rezumă mecanic și exclusiv *Istoriile* lui Poseidonios, ci – așa cum exegeza modernă e tot mai înclinată să considere – folosește o diversitate de surse, mergînd de la Hecataios la autori aproape contemporani, dar este profund influențat de viziunea de ansamblu asupra istoriei civilizațiilor pe care opera istorică a lui Poseidonios o dezvoltase, și de aceea se referă aproape constant la această operă. Pe de altă parte, Strabon însuși publicase, înaintea *Geografiei*, o operă istorică importantă, pentru care avea toate șansele să utilizeze și alte surse de informație decît cele direct citate în *Geografie*, așa că nu putem exclude cu totul ipoteza că Strabon a găsit informațiile despre Deceneu și Burebista în altă operă dintre cele 26 de tratate atribuite longevivului și prolificului stoic, cum ar fi, de pildă, pe lîngă cele două menționate deja, scrierea despre *Zei și*

1. Strab. 11.1.6; 2.2.1-3.8; Jacoby, *FgrHist* 87, F 105, citat de Reinhardt, *RE* s.v. *Poseidonios*, col. 680-681.

2. Reconstituirea generoasă propusă de Reinhardt, *RE* s.v. *Poseidonios*, col. 638-640, a suscitat scepticismul lui Jacoby, „Poseidonios”, *FgrHist*. 87, *Komm.*, p. 157, Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 71-73; Theiler, *Poseidonios* II, *op. cit.*, pp. 59-61.

daimones sau tratatul *Peri psuches*, ambele teme putînd suscita referiri la tradiția anterioară despre geți.

A doua piedică, socotită importantă, în calea ipotezei potrivit căreia întregul *excursus* despre marii preoți ai geților ar proveni de la Poseidonios este aceea că Strabon introduce pasajul cu sintagma *legetai gar, se spune*, ceea ce ar distona cu frecvența citare nominală a lui Poseidonios în pasajele imediat anterioare. Totuși, aceeași expresie, *legetai gar*, este folosită pentru pură variație stilistică de către Strabon pentru a relata unele informații despre cimbri care provin precis de la Poseidonios¹. Deci nu cred că trebuie să absolutizăm această deosebire, mai ales că nu avem de-a face cu o construcție în contrast, *Poseidonios spune / alții spun*, ci, dimpotrivă, cu un context imediat în care sînt evocate considerațiile lui Poseidonios cu privire la religiozitatea geților. Iată ce scrie Strabon: *Din spusele lui Poseidonios însuși, ca și din alte cercetări, nu ne putem îndoi de faptul că acest neam (al geților) arată o asemenea rîvnă față de cele sacre încît, din pietate, se abțin de la (a mîncă) cele însuflețite. Căci se spune (legetai gar) că un get pe nume Zalmoxis...* Este destul de evident că Strabon parafrazează aici un text al lui Poseidonios care se referea el însuși la o tradiție anterioară propriei opere.

Secvența pare să demonstreze mai degrabă că Theiler are dreptate să-i atribuie lui Poseidonios pasajul despre Zalmoxis, dar că, așa cum s-a observat, el greșește oprindu-se în mijlocul unei narațiuni coerente ce merge pînă la finele capitolului, cuprinzînd deci și rezumatul episodului privitor la Deceneu și Burebista. Ipoteza mea este aceea că, ținînd seama de toate aceste considerente, nu avem de ce exclude *de plano* ideea că întregul pasaj strabonian despre religiozitatea geților și despre rolul marilor preoți în istoria acestui neam provine de la Poseidonios, tot așa cum, pe lîngă fragmentele despre celți pe care Strabon sau alți autori le reproduc numindu-l în mod explicit pe Poseidonios, numeroase alte informații și anecdote, speculații sau ipoteze referitoare la antichitățile celtice se organizează în jurul fragmentelor certe și sînt folosite de cercetătorii contemporani pentru a reconstitui viziunea lui Poseidonios despre Galli².

Obiecțiilor față de excluderea categorică a lui Poseidonios ca sursă pentru întregul *excursus* getic le putem adăuga și cîteva argumente în favoarea acestei ipoteze. Pe de o parte, e vorba de cronologia relativă a evenimentelor așa cum sînt ele relatate de Strabon. Cum am remarcat deja, frazele referitoare la șirul neîntrerupt de mari preoți și la Deceneu ca succesor al lui Zalmoxis *eis hemas, în vremea noastră*, nu pot fi despărțite de pasajul despre personajul fondator al civilizației getice: Zalmoxis era, în trecut, ceea ce Deceneu este în vremea noastră. Aceeași relație dintre cele două personaje va fi reluată și în cartea a 16-a

1. Cf. Strab. 7.2.1-2 = Poseid. fr. 272 Edelstein-Kidd = *FgrHist* 87, F 31.

2. Vezi Poseid. F 67 cu *comm.* Edelstein-Kidd *ad loc.*

a *Geografiei*, cînd Strabon îi pomenește din nou pe cei doi sacerdoți ai geților într-o enumerare de profeți și prezicători barbari cu prerogative regale, *Amphiaraos...*, *Trophonios*, *ca și Orfeu, Mousaios, și la geți Zalmoxis, un pitagoreu, iar în vremea noastră (kath'hemas) Dekaineos, cel care îi prorocește lui Burebista, la Bosporani Achaïkaros...* etc.¹

Prima relatare despre Deceneu – mai degrabă o clausulă a pasajului despre Zalmoxis – este imediat urmată de un paragraf unde Strabon revine la disputa homerică pentru a aduce un argument suplimentar față de cele ale lui Poseidonios, cu care se asociase pentru a acorda credit tradiției epice: e vorba de transferul geților în Moesia sub Aelius Catus, eveniment posterior oricum morții lui Poseidonios, petrecut probabil în vremea domniei lui Augustus² și pe care Strabon îl situează tot *eph'hemon, în vremurile noastre*. Această dublă cronologie – faptul că, vorbind despre Burebista, anterior cu mai bine de o jumătate de veac epocii lui Augustus, dar și despre evenimente strict contemporane cu el, Strabon exprimă în același fel ideea de *contemporaneitate, eveniment contemporan*, scriind, cînd ajunge de la istorii îndepărtate în timp la narațiunea referitoare la regele get, *eis hemas, în vremurile noastre*, și apoi, cu privire la propria sa epocă, repetînd aproape aceeași locuțiune – este un element care, deși relevat în treacăt de comentatori, nu le-a reținut în mod special atenția³. Desigur că am putea înțelege expresia în mod generic, ca trimitînd la vremuri istorice aflate în contrast cu cele ce aparțin mai degrabă miturilor. Doar că exegeții operei lui Poseidonios au observat faptul că sintagmele *eis hemas* sau *kath'hemas* reprezintă, în texte păstrate fără nici un dubiu de la Poseidonios, o marcă semantică mult mai precisă, referitoare anume la lucruri pe care Poseidonios le aflase direct în timpul propriei vieți⁴. Or, în sens strict, *vremurile noastre* nu pot fi deopotrivă vremea ascensiunii lui Burebista, contemporan cu Poseidonios, nu însă și cu Strabon, și vremea lui Augustus, contemporan cu Strabon, dar nu și cu Burebista.

Opinia mea este că, în acest punct disputat al tradiției poseidoniene avem de-a face cu două voci auctoriale distincte: cea a lui Strabon cînd e vorba de Aelius Catus sau cînd scrie *nun, acum*, amintind de expediția lui Augustus, și o alta, a unui predecesor mai aproape de epoca războaielor civile cu care este contemporan Burebista. Această dedublare a modului în care Strabon se referă la evenimente apropiate în timp în pasaje care îl citează direct pe Poseidonios, suscitînd mereu

1. Strab. 16,2.39; vezi și *infra*, p. 244.

2. R. Vulpe, „Les Gètes de la rive du Bas Danube et les Romains”, *Dacia NS* 4, 1960, p. 318.

3. Cf. Theiler *ad F* 45: *nu e clar ce aparține și ce nu textului lui Poseidonios (Komm. p. 58)*.

4. Cf. Athen. 6.109, 275 A; vezi Jacoby, *FgrHist* II C, 156; Reinhardt, *RE* s.v. *Poseidonios*, col. 632.

dubiul comentatorilor, se regăsește și în capitolele lui Strabon despre celți, unde Poseidonios e cu certitudine principala, chiar unica sursă a informațiilor¹.

După cum se știe, Deceneu este un personaj care mai apare, în afară de textul lui Strabon, doar într-un singur izvor, și anume în *Geticele* lui Iordanes². Sursa directă a acestei opere este *Istoria gotică* a lui Cassiodor, la rândul său utilizând masiv *Geticele* lui Dion Chrysostomul, pe care îl citează direct pentru antichitățile getice³. Or, ținând seama de formația filozofică a renumitului orator și de ecourile viziunii lui Poseidonios asupra istoriei universale pe care le putem regăsi în diferite discursuri ale lui Dion, inclusiv în *Borysthenitikos*, varianta publicată ulterior a discursului rostit la Olbia ce amintește de regele Burebista și de campaniile lui în nordul Mării Negre, e plauzibil să considerăm că Poseidonios a fost o sursă importantă a retoricului din Prusa pentru trecutul neamului getic.

În textul lui Iordanes, evenimentele referitoare la Deceneu și Burebista sînt datate *quo tempore Romanorum Sylla potitus est principatum, în vremea cînd Sulla a pus stăpînire pe putere la romani*. Această precizare, care lipsește din textul lui Strabon, ar putea reprezenta „traducerea” sintagmei *eis hemas*, folosită de Poseidonios – și preluată ca atare de către Strabon – în termenii unui sincronism cu evenimentele de la Roma, traducere operată de un autor posterior, care îl folosește pe Poseidonios: *vremurile noastre* pot însemna, din punctul de vedere al lui Poseidonios, care a trăit între cca 130 și 51 î.Hr., perioada dictaturii lui Sulla la Roma, și putem foarte bine presupune că Dion, avînd în față, la mai bine de două secole după Poseidonios, această expresie, simte nevoia să o reformuleze, spre deosebire de Strabon, care o preia ca atare.

Acest argument mai degrabă logic poate fi coroborat și de faptul că textul lui Iordanes/Cassiodor se aseamănă cu cel al lui Strabon printr-un aspect distinctiv major, acela că îi înscrie pe Zalmoxis și pe Deceneu într-o serie continuă de mari preoți, auxiliari ai puterii regale la geți, cu deosebirea că la Iordanes apare și numele unui al treilea sacerdot, Zeutas, ceea ce indică la originea acestei teme o sursă comună, mai completă decît textul preluat de Strabon. Or, avem temeiuri să credem, mai ales din confruntarea cu *Biblioteca* lui Diodor, că Poseidonios preluase de la predecesori – cel dintîi fiind probabil Hecataios din Abdera – tema succesiunii de legislatori ca mod de ordonare cronologică menită să pună de acord istoria dinastică a marilor civilizații orientale, mai ales a Egiptului, cu istoria lumii grecești⁴. Pasajul din *Biblioteca istorică* a lui Diodor despre Zalmoxis – legislator al geților, comparat cu Moise – nomotet al iudeilor, la care m-am

1. Edelstein-Kidd, *Comm.* II, 2, pp. 941, 943.

2. Iord. *Get.* 67, 69-70.

3. Cf. Iord. *Get.* 40.

4. Elie J. Bickerman, „La chaîne de la tradition phariséenne”, *Revue Biblique* 59, 1952, pp. 44-54; Momigliano, *Sagesses barbares...*, *op. cit.*, p. 105; Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, p. 128.

referit într-un capitol anterior, poate de altfel proveni din literatura pitagoreică la Diodor tot prin intermediul lui Poseidonios, care se referea la Iudeea în relație explicită cu campaniile orientale ale lui Pompei și relatea probabil nu numai detaliile despre Marea Moartă pentru care Strabon îl citează direct, ci și elementele legate de istoria și religia iudaică, în mod particular referitoare la Moise, din pasajul care precedă la Strabon acest citat¹.

Întorcându-ne la textul lui Iordanes, trebuie să observăm că ordinea cronologică a seriei de mari preoți ai geților – *nam et Zeutas prius habuerunt eruditum, post etiam Dicineus, tertium Zamolxen*² – este perturbată în asemenea măsură, încît și Mommsen, în ediția *Geticelor* lui Iordanes, ca și von Arnim, în monografia consacrată lui Dion, condamnă pur și simplu acest pasaj³. Am încercat mai demult să argumentez ideea că nu e vorba propriu-zis de coruptele, ci de faptul că Iordanes, care, după propria mărturisire, învățase tîrziu latinește, este un exemplu de aculturație incompletă. El vine dintr-un orizont de cultură orală și decodează greu și confuz stilul prin excelență livresc al operei istorice a lui Cassiodor. În mod special are dificultăți în a înțelege succesiunea reală a evenimentelor consemnate de Cassiodor – a cărui scriitură este extrem de ornată – în ceea ce azi am numi tehnica *flash-back*-ului, comună în scrierile erudite greco-romane, adică revenirea în trecut pentru a explica o situație mai recentă, precum și relația dintre narațiune și discursurile atribuite diferitelor personaje⁴. Reconstrucția unei serii continue de sacerdoți ai geților, începînd, de bună seamă, cu Zalmoxis și ajungînd pînă la Deceneu, dar adăugîndu-i un al treilea nume de mare preot, provine fără nici o îndoială de la Dion și poate urca îndărăt pînă la aceeași sursă pe care și Strabon o folosise în pasajul despre Deceneu. Șansele ca această sursă să fie, ca și în cazul lui Dion din Prusa, opera lui Poseidonios mi se par importante, chiar dacă această atribuire rămîne inevitabil ipotetică.

Așa cum remarca Mommsen, Cassiodor este, fără îndoială, autorul capitolelor 69 și 70 ale *Geticelor* lui Iordanes, care parafrazează – pe lîngă interpolarea despre legile *belagines*, datorată lui Iordanes și surselor lui orale despre goți – un pasaj dintr-o scrisoare păstrată în colecția de corespondență publicată sub titlul *Variae*⁵. Scrisoarea este, ca toate celelalte, scrisă de Cassiodor, dar, asemenea altora, e atribuită lui Theodoric, care i-ar fi adresat consilierului său un elogiu în

1. Poseid. fr. 279 Edelstein-Kidd = Strab. 16.2.42-3, cf. și fr. 278 Edelstein-Kidd = Joseph. C. *Apion*. 2.7.79, cu Kidd, *Comm. ad loc.*

2. Iord. *Get.* 39.

3. Theodor Mommsen, *MGH Auctores Antiqui*, V.1, „Praefatio”, pp. XXXV-XXXVI; Hans von Arnim, „Praefatio”, în *idem, Dionis Chrysostomi Opera* II, Berlin, 1896, p. V.

4. Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit., pp. 43-46.

5. Cassiod. *Var.* 9.24-26; vezi Mommsen, *MGH ad loc.*; Nikolaus Wagner, *Getika. Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte des Goten*, Berlin, 1967; Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit., pp. 42-43.

termeni aproape identici cu cei folosiți de textul lui Iordanes pentru a evoca *admirabila erudiție* a lui Deceneu. Proiecția personajului ideal al consilierului înțelept în trecutul îndepărtat al „națiunii gotice” aparține fără nici un dubiu consilierului regal Cassiodor. Acesta definește, în scrisoarea din *Variae*, idealul unei formații intelectuale complete care va deveni în perioada imediat următoare substanța însăși pentru *trivium* și *quadrivium*, ciclurile formative ale unui erudit pînă tîrziu în posteritatea medievală și renașcentistă¹. Theodoric își exprimă admirația pentru acest parcurs intelectual inițiat de Cassiodor, pe care textul lui Iordanes îl atribuie în termeni aproape identici lui *Dicineus*. Este evident că nici o știre autentică nu ar fi putut atesta existența acestor cicluri de educație literară la curtea lui Burebista și că ele sînt transferate cu bună știință de către Cassiodor în trecutul mitic al goșilor de la curtea lui Theodoric. Substanța informativă a acestui pasaj din *Geticele* lui Iordanes este pertinentă pentru epoca și opera lui Cassiodor, unul dintre fondatorii culturii post-antice în pragul Evului Mediu; ea este nulă, cum observa încă Mommsen, cînd ne referim la geți și la epoca lui Burebista.

Din rațiuni precumpănitor stilistice, cel mai important exeget modern al operei lui Dion Chrysostomul, von Arnim, atribuia operei pierdute a retorului din Prusa toate capitolele despre geți din textul lui Cassiodor-Iordanes în care nu este citată nominal altă sursă, și concluziile lui nu au fost infirmate de vreuna dintre cercetările ulterioare². În discursurile păstrate, Dion citează în mai multe rînduri numele lui Poseidonios, a cărui operă o cunoștea fără puțință de îndoială³. Ipoteza cel mai larg susținută de cercetătorii Porticului Mediu este aceea că teologia solară schițată de Dion în *Discursul boristenitic* este o parafrază a teoriilor lui Poseidonios. Or, în *Discursul olimpic*, pasajul în care Chrysostomul povestește despre călătoria sa la Dunăre în anii de exil începe astfel: *Călătorind eu la Istru și în țara geților, cum e numele de azi al acestui neam, sau, cum spune Homer, a Mysienilor...* Trimiterea la Mysienii homerici este o trimitere evidentă la Poseidonios și la argumentele lui în polemica cu Eratosthenes, pe care Strabon le reia în amănunt, adică, anume, la textul lui Poseidonios utilizat de Strabon în cartea a 7-a a *Geografiei* sale. Un pasaj din *Istoriile* lui Sallustius rezumat de Seruius în *Comentariul la Eneida* – pasaj pe care toți exegeții moderni îl consideră

1. Petre, *ibidem*, pp. 43-44.

2. Von Arnim, „Praefatio”, în *Dionis Chrysostom Opera, op. cit.*, p. V. – Citatul din Vergilius, din capitolul 41, este o interpolare erudită a lui Cassiodor în textul grec al lui Dion. Vergilius se referea la un Marte *Gradus* al geților nu fiindcă ar fi avut informații noi în acest sens, cum s-a presupus cîteodată, ci prin contaminare cu informațiile derivînd din *Istoriile* lui Herodot despre Ares al sciților, pentru a sublinia caracterul războinic al geților.

3. Vezi și Hermann Binder, *Dion Chrysostomos und Poseidonios, Tübingen-Dissertation*, Bonn – Leipzig, 1905; Nock, „Posidonius”, cit.

ca derivînd de la Poseidonios – atestă aceeași echivalență : *Getarum fera gens etiam apud maiores fuit, nam ipsi sunt Moesi, quos Sallustius a Lucullo dicit esse superatos, Neamul sălbatic al geților e cunoscut și de cei din vechime, căci ei sînt aceeași cu moesii, despre care Sallustius spune că au fost biruiți de Lucullus*¹.

Comentatorii lui Poseidonios consideră că acesta a inspirat îndeaproape observațiile lui Strabon despre amestecul de populații în stepa dintre gurile Dunării și nordul Pontului Euxin. Or, *Geticele* lui Iordanes reiau în beneficiul istoriei gotice această temă, scriind că *sălașurile goților au fost mai întîi doar în Sciția, lîngă mlaștina Meotidă, apoi în Mysia, Tracia și Dacia, iar în al treilea rînd din nou la nord de Marea Pontică, în Sciția*². Numele de *Mysia* dat Moesiei este marca semantică a originii poseidoniene a acestei observații, iar triada *Moesia, Tracia și Dacia* indică prelucrarea textului lui Poseidonios de către un autor familiarizat cu numele provinciilor romane, probabil Dion.

Așa cum am afirmat ceva mai sus, tema succesiunii neîntrerupte de mari preoți ai geților, de la Zalmoxis la Deceneu, apropie textul din *Getice* de cel al lui Strabon, față de care însă conține o informație suplimentară, și anume numele unui alt sacerdot, Zeuta, ceea ce mă determină să presupun o sursă comună pentru Strabon și Dion. E posibil ca aprecierea superlativă a înțelepciunii geților *aproape egali cu grecii*, atribuită explicit lui Dion în textul transmis de Iordanes, să-și aibă originea tot la Poseidonios, cîtă vreme argumentul pe care se bazează, cum că geților nu le-au lipsit niciodată învățătorii în ale înțelepciunii, se leagă direct de tema dinastiilor de sacerdoți și legiuitori.

Tot de la Dion care îl utilizează pe Poseidonios trebuie să provină și pasajul din *Geticele* lui Iordanes unde se elogiază faptele strălucite ale unui anumit *egregius Gothorum ductor Sitalcus*, care s-ar fi luptat, ca aliat al atenienilor, cu *Perdiccas, rege al Macedoniei, pe care Alexandru îl lăsase moștenitor legitim cînd a băut la Babilon otrava prin uneltirile unui slujitor de-al lui*³. Este vorba de regele odrid Sitalkes, care a fost efectiv aliat al atenienilor și dușman al regelui *Perdiccas* al Macedoniei, cîndva între 431 și 429, numai că textul lui Iordanes face din acest contemporan al lui Pericle învingătorul macedonenilor imediat după moartea lui Alexandru la Babilon. Diodor, care narează și el faptele lui Sitalkes, le datează corect, în primii ani ai războiului peloponesiac. Textul din *Biblioteca istorică* pare a fi preluat de la un autor familiarizat cu *Istoria* lui Tucidide, descriind în termeni foarte apropiați întinderea și forța regatului odrid și adăugînd că Sitalkes era *dușman al regelui Perdiccas al macedonenilor și voia să-l înlocuiască la tron cu Amyntas al lui Filip*⁴.

1. Sall. *Hist.* 4.18 *apud* Serv. *ad. Aen.* 7.604.

2. Iord. *Get.* 38.

3. Iord. *Get.* 66.

4. Diod. 12.50.3.

În legătură cu același Sitalkes, aliatul atenienilor în primii ani ai războiului peloponesiac, Tucidide relua întocmai termenii prin care Herodot evaluase seminiția tracilor ca fiind cea mai numeroasă după indieni, afirmînd că nu tracii, ci sciții sînt cei mai numeroși și că *nu se află nici în Europa, nici în Asia vreun neam care li s-ar putea împotrivi dacă aceștia ar avea o voință comună. Dar ei nu pot egala alte popoare în ce privește buna chibzuială, euboulia, și solidaritatea, xunesis*¹. Or, Diodor îi atribuie aceluiași Sitalkes, în termeni destul de apropiați celor folosiți de Tucidide pentru a evoca puterea odridă sub domnia acestuia – și mai ales a nepotului și successorului său, Seuthes, care nu apare însă la Diodor –, o remarcabilă *vitejie și putere de solidarizare, andreia kai sunesis*².

Aceste elemente indică, la originea textului din *Biblioteca istorică* a lui Diodor, un autor care îl citise cu atenție pe Tucidide, dar care nu accepta nici distincția – categorică la Tucidide – dintre sciți și traci, nici judecata negativă a lui Herodot cu privire la dezbinarea caracteristică tracilor. În opinia mea, autorul respectiv are toate șansele să fie Poseidonios, și aceasta cu atît mai mult cu cît putem presupune că *Zeuta* din textul lui Iordanes ar fi de fapt Seuthes, regele odrid despre care sursa lui Dion ar fi putut afla amănunte tot de la Tucidide; ipoteza lui Detschew cu privire la acest nume – care este, ca atare, un *hapax* transmis doar de către Iordanes – este că *Zeuta* reprezintă o coruptelă iordaniană pentru *Seuthes*, o identificare cu atît mai ispititoare cu cît, în tradiția despre Abaris, numele tatălui acestuia era tot Seuthes³. Mai clar, presupun că Poseidonios găsisse la Tucidide detalii despre regele Seuthes și un elogiu al acțiunilor acestuia și că, pornind de aici, poate și de la povestea lui Abaris, a reconstituit cel dintîi o serie de legislatori și mari preoți ai geților Zalmoxis-Seuthes-Deceneu. Diodor folosește informațiile provenite de la Poseidonios doar pentru a-l evoca pe regele Sitalkes. Strabon preia însă teza seriei continue de mari preoți geți, dar nu menționează decît doi dintre aceștia, pe Zalmoxis și pe Deceneu, despre care povestește și alte detalii. În fine, Dion reține, în *Geticele* sale, nu numai triada Zalmoxis-Seuthes-Deceneu, ci și ideea că regii odrizi erau de fapt regi ai geților, drept care îi menționează și pe Sitalkes, și pe Seuthes.

Diodor îl situa cronologic corect pe Sitalkes în primii ani ai războiului peloponesiac, dovedind că nu sursa lui – care este, în opinia mea, Poseidonios –, ci o lectură grăbită a elogiumului lui Sitalkes la Poseidonios, întîlnind, ca și în textul derivat din *Biblioteca istorică*, alături de numele regelui trac și cîteva nume macedonene (Filip, Amyntas, Perdikkas), familiare mai ales din istoria lui Alexandru, îl transferă pe Sitalkes în vremea sfîrșitului neașteptat al Macedoneanului la Babilon. E posibil ca această lectură neatentă să se datoreze chiar lui Dion sau poate lui Cassiodor, dar la originea acestui episod din *Geticele* lui Iordanes îl putem bănui pe Poseidonios.

1. Th. 2.97.6.

2. Diod. 12.50.3

3. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, op. cit., s.v. *Zeuta*.

Un pasaj din *Antichitățile iudaice* ale lui Flavius Iosephus menționează o a patra denumire pentru o sectă de asceți, de această dată însă *ai dacilor* și purtând numele de *pleistoi*¹, pe care Iosephus îi amintește drept referent al sectei essenienilor, care practicau și ei o severă asceză. Editorii textului lui Iosephus au propus diferite corecții ale acestui termen, pentru a-l aduce mai aproape de mărturia lui Poseidonios², de la care ar putea proveni, eventual printr-un intermediar latin care să fi tradus etnonimul *Getai* cu *Daci*. Ar fi de amintit că pasajul din *Geografia* referitor la cele două nume (geți și daci) ale tracilor trăind la nord de Istru nu e în general pus în legătură cu pasajul din *Antichitățile iudaice*, deși faptul, singular în sursele din vremea lui Iosephus, al utilizării etnonimului uzual latin într-un text grec ar fi putut sugera apropierea de un alt text grec, cel al lui Strabon, care încearcă să explice ambele nume. Or, pasajele despre diferențierile de nume și uzanțe, ca și despre amestecurile de populații barbare în zonele de graniță ale ariei greco-romane de civilizație sînt, de obicei, considerate de comentatori parafraze ale textului lui Poseidonios sau măcar ca vădind influența acestuia asupra lui Strabon³.

Relația dintre Iosephus și Poseidonios nu este una dintre cele mai clare: în discursul *Contra lui Apion*, Poseidonios e acuzat de denigrarea evreilor într-un mod care ne lasă să bănuim doar o cunoaștere indirectă și distorsionată a relatărilor filozofului⁴, dar tocmai de aceea am putea presupune și pentru confreria de *pleistoi* – pe care Iosephus îi compară cu essenienii pentru a explica mai clar ce sînt aceștia din urmă – o cunoaștere, fie și mediată, a unui text pe care îl considera celebru și bine cunoscut, ceea ce ar corespunde operei lui Poseidonios. Pe de altă parte, mai ales datorită interesului față de Pompei și campaniile acestuia, scrierile filozofului rodian dispuneau de informații relativ abundente cu privire la Iudeea, așa că e foarte probabil să fi atras atenția erudiților scribi care funcționau în preajma templului de la Ierusalim, neobosiți compilatori și traducători ai scrierilor greco-romane ce se refereau la religia și cultura iudaică⁵.

1. Ioseph. *Ant. Iud.* 18.22.

2. Cea mai importantă corecție este cea a lui Ortelius, care propune, pe baza textului lui Strabon, *ktistai*, transformat de Scaliger în *polistai*, lecțiune acceptată și de Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*; pe urmele lui Jean Gagé, Eugeniu Lozovan, *Dacia Sacra* (trad. rom., București, 1999), susține lecțiunea originală *pleistoi*, punînd-o în legătură cu numele personal *Pleistor* și cu cel al zeului trac *Pleistoros*; cf. și Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. – și considerînd că se referea metaforic la *pilleum*, căciula tradițională a geților/dacilor pilofoți, cf. Iord. *Get.* 40.

3. Vezi Edelstein-Kidd, *Comm.* II, 2, p. 943, cf. *ibidem*, p. 948 și Theiler, *Komm.*, pp. 57-58.

4. Poseid. fr. 278 Edelstein-Kidd.

5. Poseid. fr. 79 Edelstein-Kidd, cu Kidd, *Comm. ad loc.* – Pentru activitatea erudită din jurul Templului de la Ierusalim, vezi Momigliano, *Sagessees barbares...*, *op. cit.*, pp. 109-136.

E interesant de observat că, în afară de textul lui Strabon, care menționează brânza, *turos*, ca aliment prin excelență al galactofagilor nomazi, reluând aproape textual fraza lui Poseidonios despre moesi¹ (la care se adaugă pasajul unde brânza e menționată ca parte a unei diete mixte, de lapte și carne, atribuită sciților roxolani, unul dintre neamurile sedentare de sciți *agricultori*²), aceeași mențiune despre brânză se regăsește și la un alt autor, Nicolaos din Damasc³. Historic și filozof de curte al lui Herodes cel Mare, Nicolaos este un intermediar foarte verosimil între Flavius Iosephus și Poseidonios⁴. Născut pe la 64 î.Hr. – așadar între Poseidonios și Strabon –, el a scris o *Istorie universală* care ajungea în orice caz să trateze, în cărțile 96-110, războaiele mitridatice și este unul dintre primii istorici care păstrează urme frecvente de cunoaștere și utilizare a operei lui Poseidonios. Chiar dacă unul dintre fragmentele transmise din opera sa pare ironic la adresa lui Poseidonios – născut la Apameea, dar care trăise o viață la Rodos și era cunoscut mai degrabă ca rodian –, criticându-i pe sofiștii originari din cetăți obscure și care se dau drept rodieni sau atenieni ca să-și crească artificial prestața⁵, Nicolaos e destul de frecvent asociat cu Poseidonios în citări ulterioare pentru diferite teme, de la critica lui Epicur la supunerea cetății Chios de către Mitridate, ca să bănuim că i-a utilizat frecvent opera⁶. Nicolaos pomeneste și el de brânza scitică, într-un pasaj din *Compendiul despre moravuri*, unde vorbește despre dieta lactată a nomazilor sciți numiți *galactofagi*, care se hrănesc numai cu lapte de iapă, din care fac brânză, *turopoiountes*⁷.

Citatul, păstrat într-o antologie tîrzie *Despre virtute*⁸, e însă mai cuprinzător decît atît, și înșiră o succesiune de argumente referitoare la simplitatea vieții nomade, argumente care se regăsesc într-o succesiune asemănătoare și în textul lui Strabon : dieta lactată⁹, rezistența împotriva lui Dareios¹⁰, Anacharsis ca erau

-
1. Strab. 7.3.8, în continuarea apologiei lui Homer : *Hamaxoi kai Nomades kaloumenoi, zontes apo thremmaton, kai galaktos kai turou, kai malista hippeiou*, trăiesc în care și așa-numiții Nomazi, care se hrănesc cu lapte și brânză, mai ales din lapte de iapă – cf. 7.3.3.
 2. Strab. 7.4.6.
 3. Nic. Dam. *FgrHist* 90 F 7.
 4. Edelstein-Kidd, *Comm.* II, 2, p. 950, ad Poseid. fr. 278 ; vezi și Ben Zion Wacholder, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley – Los Angeles, 1966.
 5. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 137.34-37.
 6. Cf. Poseid. F 51, 277, 278 Edelstein-Kidd, și *idem*, *Comm.*, pp. 277, 946, 949.
 7. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104 (123).
 8. Stob. *Flor.* 3.1.200.
 9. Strab. 7.3.8 (1), cf. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 1.
 10. Strab. 7.3.8 (2), cf. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 2.

exemplar al sciților¹. Între mențiunea despre Dareios și cea despre Anacharsis, ambele prezente în textul lui Strabon, în *Geografie* apar două referiri care lipsesc la Nicolaos: prima la Leukon, regele Bosforului, pentru care e citat Chrysippos, și cea de-a doua la unele atestări cu privire la simplitatea sciților în *culegerile de scrisori și în compendiile despre faptele memorabile ale perșilor, egiptenilor și indienilor*². În schimb, la Nicolaos, tot între mențiunea despre Dareios și cea despre Anacharsis, apare pasajul despre comunitatea de bunuri și femei la care m-am referit într-un capitol anterior³ și care seamănă îndeajuns cu frazele lui Strabon despre aceeași presupusă devălmășie scitică, asupra căreia autorul *Geografiei* revine de două ori, într-o primă secvență fără vreo indicație expresă despre izvorul utilizat, când precizează că sciții aveau totul în comun, conform preceptelor lui Platon, *Platonikos*, în afară de sabie și cupă⁴, și a doua oară într-un lung pasaj în care îl citează pe Ephoros și unde, după comunitatea de bunuri, este amintit un fragment de comedie a lui Choirilos despre podul lui Dareios, apoi înțeleptul Anacharsis⁵.

E greu de presupus că Strabon l-ar fi utilizat pe Nicolaos din Damasc, de vreme ce textele amintite din *Geografia* sînt mai bogate în detalii decît pasajul din *Compendiu* citat de sursele tîrzii. Similitudinea argumentelor rămîne totuși pregnantă și indică existența unui izvor comun pentru Nicolaos din Damasc și Strabon. Acesta ar putea fi direct cel al *Istoriilor* lui Ephoros, dar este mai probabil Poseidonios, citînd la rîndul lui textul lui Ephoros, pe care îl îmbogățește cu unele adăugiri personale și, mai ales, îl resistemmatizează într-o viziune istorică proprie care a marcat durabil și concepțiile lui Nicolaos, și pe cele ale lui Strabon.

Știm că Poseidonios a folosit, pentru a compune acea parte din opera sa care vorbea de ținuturile scito-pontice, lucrări datorate unui număr considerabil de autori posteriori lui Ephoros, cei mai importanți fiind probabil Demetrios din Callatis, eruditul istoric și geograf din secolul al III-lea, și Diophantos, autor al unor *Pontika* redactate cîndva înainte de sfîrșitul secolului al II-lea⁶. Trebuie să adăugăm acestor surse pe cele provenind din cercul comentatorilor lui Homer, în special savanta scriere *Despre ordinea de bătaie troiană* a lui Demetrios din

1. Strab. 7.3.8 (5), cf. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 4.

2. Strab. 7.3.8 (3-4).

3. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104, 3.

4. Strab. 7.3.7.

5. Strab. 7.3.9 = Ephoros, *FgrHist* 70, F 42, cf. Anonym. *Peripl. PE* 49 și [Skymn.] 853-860.

6. Michail Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* II, Oxford, 1922, pp. 27-33; Eduard Schwartz, *RE* s.v. *Diophantos*, nr. 9 și 11; Baladié, *Notice*, pp. 15-21.

Skepsis¹, ca și opera lui Apollodoros din Atena – autor, cum spuneam, al unui „Comentariu” istorico-geografic al „Catalogului corăbiilor” din cîntul II al *Iliadei*². Ambii autori sînt utilizați direct de Strabon³, dar e imposibil de crezut că Poseidonios, care se află la originea polemicii cu Eratosthenes și Apollodor cu privire la galactofagi, nu a folosit el însuși înaintea lui Strabon aceste opere de o erudiție unanim recunoscută. În fine, e foarte probabil că Strabon a urmat textul lui Poseidonios acolo unde acesta utiliza lucrări despre istoria lui Filip al II-lea, Alexandru și a diadohilor, chiar dacă, în cazul *Istoriilor filipice* ale lui Teopomp, e posibil să le fi cunoscut și direct.

E încă și mai probabil să-l fi urmat pe Poseidonios pentru informațiile provenind din *Istoria lui Alexandru* datorată lui Cleitarchos, din memoriile lui Ptolemaios, ca și opera unui istoric, poate Douris din Samos, care relatează anecdota despre Lisimah și Dromichaites. Cel puțin în cazul lui Cleitarchos – pe care Poseidonios îl citează într-un fragment de certă atribuire⁴ –, avem certitudinea că acesta este cazul, de vreme ce aceeași referire la *Istoria lui Alexandru* pe care Strabon o face cu privire la marea în Marea Nordului este citată mai complet de Quintus Curtius cu privire la Oceanul Indian, ceea ce dovedește că Poseidonios a folosit ca analogie pentru acest fenomen din aria atlantică observația transmisă de Cleitarchos în relatarea itinerarului lui Alexandru, iar Strabon a comprimat textul lui Poseidonios, atribuind eronat lui Cleitarchos o concluzie datorată, de fapt, operei de unde o preluase, adică lui Poseidonios⁵. În ceea ce-l privește pe Teopomp ca sursă de informație pentru Poseidonios, nu există nici un dubiu că opera acestuia, considerată în întreaga epocă elenistică – alături de cea a lui Ephoros sau poate chiar în mai mare măsură decît aceasta – de rang egal cu scrierile lui Herodot, era bine cunoscută savantului rodian.

Strabon înregistrează – după toate probabilitățile, tot pe urmele lui Poseidonios – două împrejurări istorice care atestă înțelepciunea geților. Cel dintîi este episodul legat de expediția lui Alexandru din 336 împotriva triballilor, pentru care Strabon trimite direct la Ptolemaios al lui Lagos, dar care are toate șansele de a fi fost

-
1. Schwartz, *RE* s.v. *Demetrios von Skepsis* (1901) = *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1957, pp. 253-281.
 2. Schwartz, *RE* s.v. *Apollodoros* (1894) = *Griechische Geschichtsschreiber*, pp. 106-114; Jacoby, *FgrHist* 244; Baladié, *Notice*, pp. 24-26.
 3. Baladié, *Notice*, pp. 24-25, citînd studiul fundamental al lui Behrend Niese, „Apollodor's Kommentar zum Schiffskatalog als Strabo's Quelle”, *Rh. Mus.* 33, 1877, pp. 267-307, care credea că Strabon nu a utilizat direct decît opera lui Apollodor, nu și pe cea a lui Demetrios: *contra*, R. Gaede, *Demetrii Scepsii quae supersunt*, Diss. Greifswald, 1880, și Schwartz, *RE* s.v. *Demetrios*, cit.
 4. Poseid. F 272 Edelstein-Kidd.
 5. Strab. 7.2.1, cf. Q. Curtius 9.9; despre *Istoria* lui Cleitarchos, vezi Jacoby, Apollodoros, *FgrHist* 138; Baladié, *Notice*, p. 29.

excerptat de Poseidonios, câtă vreme, concomitent cu incursiunea transdanubiană a regelui macedonean, este amintită în același context și o solie a celților. Or, interesul aparte al lui Poseidonios pentru celți este bine cunoscut, așa că e greu de imaginat că n-ar fi reținut anecdota provenită de la Ptolemaios și devenită celebră, despre celții care nu se tem decât că le va cădea cerul pe cap. Oricum, fraza conclusivă a pasajului – *toate acestea sînt dovezi concrete ale simplității barbarilor: unul se împotrivește debarcării în insulă* (e vorba de regele triballilor Syrmos, refugiat într-o insulă pe Dunăre), *dar trimite daruri și participă la încheierea unor acorduri de prietenie, ceilalți (celții) declară că nu se tem de nimeni, dar prețuiesc mai presus de orice prietenia bărbaților de seamă*¹ – indică apartenența lui la o argumentare de tradiție poseidoniană.

Pasajul ce urmează adaugă acestor probe, *semeia*, de simplitate superioară moralmente, și pe cea a episodului confruntării între Lisimah și Dromichaites, prezent, după toate probabilitățile, și în textul lui Poseidonios, de vreme ce și Diodor, care utilizează masiv scrierile filozofului rodian, narează pe larg acest episod². E greu de afirmat care anume dintre cele două versiuni – cea amplă și floridă, reținută de autorul *Bibliotecii istorice*, sau cea sintetică din textul lui Strabon – urcă pînă la Poseidonios. Narațiunile destul de extinse nu erau neobișnuite în textul acestuia din urmă, ba chiar dimpotrivă, ele constituind o marcă distinctivă a operei sale în aceeași măsură în care discursurile sînt o marcă a textului lui Tucicide³.

Acestei constatări generale trebuie să-i adăugăm prezența, în fragmentele atribuite cert operei filozofului stoic, a unui număr relativ important de istorioare de același tip cu anecdota despre Lisimah, punînd în contrast banchete opulente și mese frugale. Într-adevăr, nu mai puțin de 12 fragmente din opera lui Poseidonios se referă la ospete⁴, de cele mai multe ori banchete excesive, în contrast explicit sau implicit cu frugalitatea arhaică. Cel mai elocvent episod în acest sens este cel despre lăcomia lui Ptolemaios Euergetes în opoziție cu frugalitatea romană a lui Scipio⁵, dar în același sens pledează și relatările despre luxul etrusc la banchete, ca și despre *truphe* a lui Damophilos, căpetenia răsculaților din Sicilia, ambele menționate și de Diodor în *Biblioteca istorică*⁶, sau cea despre ospățul oferit la Babilon de Lisimah lui Himeros și celor 300 de convivi care primesc fiecare cîte

1. Strab. 7.3.8, cf. Ptolemaios, *FgrHist* 138 F 2.

2. Despre Poseidonios ca sursă pentru Diodor, vezi, mai recent, Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 144-158.

3. Malitz, *ibidem*, pp. 67-69.

4. Poseid. F 53, 58, 59, 61 a-b, 62 a-b, 67, 72, 73, 77, 78 Edelstein-Kidd.

5. Poseid. F 58 Edelstein-Kidd = Athen. 12.549 D-E.

6. Poseid. F 53 Edelstein-Kidd (= Athen. 4.153 C-D), cf. Diod. 5.40.3; F 59 (= Athen. 12.542 B) și Diod. 34.2.13 și 39 despre Aristonikos.

o cupă de argint curat, în greutate de patru mine¹. În fine, printre numeroase informații transmise de Poseidonios despre celți, amănuntele referitoare la ospetele acestora ocupă un loc important². Un pasaj păstrat de Diodor, care povestește cum arabii din Nabatea, atacați de Demetrius Poliorketes, au trimis diadohului soli care să-l avertizeze că orice război cu ei este zadarnic, fiindcă, *trăind în deșert, duc de bună voie o viață de animale*, așa că nu pot fi nici măcar transformați în sclavi, aparține fără îndoială aceluiași tip de istorioare exemplare din literatura de inspirație cinică sau/și stoică, transmise atât de frecvent de Poseidonios³.

Toate acestea mă fac să cred că varianta amplă a poveștii lui Dromichaites derivă din aceeași sursă cu cea utilizată de Strabon, adică din textul lui Poseidonios, pe care Strabon l-a prescurtat, în vreme ce Diodor l-a diluat într-o oarecare măsură, cum a făcut și în alte împrejurări⁴. Strabon rezumă ceea ce Diodor extinde: această sugestie ne-ar duce de altfel și către ideea că și pasajul despre *ktistai*, clar atribuit de Strabon lui Poseidonios, poate fi mai degrabă un rezumat al lui Strabon, al cărui obiectiv principal în *Geografia* este totuși mai mult descriptiv decât narativ. Personal, înclin către această ipoteză, dar mi-e cât se poate de limpede că nu dispun de argumente obiective în favoarea ei.

O tradiție atestată de Seneca și de Dionysios Periegetul vorbea de Istrul *gemmaferus*, *purtând pietre prețioase*⁵, iar Solinus descrie cu detalii *gemele pontice, unele aurii, altele cu stele sîngerii, care sînt sacre*⁶. Deopotrivă, Seneca și Dionysios utilizaseră opere ale lui Poseidonios, iar pe de altă parte, într-un context derivat dintr-o descriere a Oceanului circular, Iordanes îl citează pe Dion pentru informații referitoare la Insulele Britanice, cărora le atribuie aceeași bogăție în pietre prețioase. Am putea presupune, cu totul ipotetic, că Poseidonios – renumit autor al unui tratat *Peri Okeanou* – evoca, la extremitățile lumii mărginite de acest ocean, ținuturi bogate în gemme și perle. Indirect, ipoteza devine și mai interesantă dacă amintim că Solinus vorbește despre geți în termeni aproape identici cu cei ai lui Pomponius Mela: nu ar fi deloc lipsit de interes să presupunem că ambii autori au folosit același izvor pentru a descrie moravurile geților și că Solinus a transmis și poveștile despre bogăția în pietre prețioase a ariei pontice, în vreme ce Mela a preferat să insiste asupra descrierii unui ținut sărac și sterp. Evident, este mai degrabă o speculație decât o ipoteză, dar, cu această rezervă de principiu, ea readuce în atenția noastră problema izvoarelor

1. Poseid. F 65 Edelstein-Kidd = Athen. 11.466 B-C.

2. Poseid. F 67, 69 Edelstein-Kidd: vezi și Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, p. 213 și n. 109.

3. Diod. 2.48-54, *cf.* 19.94-97.

4. *Cf.* Poseid. F 269 Edelstein-Kidd și Diod. 4.20.2-3, o anecdotă despre moravurile cantabrilor; vezi și Kidd, *Comm. ad loc.*

5. Sen. *Hercules Oetaeus* v. 622-623; Dion. Perieget. 318.

6. Solin. 13.3; *cf.* Martial 14.9.1.

folosite de Mela pentru descrierea ariei istro-pontice și a diferitelor seminții care locuiesc aici, problemă ce interesează direct cunoștințele antice – și, de aici, moderne – cu privire la societatea getică.

2. Specialiștii sacrului

Dacă însumăm ipotezele formulate pînă acum, cred că putem accepta ideea, coroborată de fragmentul referitor la religiozitatea tracilor care îi aparține cu certitudine lui Poseidonios, că marele stoic înregistrase în opera sa un număr de detalii referitoare în chip precumpănitor la credințele neamurilor trace. Pornind de aici, am putea atribui tot operei lui Poseidonios și relatarea din capitolul 65 al *Geticelor* lui Iordanes despre asediul cetății Odessos de către Filip al II-lea. Narațiunea este explicit atribuită lui Dion, care povestește că regele macedonean, ducînd mare lipsă de bani, ar fi asediat cetatea Odessos, pe atunci supusă geților. Sacerdoții acestor geți – *illi qui pii uocabantur*, *cei numiți cucernicii, pioșii – deschizînd de îndată porțile, i-au ieșit înaintea cum citharis et vestibus candidis, cu cithere și înveșmîntați în alb, și, uoces supplici modulantes, cîntînd, i-au implorat pe zeii lor strămoșești ca, fiindu-le prielnici lor, să-i alunge pe macedoneni*¹.

Dacă acceptăm că sintagma *illi qui pii uocabantur* traduce în latinește cuvîntul grec *theosebeis*, citat de Strabon din opera lui Poseidonios², atribuirea acestui episod lui Poseidonios devine cu mult mai certă. În acest caz însă, e la fel de sigur că episodul se referă la geți, și nu la sciții lui Ataias, cum presupunea mai demult Vladimir Iliescu³. Aceasta e cu atît mai probabil cu cît citatul lui Strabon despre *theosebeis* îi numește *Musoi, mysieni*, adică, așa cum bine știa Dion tot de la Poseidonios, vechiul nume homeric pentru geți – cărora Strabon le spune adesea *Moisoi, moesi*.

Faptul în sine, că odessitanii ar fi fost efectiv ocupați de geți, în așa măsură încît în cetate să existe sacerdoți ai acestora, rămîne, evident, discutabil. Dar, indiferent care ar fi fost cetatea, grecească sau getică, pe care ar fi asediat-o fără succes Filip, textul menționează o procesiune sacră de sacerdoți suplicanți care își cîntă ruga în sunet de citheră. Or, acest instrument cu coarde este amintit de Teopomp în legătură explicită cu geții și cu obiceiurile acestora. Athenaios citează cartea 46 a *Istoriilor filipice* pentru informația că *geții, avînd cithere, își trimit*

1. Iord. *Get.* 65 = Chrysostomus, *FgrHist* 707, F 3.

2. Poseid. F 277a Edelstein-Kidd.

3. Vladimir Iliescu, *Fontes* II, p. 415 (Iord. *Get.* 65), n. 25, vezi și *idem*, *Eos* 56, 1966, pp. 316-320.

*soliiile de pace cîntînd din citheră*¹. Același text este reprodus și în epitomele *Deipnosofiștilor*, cu un adaos care provine, după toate probabilitățile, tot de la Teopomp, explicînd că în acest fel, prin muzică, ei *îmblînzesc sufletele adversarilor*².

Cum e vorba de o solie de pace și în textul transmis de Iordanes despre Filip, ne putem întreba dacă nu cumva întregul episod, inclusiv mențiunea despre sacerdoții *theosebeis* înveșmîntați în alb și intonînd melopeea sacră în acompaniament de citheră, nu provine la origine din *Istoriile filipice* ale învățatului discipol al lui Isocrate, autor nu doar al acestei mari opere istorice, ci și al unui tratat *Despre pietate*, care inventaria tot ce putuse afla eruditul ei autor, fie de la predecesori, fie din informații orale, despre practicile de cult ale umanității³. Teopomp era așadar interesat constant de fenomene religioase foarte diverse, ceea ce face încă și mai verosimilă ipoteza consemnării în opera sa – istorică sau antropologică – a detaliilor referitoare la sacerdoții geților. Teopomp, celebrul autor al *Istoriilor filipice*, considerat în epoca elenistică egalul lui Herodot și Tucidide, este în mai multe rînduri citat de Poseidonios în fragmente de certă paternitate, așa că e verosimil să presupunem că Poseidonios ar fi preluat de la el informațiile referitoare la geții *theosebeis* și că acest text al lui Poseidonios ar fi fost doar sumar amintit de Strabon, însă ar fi fost reluat mai pe larg în *Geticele* lui Dion Chrysostomul, care încercau să refacă o istorie a geților, și nu doar, ca Strabon, să ofere o demonstrație referitoare la pietatea acestora.

Cîntările sacerdoților geți în acompaniament de citheră au atras, cu decenii în urmă, atenția lui Louis Gernet, care, în strălucita sa sinteză despre *Geniul grec în religie*, reconstruia, pe marginea tradițiilor referitoare la cultul arcadian al Demetrei Kidaris – ceremonii inițiatice constînd din dans și cîntec –, un orizont arhaic de religiozitate panbalcanică dominată de confrerii religioase de inițiați/inițiatori specializați în dansuri și cîntece (*molpai*) care, alături de sacerdoții

-
1. Theopomp. *FgrHist* 115, F 216 = Athen. 14.627 D: *Getai kitharas echontes kai kitharridentes epikerukeias poiountai*. Textul e reluat de Eustathius în „Comentariul său la Dionysios”, 304, care juxtapune relatarea despre sacrificarea soției cu mențiunea despre soliiile sacre în cînt de citheră: *nomos de getikos episphazesthai ten gunaikan toi andri thanonti kai kitharizein hotan kerukeuontai*, obiceiul geților este de a jertfi soția la moartea soțului și de a trimite solii în sunet de citheră – text reluat și de lexiconul lui Stefan din Bizanț, s.v. *Getia*.
 2. Athen. *Deipn. Epitom.* Peppink. p. 132, *Getai kitharas echontes kai kitharridentes epikerukeias poiountai katapranontes ton einantion tas psuchas, phesi Theopompos* – citat apoi la fel și de Eusth. *Comm. ad Il.* 4.798. – Îi mulțumesc colegului Dan Dana pentru lămuririle referitoare la fragmentul din *Istoriile* lui Teopomp și ecurile acestuia la erudiții Antichității tîrzii.
 3. Theopomp. *FgrHist* 115; Arnaldo Momigliano, „Teopompo”, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* I, Roma, 1966, pp. 367-397.

Demetrei cu cithără din Arcadia, de Eumolpizii hyperborei instalați la Eleusis, de confreria milesiană de *Molpoi* închinători ai lui Apollon, al căror *aisumnetes* este eponimul cetății, sau de *Euneidai* de la Atena, consacrați cultului lui Dionysos *Melpomenos*, îi numără și pe cucernicii ambasadori ai geților pomeniți de Teopomp¹.

În paranteză fie spus, Athenaios ne îndeamnă să credem că, în afara acestor cântări și dansuri solemne, geții sau tracii îndeobște practicau și dansuri în procesiuni comice cu personaje purtând măști zoomorfe, cum ar fi dansul numit *kolabrismos*, când protagonistul dansa mascat în porc². Sursa acestei informații nu este însă identificabilă. Dimpotrivă, filiația informației despre procesiunile sacre ale citharezilor geți, de la Teopomp la Poseidonios, de la acesta la Dion din Prusa și de aici la Cassiodor-Iordanes, mi se pare destul de certă.

Preoții-citharezi menționați de Teopomp și, probabil, de Poseidonios puteau reprezenta o confrerie inițiatică, în egală măsură cu *ktistai*, asceții care practicau celibatul sacru. Nu e foarte clar din textul transmis de Strabon dacă, pentru geograf sau pentru sursa acestuia, Poseidonios, cele două misterioase nume, *theosebeis* și *kapnobatai*, sînt epiteze ale moesilor (=geților) sau dacă este vorba, ca pentru *ktistai*, de nume ale unor confrerii specializate. Numele *theosebeis* ar putea desemna o categorie specializată de sacerdoți ai geților, ca în textul lui Iordanes, care scrie, cum am văzut, *acea anume care se numesc cei pioși*, și nu un epitet al moesilor în general, cum înțelege Strabon rezumînd aceste relatări. Sensul celui de-al doilea termen, *kapnobatai*, e destul de misterios, chiar dacă pare la fel de traducibil, *kapnos* însemnînd în greacă *fum*, iar *batai* – de la *baino* – *cei ce pășesc, umblă prin fum*. În prima ipoteză, termenul ar fi o aproximare în grecește a unui nume autohton³, în cea de-a doua – o aluzie la fumigațiile producătoare de extaz atribuite de Herodot unora dintre sciți⁴, și de către Pomponius Mela și Solinus – unora dintre tracii⁵.

În orice caz, Strabon – sau mai degrabă Poseidonios – consideră că aceste nume au o semnificație, scriind *dia touton, din această pricină anume se numesc ei așa*, afirmînd așadar că aceste nume se referă la un mod de viață aparte, caracterizat prin refuzul de a se hrăni cu ființe vii, *empsucha*, și o dietă redusă

1. Louis Gernet, André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932, reed. în 1970, pp. 69-70.
2. Athen. 14.629 c; Pollux 4.100; cf. *kolabrein*, *a-și bate joc*, Hesych. s.v. *kolabron* (*purcel*) 3307 Latte.
3. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, op. cit., nu-l înregistrează, considerîndu-l desigur grecesc, ca și termenul *theosebeis* – în cazul căruia nu există dubii; Ioan Iosif Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, propune o etimologie tracă pentru *kapnobatai*, unde *batai* e pus în legătură cu lat. *uates*, *proroc*.
4. Hdt. 4.73, vezi Meuli, „Scythica”, cit., pp. 122-125; Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, op. cit., p. 51.
5. Mela 2.2.21; Solin. 10.5.

la miere, lapte și brânză¹, care trimite la galactofagii lui Homer. Această modalitate de articulare a textului sugerează mai degrabă tot o confrerie, ca și în cazul acelor *ktistai*, clar deosebiți de marea masă a geților. Faptul însă că textul lui Strabon, singurul care ne mai este accesibil azi, nu clarifică această relație cauzală mă îndeamnă să cred că Strabon a rezumat în acest punct o relatare ceva mai explicită.

Încercînd, cum spuneam mai sus, să argumenteze pertința tradiției homerice despre ținuturile de dincolo de Dunăre, Poseidonios explică sensul epitetelor homerice care califică neamurile septentrionale citînd tradiții privitoare la sciți și la traci. Din șirul de epitete homerice, sensul celor doi termeni referitori la viața pastorală, *hippemolgi* și *galactofagi*, este explicat de Poseidonios – și de numeroși predecesori știuți sau anonimi – în legătură cu dieta exclusiv lactată a unor neamuri de păstori nomazi, mai ales sciți, dar și traci, pe care Homer îi numește *hippopoloi*, *crescători de cai*, chiar în pasajul din *Iliada* citat de Poseidonios/Strabon². Celelalte două epitete, *agauoi* și *abioi*, par greu de înțeles chiar pentru antici³, de unde și ipoteza lui Poseidonios cu privire la sensul de celibatar pentru *abios* – ipoteză respinsă, cum am văzut, de Strabon, cu argumentul poligamiei. Poseidonios pune, într-un sens general, aceste epitete homerice care îi desemnează pe *cei numiți în genere agauoi hippemolgoi, galactophagoi și abioi, cei mai drepti – dikaiotatoi – dintre toți oamenii* – în legătură cu tradiția despre dieta exclusiv vegetariană a moesilor, așa cum o făcuseră și alți autori înaintea lui, dar inovează considerînd că termenul *abioi, cei fără viață*, nu se referă direct la refuzul hranei animale, ci la celibatul practicat de *unii dintre traci, care trăiesc departe de femei și sînt numiți ktistai, sacri prin venerația pe care o inspiră și trăind fără să se teamă de nimic...* În mod special – scrie Strabon – Poseidonios îi numește *abioi* fiindcă își duc traiul fără femei, socotind că, lipsiți de soție, viața lor e cumva înjumătățită, cum era înjumătățită și casa lui Protesilaos cînd a fost văduvită de el⁴.

Din întregul context rezultă că Poseidonios este singurul autor care, pornind de la un fapt pe care el îl relatează cel dintîi – cum că unii traci numiți *ktistai* ar practica celibatul ritual, fiind considerați din această pricină sacri –, conferă

1. Poseid. F 277 a 34-36 Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3: *empsuchon apechestai kat'eusebeian, dia de touton kai thremmaton, meliti de chrestai kai galakti kai turoi*. – Mențiunea despre brînză ar putea proveni eventual de la Eschil, citat de Strabon pe această temă la 7.3.7, așadar de la o sursă anterioară lui Herodot, cel mai probabil Hecataios, doar că, în versul din *Prometeu descătușat* citat de Strabon (poate chiar de Poseidonios), termenul folosit este nu *turos*, ca la Poseidonios și Strabon, ci *hippalake*, cuvînt denotînd anume brînza din lapte de iapă, cf. *hippos*.
2. *Il.* 2.701.
3. Discuțiile erudite pe tema acestor epitete par să fi fost numeroase, cf. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 104 și Eust. *Comm. ad Il.* 916.9, 916.28.
4. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.2, cf. *Il.* 13.3-6.

termenului *abioi* sensul precis al acestui celibat. Atribuirea acestei particularități geților nu rezultă din textul lui Poseidonios, ci din argumentația ulterioară a lui Strabon, care subliniază anume existența poligamiei la geți pentru a-l contrazice pe Poseidonios, ca și din alăturarea acestei informații despre *ktistai* traci mențiunii relativ asemănătoare a lui Flavius Iosephus referitoare la așa-numiții *pleistoi* ai dacilor, al căror mod de viață s-ar asemana cu cel ascetic al sectei iudaice a esenienilor¹. În fine, Poseidonios vorbește în același pasaj despre mysienii *theosebeis* și *kapnobatai*, în legătură cu care un editor târziu al *Geografiei* notează, în marginea Codicelui A, că sînt *geții pilofori, așa cum spun unii, între care și Criton în Getice*².

Am încercat să dovedesc ceva mai sus că termenul *theosebeis* i-ar putea desemna pe sacerdoții geților – sau măcar pe unii dintre aceștia – care par să aibă și o funcție de natură politică, fiind menționați în legătură cu soliile și cu tratativele de pace. Dacă acceptăm că și *kapnobatai* e un cuvînt grecesc care denumește o practică rituală a intoxicației cu fumul unor ierburi – practică prezentă în multe civilizații indo-iraniene –, ne-am putea afla în fața atestării unui ritual al delirului provocat în cadrul unor ceremonii. Strabon nu explică în nici un fel sensul termenului, dar ambele texte care se referă la asemenea fumigații – și cel al lui Mela, și cel al lui Solinus (ce pare să derive fie direct de la *Chorographia* lui Mela, fie de la o sursă comună) – nu folosesc nici un termen specializat pentru cei care le practică și nu menționează un context ritual explicit al acestor fumigații, ci doar ospete, *epula*, și încă și mai precis, în cazul lui Solinus, ospete de nuntă, ca alternativă la consumul de vin. Chiar și așa, ipotetica legătură între sintagma *umblători prin fum* atestată de Poseidonios și practica intoxicației cu fumul unor plante aromatice de care vorbesc Mela și Solinus pare logică, dar rămîne de domeniul supozițiilor licite. Situația ar putea fi ceva mai sigură dacă am dovedi că textul lui Mela depinde de informațiile lui Poseidonios, eventual și că Solinus nu-l copiază pe Mela, ci o sursă comună celor doi autori – ceea ce nu este imposibil, dar nici demonstrabil cu argumente de netăgăduit.

Oricum însă, a treia instituție sacră menționată direct de Poseidonios, cea a asceților *ktistai*, se referă explicit la un grup specializat care practică celibatul sacru, *einai de tinas ton Thraikon, hoi choris gunaikos zosin, hous ktistas kalein, există unii dintre traci care trăiesc departe de femei și sînt numiți ktistai*³.

1. Ioseph. *Ant. Iud.* 17.22.

2. Edelstein-Kidd, *Comm.* ad Poseid. F 277 a, p. 944; textul lui Poseidonios/Strabon e citat fără alte comentarii de Eustathius, *Comm. ad Il.* 916.28, 13.6.

3. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3; este, totuși, de remarcat faptul că, în finalul contrademonstrației polemice la ipoteza lui Poseidonios despre celibatul sacru, Strabon își formulează concluzia într-un mod ce anulează distincția, foarte categorică inițial, dintre *ktistai* și celelalte două nume, *theosebeis* și *kapnobatai*, scriind: *Să-i consideri theosebeis și kapnobatai pe cei ce trăiesc departe de femei este deci într-o contradicție flagrantă cu opinia generală despre aceștia (despre geți) – 7.3.4.*

Nu există nici un argument în favoarea unei legături demonstrabile a acestei categorii de specialiști ai sacrului cu *întemeierile*. Ipoteza lui Detschew, după care etimonul trac pentru *ktistai* ar trebui să fie **skistai* > i.-e. **sqeid*, cf. gr. *skizo*, *a tăia*, *a separa radical*, marcînd despărțirea, segregarea, ruptura acestor asceți de lumea obișnuită a oamenilor, pare convingătoare, chiar dacă nu poate fi certă¹.

Întorcîndu-ne la critica pe care Strabon o aduce interpretării calificativului *abioi* de către Poseidonios, trebuie să observăm că argumentul de verosimilitate invocat de geograful din Amaseia nu are nimic peremptoriu. Argumentarea lui Strabon este tipică pentru cea mai frecventă modalitate de *refutatio* din istoriografia antică, cea bazată pe comparația între două informații aparent contradictorii, între care fiecare autor se simte dator să aleagă exclusiv în conformitate cu o logică comună, a bunului-simț: de vreme ce geții practică poligamia, Strabon nu poate accepta ca aceștia să prețuiască celibatul. Or, din punct de vedere antropologic, faptul că geții îndeobște erau poligami nu are cum să-l excludă pe cel atestat de Poseidonios, și anume că ar fi existat printre ei un grup aparte care practica celibatul din rațiuni de cult; dimpotrivă, acest tip de opoziție complementară ce inversează uzanța comună pentru a marca cu forță specificul unei categorii speciale se înscrie fără excepție printre modalitățile curente de structurare a societăților antice. Într-o societate care condamna fără șovăire incestul, regii elenistici se căsătoreau cu surorile lor uterine pentru a dovedi că sînt mai aproape de condiția zeilor decît de cea a oamenilor; în cetăți pentru care sacrificiul cu vărsare de sînge și consumul cărnii sacrificiale preparate erau definitorii pentru condiția însăși a omului, sectele orfico-pitagoreice predicau vegetarianismul pur și itineranța într-o lume în care identitatea se definea prin apartenența la o comunitate civică bine determinată, iar cultul dionisiac prescria omofagia, consumul de carne crudă al animalului sfișiat cu mîinile goale, două forme de contrasacrificiu care inversează termenii conduitei civice normale pentru a marca, fiecare în felul său, alteritatea celor inițiați. Efebului sau cryptului spartan care se pregătește pentru a deveni oștean și cetățean i se pretindea o conduită care inversa și contrazicea punct cu punct valorile pe care se întemeia comportamentul adultului. În continuarea acestei logici a inversiunii, nu e nimic surprinzător în faptul că, într-o societate poligamă, persoanele sau grupurile cu o calificare specială se deosebeau de oamenii obișnuiți prin cel mai sever celibat.

Cum spuneam, atribuirea precisă a acestei instituții a celibatului sacru geților este întru cîtva indirectă și nesigură, deoarece textul de bază, cel provenit din opera lui Poseidonios, se referă la traci îndeobște, și nu în mod expres la geți. Nu-mi propun să absolutizez această constatare, ci doar să atrag atenția, mai riguros decît se obișnuiește, asupra caracterului destul de imprecis al acestei

1. Dimiter Detschew, *Charakteristik der thrakischen Sprache, Linguistique Balkanique*, II, Sofia, 1960, p. 169; *idem*, *Die Thrakische Sprachreste, op. cit.*, s.v. *ktistai*.

informații. În același sens, trebuie să observăm că înțelesul exact al cuvântului *ktistai* nu e deloc limpede, nu fiindcă nu ar fi inteligibil în greacă, ci dimpotrivă, fiindcă e un substantiv cu un sens foarte clar, cel de *fondator*, *ctitor*, al cărui referent trac este, tocmai de aceea, mai greu de identificat. Prima supoziție pe care orice filolog clasic o formulează este aceea că ne aflăm în fața unei false traduceri – a unei paronomasii – care aproximează sonoritatea unui cuvânt din limba tracă al cărui înțeles le este obscur și autorilor antici, și cu atât mai mult exegeților moderni. Ideea că asceții traci (sau geți) s-ar fi numit cu adevărat, în propria lor limbă, *Fondatori*, fără a fi cu totul exclusă, nu se impune – *pace* Pârvan – de la sine. Cum scriam mai sus, ipoteza ce pune în legătură numele grec cu un termen trac denotând *segregarea*, viața departe de comunitate și de semeni, pare cea mai verosimilă, fără a putea reprezenta totuși o certitudine.

Așa cum am mai menționat, un pasaj din *Antichitățile iudaice* ale lui Flavius Iosephus amintește de asemenea de o confrerie de asceți daci, pe care îi aseamănă cu essenienii. Numele acestor asceți este, conform cu manuscrisele, *pleistoi*, termen pe care diferiți editori și exegeți ai operei lui Iosephus au încercat să-l corecteze sau să-l justifice în diferite moduri¹. Lecțiunea lui Scaliger, *polistai*, care se bazează pe folosirea termenului *ktistai* cu sensul său grec de *fondatori* în textul lui Poseidonios/Strabon, acceptată de Pârvan, suferă atât de incertitudini paleografice, cât și de cele decurgând din presupunerea aproape generală că e vorba de o paronomasie și nu de un cuvânt autentic trac cu sensul de *intemeietor*². Nici reconstituirea lui Lozovan, care explică termenul *pleistoi* nu numai în legătură cu Pleistor și Pleistoros, ci și cu un i.-e. **pleuo*, de unde tracicul **pleisk-*, relaționat cu *pileum* și *pileati* – căciula dacică din postav, semn distinctiv al sacerdoțiului nobil –, nu e pe deplin convingătoare. Cu toate acestea, concluzia generală potrivit căreia Iosephus se referea la o confrerie sacră la daci (sau mai degrabă geți) care practica anachoreza și celibatul, ca și essenienii³, nu are a fi respinsă, și coroborează textul lui Poseidonios referitor la *ktistai*. Tracii sau chiar, mai precis, geții îmbrățișau îndeobște poligamia, dar printre ei se aflau și

1. Discuția de detaliu a emendațiilor propuse la Eugen Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, pp. 19-25; vezi și Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, pp. 70-75.
2. Vezi și Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, *op. cit.*, s.v. *pleistoi*, p. 372; autorul acceptă forma *pleistoi*, pe care o pune în legătură, ca și Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, pp. 25-28, cu pronumele de origine tracă *Pleistor* și cu numele zeului *Pleistoros*. Nasta, „Les rites d’immortalité...”, *cit.*, p. 137, acceptă conjectura lui Scaliger și invocă un text din Porphyrios, *VP* 20, în care verbul *polizo*, cf. *polistai*, apare cu sensul de *cei ce instaurează norma pitagoreică în cetate*. Problema paleografică a substituirii lui *pleistoi* cu *polistai* rămâne totuși extrem de delicată, cf. Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, p. 25.
3. Cf. Plin. *NH* 5.15, și Louis Hermann, „Pline l’Ancien a-t-il inventé les Essenienis célibataires?”, *Rev. B. Phil. Hist.* 41, 1963, pp. 80-91, și Lozovan, *Dacia Sacra*, *op. cit.*, p. 25; Eliade, *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, *op. cit.*, pp. 71-72.

unele grupuri de asceți care trăiau departe de semenii lor, ducând o viață de anachoreți venerabili și sacri.

Există cel puțin un mediu cultural și religios antic, foarte bine atestat de izvoare scrise abundente, care practică poligamia, ba chiar și sacrificiul soției favorite la moartea soțului, și care valorizează în același timp celibatul unor grupuri de „specialiști ai sacralului” : e vorba, se înțelege, de India antică. Acolo, după o viață consacrată săvârșirii sacrificiilor *pentru sine și pentru ceilalți*, cum prescrie Codul lui Manu – ceea ce nu exclude nici poligamia, nici înavuțirea personală –, unii brahmani renunță la toate cele lumești și se retrag în pustietăți, hrănindu-se cu ierburi și fructe sălbatice și adoptând cel mai sever și mai solitar celibat. Chiar textul pe care l-am citat mai sus, cu privire la nemuirea războinicilor căzuți pe câmpul de luptă, exprimă echivalența într-o nemurire a unui *ksatryia* care se aruncă fără preget în bătălie și a unui brahman devenit ascet, care se desparte radical de cele lumești : *bărbatul care își aruncă trupul* (sublinierea îmi aparține) *fie în păduri (ca asceții), fie în război, după ce a celebrat sacrificiul mărețe, se îndreaptă către glorie*¹. E ciudat că Eliade, cu competența sa recunoscută de indianist, nu amintește nici de posibila asemănare între practicile de nemurire războinică ale geților și nemuirea războinicilor *ksatryia*, nici această analogie frapantă între brahmanii care renunță la cele lumești în căutarea unei combustii interioare ce le asigură purificarea și nemuirea și **skistai* ai geților, despre care grecii bănuiau că se hrănesc cu lapte și miere și practică o castitate absolută.

Desigur, toată această ipotetică reconstituire depinde, iarăși, de un singur text, cel al lui Poseidonios (de vreme ce coniecturile abundă pentru textul lui Iosephus, acesta nu poate fi acceptat prea ușor fără coroborarea mențiunii păstrate de Strabon). Nu vreau prin asta să invoc vechiul principiu după care un singur martor e ca și când n-ar fi, *testis unus, testis nullus*, fiindcă este limpede că descrierea lui Poseidonios a celor pe care Eliade îi numește specialiștii sacralului are toate șansele să se bazeze pe informații de foarte bună calitate și prezintă o coerență internă care îi conferă o credibilitate rareori împărtășită de alte texte. Din păcate, e foarte probabil ca argumentele lui Poseidonios să fi fost parte nu dintr-o descriere de tip monografic, ci dintr-o polemică cu detractorii lui Homer, deci inevitabil sumare și relativ fragmentare. Mai mult, este ușor de observat, la

1. *Mahabh.* IX, 4.29-37, *apud* Dumézil, *Heur et malheur...*, *op. cit.*, p. 103 ; vezi *supra*, p. 99 – Că e vorba nu doar de gloria nemuritoare, ci de nemurire alături de zei, subliniază, referitor la războinici, frazele următoare ale aceluiași text : *Pot acum, prin această luptă împlinită, să ajung în lumea lui Indra, cea mai bună destinație pentru cei morți. Cerul este sălașul eroilor cu purtare aleasă, care nu întorc spatele bătăliei... Cetele voioase de Apsaras îi contemplă acum în luptă, Părinții îi privesc, copleșiți de cinste, în mijlocul adunării zeilor, bucurându-se în cer alături de Apsaras. Pe drumul pe care îl urmează nemuritorii, eroii care nu se mai întorc din bătălie, vom urca și noi acum.*

lectura textului lui Strabon, că acesta din urmă a rezumat destul de drastic textul lui Poseidonios, în interiorul propriei polemici cu ipoteza poseidoniană a celibatului. Din aceste multiple cauze, nu mai dispunem decât de teza generală a existenței unor categorii specializate de practicanți ai riturilor, și nu de detaliile și conexiunile logice care să ne îngăduie să inserăm aceste scheletice mențiuni într-o reconstituire a ansamblului practicilor și credințelor religioase ale geților. În mod particular, e dificil – și mai ales cu totul speculativ – să încercăm stabilirea unei legături între aceste confrerii menționate de Poseidonios și relatarea referitoare la Zalmoxis și Deceneu, despre care am presupus că derivă de la același autor.

3. De la Zalmoxis la Deceneu

Așa cum arătam la începutul acestui capitol, Deceneu apare în două pasaje diferite ale *Geografiei*: cel dintâi, urmînd imediat celui despre Zalmoxis, menționează doar faptul că Deceneu deținea pe lîngă Burebista poziția aparte pe care Zalmoxis ar fi avut privilegiul să o inaugureze în vremuri îndepărtate. Cel de-al doilea îl amintește din nou pe Deceneu, stabilind textual relația cu primul paragraf, și înfățișează destul de amănunțit „biografia” succesoriului îndepărtat al lui Zalmoxis, mare preot al lui Burebista și, într-un fel, coautor al edificării acelei *megale arche* întemeiate pe *askesis* – înțeles în sensul de *asceză* de mulți comentatori, începînd cu Pârvan, în sens de exerciții, poate militare, de alții¹ –, ca și pe refuzul vinului, *nepsis*, și pe supunerea disciplinată față de autoritatea regelui, *toi prosechein tois protagmasin*.

Nu mă alătur celor care consideră imposibilă atribuirea acestui excurs despre Burebista și Deceneu lui Poseidonios însuși. De bună seamă, argumentele cronologice ale cercetătorilor care resping *de plano* această atribuire nu sînt de neglijat, iar faptul că aceasta depinde în cea mai mare măsură de acceptarea altei atribuiri destul de contestate, cea a episodului despre Zalmoxis, tot lui Poseidonios face ca ipoteza provenienței știrilor despre Burebista și Deceneu dintr-o operă a acestuia să fie inevitabil fragilă. În realitate, respingerea acestei ipoteze nu are consecințe majore pentru reconstituirea istoriei lui Burebista – oricare ar fi sursa folosită de Strabon, este clar că e vorba de informații consistente, coroborate și de un document direct, decretul dionysopolitan în cinstea lui Acornion² –, ci mai degrabă pentru reconstituirea viziunii lui Poseidonios despre spațiul istro-pontic și despre modul în care istoria neamurilor care îl populează este evocată de marele stoic ca parte

1. Vezi discuția la Zoe Petre, „L' esercito di Burebista”, *Quaderni Catanesi* 3, 1980, pp. 185-199.

2. *IGB* I², 13.

integrantă a unei istorii universale a civilizației. În altă ordine de idei, respingerea ipotezei cu privire la opera lui Poseidonios ca sursă pentru capitolul consacrat de Strabon lui Deceneu – consilier al lui Burebista ar complica problema surselor folosite de Dion pentru *Geticele* sale. Așa cum am arătat deja, locul central pe care personajul Deceneu îl avea în acest opuscul al oratorului bithynian ridică imediat problema izvorului din care Dion își va fi cules aceste informații, și Poseidonios este cel mai plauzibil răspuns la această întrebare.

Elementele de inspirație pitagoreică – deci, după toate probabilitățile, poseidoniană – în relatarea lui Strabon despre Deceneu sînt oricum evidente: „viețile paralele” ale lui Zalmoxis și Deceneu invocă pentru ambii o călătorie inițiatică în Egipt, reluînd un loc comun al tradiției elenistice referitoare la Pitagora însuși. Ambii devin astfel astrologi și cititori în stele, experți în predicții savante, în fine, amîndoi vor duce o existență tainică, ascunși undeva într-o peșteră de pe muntele sacru Kogaionon, divinizați de popor și folosind aura de mister care îi înconjoară pentru a spori autoritatea ordonatoare a regelui lor și pietatea neamului getic. Comparația între cele două „biografii” dovedește, în analiza mea, pe de o parte că ambele derivă din temele literaturii de tradiție pitagoreică, cu care Poseidonios era cît se poate de familiar, iar pe de altă parte, că ambele personaje sînt construite pentru a dovedi continuitatea unei funcții sacerdotale la geți, cu împrumuturi reciproce care să susțină această teză: e cel puțin verosimil să credem că tot ce privește parcursul inițiatic al celor doi eroi ai acestui mic roman derivă din tradiția despre Pitagora și despre ucenicii săi, inclusiv Zalmoxis, și că amănuntele cu privire la sanctuarul din munți și la funcția oracular-sacralizantă pe care marele preot o exercită în relație cu regele derivă, dimpotrivă, din informații recente referitoare la Burebista și auxiliarii lui sacri.

Textul adaugă, în privința lui Deceneu, două elemente care se leagă de o viziune de sorginte stoică asupra istoriei – tema decăderii neamului getic înainte de acțiunea reformatoare conjugată a regelui și a personajului sacru, precum și cea, complementară, a renașterii morale ce condiționează ascensiunea politică. Detaliile despre reforma lui Deceneu – interdicția vinului, „asceza” și disciplina obținută prin practica religioasă – trimit la aceeași concepție referitoare la rolul ordonator al nomoteților sacri pe care, așa cum vom vedea imediat, o dezvoltă Poseidonios în scrierile sale.

Există însă în text și cîteva elemente care nu se înscriu în această viziune. Mai întîi, calificarea lui Deceneu drept *goes*, *vrăjitor*, *mag*: termenul are în greacă, așa cum am remarcat și în capitolul despre Platon, o conotație mai degrabă peiorativă, mai cu seamă fiindcă în unele texte pare a-i desemna anume pe cei care invocă duhurile morților în operații de magie neagră. Desigur, *goes* nu e neapărat un termen ofensiv: Pitagora însuși și mulți dintre pitagoreici, mai ales din seria ucenicilor inițiați veniți din ținuturi îndepărtate și misterioase, ca Abaris, sînt uneori calificați drept *goetes*, și cuvîntul poate trimite la o interpretare ce

valorizează ambiguitatea termenilor din sfera magiei, în felul în care vorbea Platon despre *descîntecele lui Zalmoxis*. Totuși, termenul poate suscita o anume rezervă – dar ceea ce mi se pare încă și mai contradictoriu în raport cu viziunea lui Poseidonios despre excelența simplității barbare este locul central pe care îl ocupă în paragraful despre Deceneu acțiunea militară agresivă a lui Burebista. În mai multe rînduri, într-adevăr, Strabon îl parafraza, după toate probabilitățile, pe Poseidonios, afirmînd că simplitatea și pietatea acestor civilizații primordiale de la hotarele de nord ale oikumenei generau în chip firesc o atitudine pacifistă, refuzul războiului ofensiv (conjugat cu invincibilitatea în apărarea contra agresiunilor), blîndețe și cumpătare în raporturile cu grecii sau cu vecinii¹. Or, textul despre Burebista ca întemeietor al unei *megale arche* prin asceză și pietate continuă, dimpotrivă, cu o lungă frază care relatează supunerea și exterminarea celților – fie ei balcanici sau central-europeni –, precum și incursiunile transdanubiene ale geților, *de care și romanii ajunseseră să se teamă*, legînd astfel această frază de consemnarea proiectatei campanii a lui Caesar, care nu poate aparține vreunui text al lui Poseidonios.

Sîntem așadar fie în fața unui text care nu se înscrie în nici un fel în posteritatea lui Poseidonios, cum se presupune de obicei, fie – cum mi se pare mai probabil – în prezența unui pasaj masiv rescris de Strabon, care păstrează ceva dintr-o posibilă narațiune a lui Poseidonios despre renașterea geților datorită lui Deceneu, dar care adaugă acestui nucleu detalii despre confruntările militare ale lui Burebista, provenind, după toate probabilitățile, din versiunea greacă a comentariilor lui Asinius Pollio, cel care istorisise faptele de arme ale lui Caesar.

La capătul acestui complicat parcurs analitic, cred că putem afirma că interesul lui Poseidonios pentru antichitățile istro-pontice în general și pentru cele getice în special, interes izvorît din viziunea sa universalistă despre civilizație și rolul precumpănitor al religiozității și al respectului pentru valorile morale întemeind, la origine, civilizația umană, are drept consecință utilizarea unui număr important de surse erudite, punînd în circulație informații credibile și interesante despre traci în general și cu deosebire despre geți. Evident, nu toate aceste informații conțin fapte și nu speculații antice: narațiunea despre Zalmoxis, de pildă, e tributară înainte de toate „romanului lui Zalmoxis pitagoreul”, iar construcția în oglindă a personajului Deceneu derivă în mare măsură din acest portret romanțat al lui Zalmoxis, chiar dacă amănuntele concrete și inedite din această narațiune – referirea la muntele sacru Kogaionon sau interdicția cultivării viței-de-vie – provin mult mai probabil dintr-o sursă narativă bine informată, fie ea o operă a lui Poseidonios sau o altă lucrare utilizată de Strabon pentru acest pasaj.

1. Strab. 7.3.7: la origine, barbarii sînt pacifiști și incapabili de fapte rele, *hekista kakentrepheis*, dar, corupți de civilizația greacă a luxului, *truphe*, devin lacomi și agresivi, practicînd pirateria și uciderea străinilor.

În măsura în care argumentele dezvoltate pînă acum par convingătoare, am putea presupune că demonstrația lui Poseidonios cu privire la natura și semnificația istorică a excelenței getice pornea de la narațiunea despre Deceneu ca inspirator și garant al ascensiunii lui Burebista și regăsea în trecutul îndepărtat al neamului getic precedentul acestui cuplu rege-sacerdot în persoana lui Zalmoxis. Fondator al pietății și civilizației geților, pitagoreu și astrolog, călător în Egipt – sursa prin excelență a unei înțelepciuni primordiale¹ –, Zalmoxis nu mai e, în relatarea lui Poseidonios, nici zeu și nici măcar rege, ci inițiator al unei norme fondatoare. El își convinge regele să-l asocieze la putere, *peisai ton basilea koinononta tes arches*. Ascuns într-o peșteră sacră, venerat ca zeu de către cei mulți, colaborează, *sumprattetai*, cu basileul, ale cărui edicte par astfel să exprime voința zeilor, *hos ekpheronti ta prostagmata kata sumboulen theon*².

Așa cum am mai sugerat, acestei relatări i-am putea asocia sintetica frază transmisă de Diodor despre Zalmoxis ca nomotet care se pretinde inspirat de Hestia. Pasajul era în mod tradițional atribuit lui Poseidonios, mai cu seamă că atît modul de prezentare a listei de legislatori – personaje regale egiptene, Minos și Licurg pentru spațiul grec și cei trei nomoteți binefăcători ai altor neamuri, Zathraustes, Zalmoxis și Moise –, cît și fraza care motivează pretenția de sacralitate a acestor coduri originare sugerează un context de argumentare filozofică: textul explică de ce toate aceste personaje înșală mulțimile pretinzînd că zeii sînt autorii legilor pe care de fapt ele le-au edictat, *fie pentru că ar fi socotit admirabilă și cu totul divină o concepție care slujea mulțimilor de oameni, fie că înțelegeau că, privind către superioritatea și puterea preinșilor autori (divini) ai legilor, mulțimea le-ar fi acordat mai multă atenție*³. Regăsim și în relatarea lui Strabon despre Zalmoxis același tip de raționament și o concepție la fel de elitistă despre rolul legislatorilor, asupra căreia voi reveni de îndată⁴. Ar fi, poate, de adăugat aici doar că Poseidonios cunoștea teoria lui Philolaos despre focul central al universului, cu privire la care sugeram că ar explica tema lui Zalmoxis inspirat de Hestia: Stobaios relatează această teorie citîndu-l pe Teofrast, dar cei mai mulți comentatori consideră că relatarea i-a devenit de fapt cunoscută prin intermediul lui Poseidonios.

Aceste elemente relatau și remodelau interpretările euhemeriste din tradiția pitagoreică, ce reprezenta o componentă constitutivă fundamentală a viziunii lui Poseidonios. Absorbînd tradiții pitagoreice atît direct, cît și prin intermediul operei lui Platon, pe care o cunoaște în detaliu, Poseidonios este considerat

1. Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, op. cit., pp. 72-83.

2. Poseid. F 135 Theiler = Strab. 7.3.5.

3. Diod. 1.94.2, cf. întregul context 94-95.

4. Vezi *infra*, pp. 240-243.

filozoful care a integrat tradiția Samianului în teoriile Porticului Mediu¹. Ca și în cazul lui Platon, acuzat de contemporani că l-ar fi plagiat pe Philolaos, și despre Poseidonios există o tradiție transmisă de Athenaios², după care rodianul ar fi copiat opera unui precursor pitagoreu – poate a lui Rutilius Rufus, contemporan cu Sulla și exilat, între 92 și 77, în Orient, unde este martor al războaielor mitridatice. Rufus scrie în limba greacă o carte de *Memorii* care ar fi putut reprezenta o importantă sursă pentru Poseidonios³. Oricum, importanța doctri- nelor pitagoreice absorbite de Poseidonios în propriile dezvoltări stoice⁴ a dus la concluzia potrivit căreia spectaculoasa reînviere, începând din secolul I î.Hr., a interesului pentru doctrinele atribuite școlii întemeiate cândva de Pitagora se datorează în cea mai mare măsură operei și autorității lui Poseidonios⁵.

Or, așa cum am demonstrat, tocmai literatura pitagoreică este cea care pune în circulație povestea lui Zalmoxis sclav și învățăcel al lui Pitagora, dar rege și zeu pentru geți, declinând în termeni pitagoreici acest „roman” și folosind, încă din secolul al IV-lea, acest personaj ordonator și civilizator al neamului getic ca pe una dintre paradigmele doctri- nelor euhemeriste. Imaginea getului nomotet divi- nizat structurează în chip decisiv relatarea transmisă de Strabon și despre Zalmoxis, și despre Deceneu, atestând aceeași matrice de origine pitagoreică pe care o regăsim în viziunea lui Poseidonios.

Dar inovația proprie lui Poseidonios este, cel puțin în opinia mea, relevarea continuității acestui tip de acțiune civilizatoare și postularea unui șir neîntrerupt de mari preoți succesori ai lui Zalmoxis⁶. Ipoteza mea este că, familiarizat din literatura anterioară cu personajul legiuitorului pitagoreu, Poseidonios e frapat de faptul că, în veștile care circulau la Roma și în preajma lui Pompei despre subita ascensiune a regelui get Burebista, apărea și un personaj sacerdotal cu numele de „Dekaineos” și, aflând dintr-o sursă erudită anterioară – imposibil de identificat – un al treilea nume, cel al lui *Zeutas/Seuthes*, el reconstituie, după modelul lui Hecataios din Abdera, o pseudodinastie sacerdotală a geților, citind în oglindă povestea lui Zalmoxis și știrile recente despre Deceneu.

În acest cadru, care conferea anecdotelor despre geți și despre excelența lor o dimensiune putând fi înscrisă în timp – transformând deci observația antropologică într-o schiță de istorie –, Poseidonios înscria un număr important de narațiuni, descrieri și anecdote. E posibil ca povestirea despre sacerdoții din cetatea

1. Theiler, „Poseidonische als Pythagoreische”, în *Comm. C., Philosophische Schriften*, pp. 344-349.

2. Athen. 4.168 D.

3. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 135-136.

4. Vezi Poseid. T 91 Edelstein-Kidd = Galen. *Placit.* 5.468, p. 459.5M; Cic. *Tusc.* 4.10; Plut. *Mor.* 441 E.

5. Edelstein-Kidd, *Comm.* p. 79.

6. Iord. *Get.* 39.

Odessos¹ *illi qui pii uocabantur, cei numiți cucernicii, pioșii, theosebeis*², să provină la Dion tot din textul lui Poseidonios, care să-l fi citat în legătură cu acest episod din *Istoriile filipice* ale lui Teopomp, poate chiar cu detaliile despre soliile de pace ale geților în sunete de cithără.

E de asemenea posibil ca unul dintre cele două texte, mai degrabă cel al lui Teopomp decât cel al lui Poseidonios, să fi amintit în același context de obiceiul getic de a sacrifica soția preferată la moartea soțului, de vreme ce Eustathius, care, în *Comentariul la Iliada*, citează pasajul din Teopomp, rezumă, în *Comentariul la Dionysios Periegetul*, sub titlul general de *nomos getikos*, sacrificarea soției și soliile muzicale³. În același context s-ar putea înscrie și relatarea amănunțită despre aceste sacrificii funerare cărora le face ecou Pomponius Mela, reluat ulterior de Solinus.

În orice caz, Strabon îl citează explicit pe Poseidonios pentru pasajul care se referă la asceții *ktistai* și, dacă am accepta o altă ipoteză, anume că și textul lui Iosephus despre misterioșii *pleistoi* ai dacilor provine la origine tot de la Poseidonios, am avea atestarea unui interes aparte al stoicului pentru practicile ascetice ale geților. Oricum, Poseidonios atribuie în mod special moesilor numiți *theosebeis* și *kapnobatai* refuzul de a mânca ființe vii, *empsucha*, și o dietă redusă la miere, lapte și brânză⁴. În paragraful următor, în încheierea narațiunii despre Deceneu, textul lui Strabon anexează în mod explicit aceste uzanțe alimentare specifice *Puthagoreion tou Zamolxios, regulilor pitagoreice instituite de Zamolxis*⁵. Considerate de predecesorii săi ca distingându-i în general pe geți – sau, mai vag încă, cum crede și Poseidonios însuși, urmat de Strabon, pe toți cei care locuiesc la nord de Dunăre și de țărmul pontic⁶ –, aceste practici alimentare justifică numele homeric de *galactofagi* și se leagă așadar de disputa homerică purtată de Poseidonios cu atîta perseverență. Or, elementul cel mai interesant în acest pasaj este acela că textul subliniază, ca și în cazul funcției sacerdotale, continuitatea acestei diete,

1. Iord. *Get.* 65 = Chrysostomus, *FgrHist* 707, F 3.

2. Poseid. F 277 a Edelstein-Kidd.

3. Eust. *Comm. ad Dion. Per.*; pentru Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 142, textul lui Eustathius, care vorbește despre sacrificarea soției, fără alte detalii, ar fi un argument decisiv în sprijinul ideii că geții erau monogami și că poligamia amintită de Strabon ar fi fost apanajul exclusiv al tracilor de sud: o mostră tipică de lectură părtinitoare a izvoarelor, cîtă vreme textul de bază, cel al lui Strabon care îl citează pe Menandru, vorbește explicit despre geți.

4. Poseid. F 277 a 34-36 Edelstein-Kidd = Strab. 7.3.3: *empsuchon apechestai kat'eusebeian, dia de touton kai thremmaton, meliti de chrestai kai galakti kai turoi*, cf. și 7.3.4.

5. Strab. 7.3.5; pentru originea pitagoreică a expresiei *apechestai ton empuchon*, vezi Louis Robert, *Opera Minora Selecta* III, Paris, p. 1559.

6. Strab. 7.3.8 (5), cf. Nic. Dam. F 104, 4.

emeine paradothen, care dăinuie pînă aproape de noi, ceea ce indică în opinia mea faptul că textul respectiv provine tot de la Poseidonios și se înscrie în teza generală dezvoltată de acesta cu privire la supraviețuirea normelor instituite de nomotetul fondator al civilizației geților, Zalmoxis, pînă în vremea în care își scria el opera.

Oricum, episodul incursiunii lui Alexandru cel Mare dincolo de Dunăre, ca și cel al ospățului lui Dromichaites înscriu în istorie efectele pozitive ale acestei constante pietăți, al cărei corolar este narațiunea referitoare la Deceneu, ipostaza recentă a lui Zalmoxis. Astfel, textul lui Poseidonios propunea, probabil, o relație indirectă între elementele pe care le menționa cu privire la pietatea geților, dar nu impune o legătură directă între practicile de cult ale unor confrerii sacre pe care le amintește și reformele normative și religioase pe care le atribuie lui Zalmoxis odinioară și lui Deceneu *eis hemas*, chiar în timpul vieții sale.

4. Poseidonios și vîrsta de aur

Chiar dacă, în cercetările contemporane, nu mai regăsim entuziasmul febril cu care Karl Reinhardt reconstitua opera acestui Aristotel al epocii elenistice, cum e adesea numit Poseidonios, importanța operei sale istorico-antropologice nu este mai puțin subliniată. Avem certitudinea că Poseidonios a înnoit într-o măsură semnificativă ansamblul cunoștințelor referitoare la Europa continentală și la neamurile barbare de la hotarele lumii greco-romane, resistemalizînd cunoașterea savantă anterioară într-o viziune istorică personală. Opera lui Poseidonios rămîne fundamentală pentru Antichitatea clasică, poate nu atît prin faptul că punea în circulație, în scrieri care se vor bucura de o mare faimă, informații culese din lucrări ale unor erudiți predecesori – unii iluștri, ca Teopomp sau Ephoros, alții poate mai obscuri, dar susceptibili de a îmbogăți cunoașterea comună cu detalii interesante sau măcar pitorești –, cît mai cu seamă printr-o viziune inclusivă despre istoria umanității în ansamblul ei.

Poseidonios nu e un anticar, un erudit oarecare adunînd harnic informații livrești, ci un filozof de mare anvergură, care dezvoltă o concepție personală despre evoluția civilizațiilor din timpurile primordiale și pînă la el. O viziune în esența ei stoică, ce tinde să demonstreze că istoria civilizației omenești este un proces continuu, ale cărui etape în timp sînt indisociabile una de cealaltă, și că întreaga lume cunoscută – Egiptul sau India, cetățile grecești și Cartagina, celtii sau scitii, în fine, Roma – participă la același flux universal al istoriei, la fel cum diferiții aștri contribuie la armonia cosmică a universului. În acest proces integrator, religia și practicile de cult joacă un rol esențial, ceea ce explică și insistența cu care opera istorică a lui Poseidonios revine asupra fenomenelor care țin de

credințe și rituri¹. Nu e vorba doar de o simplă curiozitate antropologică, ci de o viziune elaborată a marelui stoic despre o filozofie religioasă și morală primordială pe care el o regăsește în credințele barbare și despre o concepție universalistă – corolar al reflecției multor autori anteriori despre excelența originilor fruste ale civilizației, pe care, de la Teofrast, Ephoros și Teopomp, istoricii și moralistii epocii elenistice o dezvoltaseră în contrast cu tema decadenței atribuite propriei civilizații. În acest mod, Poseidonios exprimă într-un grad nemaiîntâlnit pînă atunci în cultura greacă asumarea integratoare a oikumenei pe care expansiunea romană o afirmă², instituind în imaginar un *imperium* al civilizațiilor coextensiv cu întreaga arie de dezvoltare a umanității cunoscute.

Așa se explică interesul extrem de viu pe care îl arată Poseidonios pentru civilizațiile arhaice ale continentului în general și în special pentru formele de religiozitate arhaică ale neamurilor barbare: cum avea să scrie Athenaios citînd textul *Istoriilor*, el *s-a străduit să relateze cît mai multe despre uzanțele și legiurile cît mai multor neamuri*³. În viziunea lui Poseidonios, lumea este un întreg guvernat de o forță divină unică, intuită de oameni în multiple ipostaze. Umanitatea reprezintă o comunitate, *koinonia*, înrudită dincolo de aparența indusă de diferențierile și amestecurile succesive⁴. Dovada acestei *sungeneia* se regăsește la originile civilizației ca fapt universal, într-un veac de aur al simplității și înțelepciunii pe care fiecare neam îl cunoaște într-o formă specifică, dar care păstrează un tipar comun, legitimînd participarea fiecărei culturi la fluxul universal. Această concepție reformulează tema popoarelor primitive care locuiau, cum scria Platon, mai aproape de zei, *engutero theon oikountes*⁵, care devenise un loc comun încă din opera lui Dikaiarchos. La Poseidonios, această temă reprezintă punctul de pornire al unei concepții proprii despre o *suntaxis* comună, o structură ordonatoare universală a istoriei umanității, care devine astfel susceptibilă de a-și regăsi unitatea primordială sub dominația unificatoare a Romei⁶.

-
1. Von Fritz, „Poseidonios als Historiker”, cit., p. 176.
 2. Momigliano, *Sagesse barbares...*, op. cit.
 3. Athen. 4.151 E (Poseid. T 80 Edelstein-Kidd = Jacoby, *FgrHist* 87 T 12 a); vezi și Antonio Grilli, „L’approccio all’etnologia nell’Antichità”, în Marta Sordi (ed.), *Conoscenze etniche...*, op. cit., pp. 11-33.
 4. Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 625-627.
 5. Pl. *Phlb.* 16 c, cf. Dikaiarch. F 49 Wehrli = Porph. *De Abst.* 4.2, *cei de demult, aflîndu-se mai aproape de zei, erau mai buni prin chiar firea lor și duceau o asemenea viață încît au fost considerați un neam de aur. Cf. Cic. Leg. 2.27, Sen. Ep. 90.45 (= Poseid. F 284, 45 Edelstein-Kidd); vezi și F. Corssen, De Poseidonio Rhodio Ciceronis in libro primo Tusculanorum et in Somnium Scipionis auctore*, Bonner Diss., Bonn, 1878.
 6. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie...*, op. cit.; *idem*, s.v. *Poseidonios*, col. 655-656; Laffranque, *Poseidonios d’Apamée...*, op. cit., pp. 109-151.

Viziunea lui Poseidonios despre neamurile originare, *mai aproape de zei*, ne este cunoscută mai ales prin intermediul comentariilor lui Seneca, în parte de acord, în parte polemizând cu predecesorul său¹. *Poseidonios susține că în veacul numit de aur puterea suverană se afla în mâna înțelepților, sapientes*², scrie Seneca, dar, datorită viciilor inerente naturii umane, o primă etapă de decadentă pune capăt acestei stări originare, despărțind veacul de aur de istoria propriu-zisă. Până în acest punct, Poseidonios relua tezele familiare ale literaturii secolului al IV-lea, dar, pe acest temei, concepția filozofului stoic își afirmă originalitatea, în măsura în care el consideră că timpul istoriei poate reface într-un alt plan starea originară, acolo unde înțelepții acestei a doua vârste a umanității inițiază reforme religioase și legislative ce opresc procesul de decădere și, prin constrângerea legii și teamă de zei, reinstaurează armonia în societate³. De această dată nu mai e vorba însă de o elită anonimă de *sapientes*, ci de istorie și de personaje al căror nume este cunoscut și a căror biografie este explicit evocată: Solon, pe care Poseidonios îl numără între cei șapte înțelepți⁴, Licurg⁵, Anacharsis⁶ sau Zaleucos și Charondas, care deprind normele fundamentale ale dreptului și se inițiază religios în proximitatea lui Pitagora⁷. Acești reformatori sînt adevărații autori ai unor legi care refac armonia socială, dominînd prin aura lor de pietate și înțelepciune mulțimile, pe care însă, spre binele acestora, le fac să creadă că acțiunea lor e de inspirație divină⁸.

Or, în această viziune, un personaj ca Zalmoxis, ucenic al lui Pitagora el însuși și nomotet al geților, sau dubletul recent al acestuia, Dekaineus, corespund punct cu punct profilului reformatorilor evocați de Poseidonios. Cîtă vreme avem certitudinea că autorul nostru folosea argumente referitoare la pietatea geților – unele chiar inedite, precum acelea despre sectele trace care practicau extazul și

1. Poseid. F 284 Edelstein-Kidd = Sen. *Ep.* 90.5-13, 20-25, 30-32.

2. Sen. *Ep.* 90.1-11

3. Cf. și Dion. *Or.* 12; Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 632; Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée du Temps*, Paris, 1953; Gerhard Dobesch, *Das europäische „Barbaricum“ und die Zone der Mediterrankultur. Ihre historische Wechselwirkung und das Geschichtsbild der Poseidonios*, Viena, 1995.

4. Poseid. F 49.299 Edelstein-Kidd.

5. Cf. Cic. *Tusc.* 5.7.

6. Poseid. F 284 Edelstein-Kidd, cf. Strab. 7.3.8, citîndu-l pe Ephoros (*FgrHist* 70 F 42), probabil prin intermediul lui Poseidonios. Cf. și Anonym. *Peripl.* PE 49; [Scymn.] 835-836.

7. Poseid. T 91 și 95 Edelstein-Kidd; o parte dintre acești legiuitori apar și la Diodor, 1.93-95, în compania lui Zalmoxis. – Pentru importanța tradiției pitagoreice în opera lui Poseidonios, vezi F 165 Edelstein-Kidd și *supra*, pp. 235-236; cf. și Poseidonios T 101-102 Edelstein-Kidd (= Galen. *Plac.* 395.11-396.3 M, 284.18-24 De Lacey) despre pasiunea lui Poseidonios pentru vechii filozofi.

8. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, *op. cit.*, pp. 496-508.

anachoreza –, e logic să presupunem că relatările despre personaje fondatoare ale acestei civilizații aparțin i-au atras atenția și au fost consemnate în scrierile sale. Și asta cu atât mai mult cu cât știm că Poseidonios pune în circulație numeroase elemente provenind din literatura de tradiție pitagoreică, unde, așa cum am încercat să dovedesc, Zalmoxis devenise un personaj adesea invocat ca martor al prestigiului sectei în lumea barbară, legislator inspirat al neamului său și fondator al unei autorități politico-religioase exemplare pentru forța ordonatoare a doctrinei pitagoreice.

Avem toate temeiurile să presupunem și că pasajul din Diodor despre legislatorul inspirat Zathraustes, Zalmoxis și Moise provine tot de la Poseidonios, a cărui operă este fundamentală pentru întreaga construcție a *Bibliotecii istorice*¹. Oricum, versiunea lui Strabon despre Zalmoxis ca fondator al civilizației geților are o structură internă care cu greu ar putea fi disociată de concepțiile lui Poseidonios: Zalmoxis pitagoreu, astronom și prezicător², călător în Egipt – sursa prin excelență a unei înțelepciuni primordiale³ –, considerat zeu de către cei mulți, colaborează cu basileul, ale cărui edicte par astfel să exprime voința zeilor⁴.

Ne putem întreba chiar dacă nu cumva tradiția despre Zalmoxis – inițiator în doctrinele pitagoreice al druzilor, pe care i-ar fi întâlnit când, fugăr de la Crotona, se întorcea în ținuturile lui de baștină⁵ – nu dezvoltă tot o temă a lui Poseidonios, al cărui interes pentru acești specialiști celtici ai sacrului este bine cunoscut. O frază a lui Celsus, citată de Origenes, asociază de altfel trei ipostaze ale înțelepciunii primordiale despre care știm că scrisese Poseidonios (*galactofagii lui Homer, druzii gallilor și geții, popoare înțelepte și străvechi*), iar Celsus adaugă și care dezvoltă idei înrudite, **sungenon**, cu tradițiile iudeilor. Pornind de aici, am putea conjectura, pe de o parte, că legătura dintre druzi și Zalmoxis ar fi putut trimite la o teză a lui Poseidonios, iar pe de altă parte, că pasajul lui Diodor despre Zathraustes, Zalmoxis și Moise indică o legătură între ideile lui Poseidonios și textele ce evocă o vastă *koine* culturală, pornind din India, trecând prin ținuturile getice și ajungând la celți, viziune care și-ar avea sorgintea tot în opera filozofului stoic.

O ipoteză mai veche a lui Olof Gigon propunea, în temeiul unui pasaj din *Viețile filozofilor* de Diogenes Laertios, coroborat cu un text al lui Sextus Empiricus, ipoteza conform căreia Poseidonios ar fi imaginat existența a trei

-
1. Diod. 1.93-96 și *supra*, pp. 165-170; Malitz, *Die Historien...*, *op. cit.*, pp. 144-158.
 2. Pentru importanța predicțiilor la Poseidonios, care le consideră reflexe ale unei providențe universale, vezi Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 631.
 3. Hartog, *La mémoire d'Ulysse...*, *op. cit.*, pp. 72-83.
 4. Poseid. F 135 Theiler = Strab. 7.3.5.
 5. Hippolyt. *Rom. Ref.* 1.2.17; 1.25.1 Markovich (= Diels, *Doxographi Graeci*, pp. 558, 574).

filozofi originari divinizați, trei *Urphilosophen* – Ochos din Sidon, Atlas Libyanul și Zalmoxis Getul – reprezentând cele trei continente cunoscute, Asia, Libia (Africa) și Europa¹. Personal, înclin mai degrabă să atribui o origine poseidoniană întregului pasaj anonim citat – și combătut – de Diogenes Laertios în prefața operei sale²: *Unii zic că activitatea filozofică își are originea la barbari, și mai precis magii la perși, chaldeenii la babilonieni sau asirieni, ca și gymnosofiștii la Indieni, iar la celți și la germani cei numiți druizi și Divinii venerabili, Semnotheoii, cum spun Aristotel în Tratatul de Magie³ și Sotion în cartea 23-a a Succesiunilor⁴, și tot așa, că Ochos era fenician, Zalmoxis – trac și Atlas – libian. Cea mai bună dovadă în acest sens ne este oferită de pasajul aproape similar din Geografia lui Strabon. După ce amintește de Minos și Licurg, legiuitori și profeți, Strabon continuă: Și profeții erau onorați, fiind considerați vrednici să exercite chiar și puterea regală, ca unii care dau sfaturi și îndemnuri de îndreptare nu numai cât sînt în viață, ci și după moarte. Așa e cazul lui Amphiaraoș și al lui Trophonios, ca și al lui Orfeu, Mousaios, și la geți Zalmoxis, un pitagoreu, iar în vremea noastră Dekaineos, cel care îi procește lui Burebista, la Bosporani Achaikaros, la indieni Gymnosofiștii, la perși Magii și cei ce invocă morții pentru a ghici, nekuomanteis, ca și cei numiți lekanomanteis, prezicători ghicind în plumb (topit) și hudromanteis, cei ce ghicesc în apă; la asirieni Chaldeenii, iar la romani augurii tirenieni (etrusci). Tot așa, Moise era profet⁵. Dacă ținem seama de importanța pe care o acorda Poseidonios tehnicilor de predicție, ca și de modul în care pasajul citat definește rolul acestor personaje regale și profetice, îndrumători și ocrotitori ai mulțimii asemenea înțelepților veacului de aur așa cum este el evocat de Seneca pe urmele lui Poseidonios, atribuirea întregii liste de *Urphilosophen* lui Poseidonios nu mi se pare deloc imposibilă.*

Dublul recent al lui Zalmoxis, Deceneu, apare și el în această enumerare, introdus tot cu expresia adverbială *kath'hemas*: ca și în privința narațiunii din cartea a 7-a *Geografieii*, putem presupune fie că aparține originalului reprodus de Strabon, fie că sîntem din nou în fața unei fraze interpolate de Strabon într-o parafrază mai mult sau mai puțin liberă a textului pe care îl bănuiesc a proveni de

1. DL 1.1-9; Sext. Emp. *Adv. Phys.* 1.363; Olof Gigon, „Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros”, în O. Reverdin (ed.), *Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens. Hardt III*, Geneva, 1955, p. 30; Olof Gigon, „Das Prooimion des Diogenes Laertios: Struktur und Probleme”, în *Freundesgabe für W. Willi*, Berna, 1960, pp. 36-44.
2. DL 1.1.
3. = Arist. fr. 35 Rose.
4. = Sotion F 35 Wehrli.
5. Strab. 16.2.39; Th. Hopfner, „Mittel- und Neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantein”, în *Studies presented to F.Ll. Griffith*, Egypt Exploration Society, 1932, pp. 218-232.

la Poseidonios. Formal vorbind, nu văd de ce am crede că autorul *Geografiei* s-ar fi străduit să insereze de două ori informația despre Deceneu la distanță de mai bine de zece cărți, și mi se pare mult mai ușor de acceptat ideea că ar fi reprodus de două ori pasaje asemănătoare din opera marelui său înaintaș, o dată când e vorba despre geți și a doua oară când se referă la iudei și la Moise.

Dar, indiferent cum am evalua structura și compoziția textului lui Strabon, este clar că, și în pasajul la care mă refer acum, precum și în cele despre Zalmoxis și Deceneu din cartea a 7-a, Deceneu apare ca un dublu al lui Zalmoxis, el însuși dublu „barbar” al lui Pitagora, ale cărui călătorii inițiatice în Egipt, la magii chaldeeni și în alte ținuturi ale unei înțelepciuni primordiale deveniseră un loc comun al tradiției. Textul mai detaliat atribuie ambilor sacerdoți ai geților înzestrări mantice, știința astrelor, o inteligentă exploatare a credinței, chiar a credulității mulțimilor, precum și un rol esențial ca agenți ai puterii din trecut, respectiv ai renașterii getice din vremea lui Burebista. Or, toate aceste elemente constitutive ale profilului celor două personaje getice corespund sistematic concepției lui Poseidonios despre rolul personalităților generatoare ale ordinii sociale în armonie cu ordinea cosmică.

Cea mai mare parte a exegezelor istoriografice moderne pun în lumină mai ales contribuția lui Poseidonios referitoare la ținuturile locuite de celți și de germani, relatările sale istorico-antropologice anticipând, în cunoaștere savantă, expansiunea militară spre vest a Romei, prin cuceririle lui Caesar și ale succesorilor lui din epoca principatului. Poseidonios este primul autor antic care oferă publicului cultivat din epoca sa și oamenilor politici de la Roma o adevărată monografie asupra celților, esențială pentru Caesar și pentru elaborarea capitolelor privitoare la moravurile gallilor din *Comentariile* acestuia, și comparabilă cu monografia referitoare la sciți din cartea a 4-a a *Istoriilor* lui Herodot și ca substanță, și ca influență ulterioară. În mod particular, este dovedit faptul că marea majoritate a referirilor la druizi din literatura istorico-etnografică ulterioară provine din opera lui Poseidonios. Tot de la Poseidonios provin și primele știri mai consistente despre germani și, în general, despre neamurile care populau nordul continentului european.

Fără doar și poate, informația pe care Poseidonios o sporește substanțial și o sistematizează revoluționează cunoștințele antice despre vecinii occidentali ai Romei, ceea ce și explică faptul că Poseidonios devine practic singura autoritate în materie de celți. Observațiile, relatările și concluziile pentru prima dată formulate de el referitor la celți și la germani sînt citate din abundență de autorii posteriori de expresie greacă și latină. Acest fapt material, adăugat la acela că mediul academic occidental modern, în cea mai mare măsură responsabil de progresul studiilor clasice în general și de analiza critică a surselor antice în special, continuă să fie și azi în chip firesc interesat mai direct de identificarea

informației antice cu privire la istoria îndepărtată a propriului spațiu de civilizație, a dus la o evaluare oarecum dezechilibrată în cercetarea contemporană. Aceasta îi recunoaște operei lui Poseidonios dimensiunea majoră de ansamblu, dar o exemplifică precumpănitor prin contribuția sa la cunoașterea jumătății occidentale a oikumenei¹.

Or, această viziune implicit centrată asupra regiunilor aflate în partea de vest a continentului nu este cea dezvoltată de fapt de Poseidonios. Chiar la începutul *Geografiei* sale, Strabon justifică, pe urmele autorului său predilect, o nouă descriere a lumii cunoscute, scriind următoarele: *Într-adevăr, multe cunoștințe despre ținuturi îndepărtate le-a oferit contemporanilor Imperiul Romanilor... Alexandru ne-a dezvăluit o mare parte din Asia, cât și toate regiunile de miază-noapte ale Europei, pînă la Istru, în timp ce romanii au dezvăluit lumii ținuturile apusene ale Europei pînă la Albis, fluviul care împarte Germania în două, precum și regiunile de dincolo de Istru, pînă la Tyras*². Simetria acestor explorări treptate ale oikumenei este un indiciu asupra faptului că opera lui Poseidonios era ea însăși construită simetric.

Poseidonios afirma o viziune înnoitoare a istoriei universale a civilizației, care, pornind de la tezele general acceptate ale istoricilor secolului al IV-lea cu privire la excelența civilizațiilor fruste și la decadența morală pe care progresul material o provoacă în mod inevitabil, construia un model diferit de cel al înaintașilor. O civilizație pe care sînt tentată să o numesc multipolară, la care, rînd pe rînd, diferite neamuri și diverse arii culturale își vor fi adus contribuția, pune în evidență două elemente fundamentale noi față de viziunea moralizatoare a istoriografiei secolului lui Ephoros. Poseidonios postulează rolul decisiv al unor elite de conducători³ – monarhi, legislatori sau profeți inspirați – care, în cele mai diferite colțuri ale lumii, din Egipt și Creta pînă în Extremul Nord cunoscut, își asumă responsabilitatea impulsului esențial ce declanșează apariția și progresul civilizației în ținuturile lor de baștină. Acolo, fiecare dintre ei refacă într-un mod specific un tipar general de excelență bazat pe ordine, simplitate și dreptate. Prin însăși natura acestui progres, care aduce, pe de o parte, o contribuție specifică la civilizația universală, dar care, pe de altă parte, provoacă un șir de consecințe inevitabile – mai multă bogăție, mai multe schimburi, o civilizație materială mai complexă –, starea originară de virtute și frusta excelență a originilor se deteriorează, numai că, în perspectivă universală, ciclul se reia într-o altă zonă a oikumenei, integrînd aceste decadente succesive unei progresive înaintări a speței umane în întregul ei.

Această viziune nu se putea afirma examinînd doar civilizațiile Europei Occidentale, pe care Poseidonios, pe urmele înaintării romane și chiar precedînd-o

1. Malitz, *Die Historien...*, op. cit., pp. 198-228; Dobesch, *Das europäische „Barbaricum”...*, op. cit.

2. Strab. 1.2.1.

3. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée...*, op. cit., pp. 494-495.

în sus pe cursul Rinului, le aducea pentru prima oară în orizontul cunoașterii elenistico-romane. Pentru a fi validate, tezele lui aveau neapărat nevoie de o confruntare critică cu tradiția istoriografică anterioară despre frusta excelență a civilizațiilor primordiale, o tradiție al cărei teren predilect de reflecție era, cum o știm prea bine și cum decurge în mod firesc din limitele istorice ale cunoașterii în primele secole ale elenismului, partea răsăriteană a lumii cunoscute. Confruntarea, inaugurată de Herodot și extinsă masiv, o dată cu cuceririle lui Alexandru, între lumea cetățitorilor, Egipt, Asia și lumea nord-pontică, delimitează spațiul în care se desfășoară argumentele istoricilor din succesiunea lui Platon și, măcar în parte, Aristotel. Tocmai de aceea, Poseidonios nu și-ar fi putut construi propria doctrină fără a polemiza, mai mult sau mai puțin explicit, cu imaginea pe care înaintașii săi o transmiseseră cu privire la acest spațiu.

De aceea, opera lui Poseidonios descrie o vastă arie istorică și culturală scito-pontică, insistând asupra amestecului de populații din zona gurilor Dunării, așa cum, pe urmele lui, o va face și Strabon¹. Tema diferențierilor treptate și a amestecului de populații este una poseidoniană predilectă și pentru alte zone ale lumii cunoscute², dar justifică aici postularea unei *koine* culturale istro-pontice, în interiorul căreia paradigma scitică, ce reprezenta încă din scrierile antropologice ale secolului al IV-lea locul geometric al unei civilizații a originilor și dovada unei excelențe primordiale a societăților arhaice, putea fi amplificată și diversificată.

Pe urmele lui Ephoros, un număr important de critici, multe provenind din zona foarte activă intelectual a comentatorilor literaturii epice, relevaseră caracterul dedublat și contradictoriu al acestor exemple de societăți ale unei „vîrste de aur”, elaborînd, cum am văzut deja, un model contrastiv care opune cruzimea sciților justiției absolute a neamurilor *dikaiotata* și contestînd fundamentele acestor judecăți care exaltau *ethos*-ul primordial de la hotarele lumii. În raport cu acest demers critic, Poseidonios propune nu numai o dinamică diferită de cea a predecesorilor, ci și un teritoriu mai vast, în care, epuizate în aria scitică propriu-zisă de însuși progresul civilizației, valorile etice ale culturilor arhaice reapar, într-o translație permanentă, cînd la hotarul răsăritean al spațiului istro-pontic, cînd în ținuturile moesilor sau ale geților.

Integrarea spațiului nord-tracic în această imensă arie etno-culturală aducea argumente dintre cele mai elocvente în sprijinul ideii că civilizația se naște, ca să spunem așa, în repetate rînduri și în cele mai neașteptate părți: o tradiție consistentă, provenită din medii pitagoreice, situa aici personajul unui inițiat și/sau legiuitor din clasa celor a căror acțiune îi apărea capitală lui Poseidonios; informații diverse atestau o pietate ieșită din comun a unor grupuri mai mult sau

1. Strab. 7.3.2.

2. Strab. 1.1.34; vezi Reinhardt, s.v. *Poseidonios*, col. 680.

mai puțin specializate în relație cu sacrul ; în fine, evenimente care se petrecuseră chiar în timpul vieții lui Poseidonios puteau proba continuitatea acestor renașteri succesive ale fundamentelor etico-filozofice ale civilizației.

Figurile emblematice ale acestei excelențe septentrionale se pot numi astfel, rînd pe rînd, Anacharsis sau Abaris, Zalmoxis sau Dekaineos, Dromichaites sau Zeutas. Pietatea acestor neamuri poate fi manifestă la cucernicii vegetarieni din zona gurilor Dunării sau la asceții care refuză și ei, tot din pietate, hrana însuflețită, undeva la extremitatea răsăriteană a acestui spațiu. Dacă înfrîngerea lui Dareios de către sciți nu mai este un argument suficient al invincibilității celor care, nomazi și săraci, nu au nimic de pierdut, i se poate adăuga victoria moralizatoare a lui Dromichaites ; galactofagii pot migra, după caz, de la Dunăre pînă departe dincolo de Tanais, schițînd un spațiu cultural cu o pluralitate dinamică de centre genice ale civilizației începuturilor.

Tocmai în această perspectivă, consider că nu putem amputa opera lui Poseidonios – în mare măsură reconstituită și de aceea oricum întru cîtva virtuală în întregul ei – de dimensiunea pe care i-o conferă referirea la aria septentrională de civilizație scito-tracică. O lectură mai puțin pedantă a cărții a 7-a a *Geografiei* lui Strabon, în dialog cu alte scrieri contemporane sau posterioare, ne poate convinge că, în economia de ansamblu a viziunii filozofului stoic, antichitățile getice, moesice sau tracice îndeobște erau consemnate într-o măsură cu mult mai importantă decît cea pe care o rețin cu severă disciplină filologică edițiile critice ale fragmentelor păstrate din opera lui Poseidonios.

VI

Regi, sacerdoți și războinici

1. *Tarabosteseis* sau *pilophoroi* ?

În marginea textului lui Strabon despre moesii *theosebeis* și *kapnobatai*, un copist, care edita *Geografia* cândva într-o epocă ulterioară, nota : (*e vorba de*) *tous pilophorous Getas, geții care poartă cușmă, cum ne spun unii, între care Criton în Getice*¹. Cam în aceeași vreme în care Criton, medicul personal al lui Traian, își redacta relatarea despre războaiele dacice unde își însoțise ilustrul pacient, Dion din Prusa evoca, într-un discurs în care elogia rolul unificator al Romei, extrema diversitate a obiceiurilor și veșmintelor, amintind că diferite neamuri *poartă pe cap niște cușme, tinas pilous, așa cum obișnuiesc acum aceia dintre traci numiți geți, și odinioară lacedemonienii și macedonenii, ori tiare și șalvari, ca perșii...*²

Pilos în grecește, *pileus* în latinește desemnează o cușmă sau bonetă din postav ori altă stofă, asemănătoare cu cea purtată îndeobște de frigieni³. Acest obiect distinctiv de port pare să fi devenit brusc, în vremea războaielor de la finele secolului I și începutul secolului al II-lea d.Hr., la fel de tipic pentru Dacia și pentru daci pe cât erau pantalonii pentru galli, câtă vreme, mai bine de două

1. Strab. 7.3.3, Codex A *in margin*.

2. Dion. *Or.* 72.3.

3. Cuvântul e banal și în greacă – vezi *Il.* 10.265 ; Hes. *Op.* 546, Hdt. 3.12, Arist. *GA* 785 a57 ; *IG* 2², 1672, r. 70 etc. Există modele specifice de *pilos* : *Arkadikos*, *arcadian* (Polyain. *Strat.* 4.14), *Lakonikos*, *spartan* (Poll. 1.149) etc. Dionysios din Halicarnas, 2.64, scrie că *Flamen Dialis* purta pe cap drept semn distinctiv o asemenea bonetă de pîslă. La Roma, *pileus* (var. *pileum*, *pilleus*), purtat la petreceri și spectacole, în mod special la Saturnalii, este semnul vestimentar vizibil al condiției libere. A pune un *pileus* pe capul unui sclav echivalează în general cu a-l elibera – Martial. *Epigr.* 2.68.4.

secole mai târziu, Aurelius Victor avea să scrie, în tratatul său despre împărați, că Traian a fost *cel dintîi și singurul împărat care a extins puterea romană dincolo de Dunăre domitis in prouinciam Dacorum pileatis* – supunîndu-i în (viitoarea) provincie pe dacii purtători de cușmă, în vremea domniei lui Decebal¹.

Într-un pasaj deseori citat, care se referă la soliile trimise de Decebal la Roma, cei doi principali epitomatori ai textului lui Dio Cassius, Petrus Patricius și Xiphilinos, povestesc, cu mici variații, despre soliile trimise romanilor de către Decebal. Textul e construit pe antiteza dintre falsa victorie a lui Domitian și adevărata cucerire a Daciei, reușită de Traian. În acest context, ambele rezumate rețin faptul că, alarmat de înaintarea trupelor romane în campania din 102, Decebal trimite o solie de rang înalt, și anume *nu dintre kometai, ca mai înainte, ci din cei mai de frunte dintre pilophoroi*, cum scrie Xiphilinos². Petrus Patricius este și mai explicit, spunînd că Decebal a trimis *solii purtători de cușme, căci aceștia sînt cei mai respectați dintre ei, în vreme ce înainte trimisese doar kometai, care sînt mai puțin prețuiți*³.

Aglomerarea informației cu privire la cușmele dacilor în sursele literare cele mai directe referitoare la campaniile lui Traian în Dacia explodează în reprezentările de pe Columnă, ca și în portretul sculptural al regelui dac, impunînd *urbi et orbi* imaginea dacilor pilofori. Așa cum observa încă mai demult, într-un important studiu asupra căruia voi reveni, Alexandru Avram, referirea la acest atribut al costumului dacic este absentă în sursele anterioare campaniilor lui Domitian și Traian⁴. E greu de spus dacă aceasta înseamnă că însuși obiectul vestimentar în cauză este o inovație *stricto sensu*, cum presupune autorul abia citat, sau că, pur și simplu, cu prilejul acestor războaie, romanii întîlneau pentru prima dată în număr semnificativ de daci purtători de cușmă și, mai ales, aflau pentru prima oară care era valoarea simbolică a acestui obiect de îmbrăcăminte.

E drept că un pasaj din *Geticele* lui Iordanes care îl citează explicit pe Dion Chrysostomul pare a sugera două etape succesive de structurare a categoriei superioare la geți – ca să zic așa, fără cușmă și cu cușmă –, scriind că *regii și preoții geților se alegeau dintre nobilii numiți mai întîi tarabostesei, mai apoi*

1. Aur. Vict. *Caes.* 13.2 – *Quippe primus aut solus etiam uires Romanas trans Istrum propagauit domitis in prouinciam Dacorum pileatis ḡsatisque nationibus, Decibalo rege ac ḡSardonios*; cele două *locuri disperate* ale acestui text vorbesc despre aliații lui Decebal, însă e clar că nucleul dur pe care l-a înfruntat Traian rămîne cel al dacilor *pileati*.
2. DC 68.9.1 = Xiph. 231.13 – *ouketi ton kometon, hosper proteron, alla ton pilophoron tous aristous*.
3. *Ibidem* = Petr. Patr. *Exc. de leg.* G4 Hoeschel, *FHG* IV, fr.5: *presbeis epempse pilophorous houtoi gar eisi par'autois hoi timiotoi, proteron gar kometas epempse eutelesterous dokountas par'autois einai*.
4. Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, cit., p. 11.

*pilleati*¹. Ceva mai jos, Iordanes susține că Deceneu a fost acela care a ales dintre geți pe cei mai nobili și mai înțelepți, *nobilissimos prudentioresque uiros*, și i-a făcut sacerdoți, *numindu-i pilleati, pe cât cred eu (ut reor) fiindcă sacrificau avînd capetele acoperite cu un fel de tiară care se mai numește și pilleus; a poruncit ca restul neamului să fie numit capillati*². Sursa acestei dezvoltări nu mai e consemnată în text, dar este probabil că esențialul informației urcă tot pînă la Dion, care asocia, cum am văzut, tiara persană cușmei dacice; atribuirea modificării de nume consemnate de Dion – foștii *tarabostesei*, deveniți apoi *pilleati* – unei reforme anume a lui Deceneu poate proveni fie de la Dion însuși, fie de la Cassiodor, care, cum am văzut, conferă personajului Deceneu o funcție aparte în istoria geților/goților; în fine, echivalența *kometai* – *capillati* (și nu *comati*, cum ne-am fi așteptat, de vreme ce adjectivul *comatus* e mai frecvent folosit în latină și are sensul precis de *pletos* al echivalentului grec) are toate șansele să fi fost operată fie de Cassiodor, fie chiar de Iordanes, care adaugă oricum pasajului citat observația referitoare la tradiția orală gotică despre eroii războinici și pletele lor³.

Există și un al treilea text – pe lângă cel al lui Dio Cassius și pasajul din *Geticele* lui Iordanes – care ne informează că nu orice get sau dac era și *pilophoros*: în dialogul lui Lucian din Samosata *Scitul sau proxenul*, aflăm că Toxaris – pe care autorul nostru îl numește scit, dar și închinător al lui Zalmoxis, ceea ce trimite clar la geți – *nu era nici de neam regal, basilikos, nici pilophorikos, ci un scit dintre cei mulți și demotikos, dintre cei numiți la ei oktapodes, cu opt picioare, adică stăpîn peste doi boi și o căruță*⁴. Termenul *oktapodes* ca nume al unei categorii sociale nu mai apare în vreun alt text antic, fiind utilizat doar cu sensul pe care și azi îl are în limba greacă, de *caracatiță*. Categoria prezumată de Lucian a *celor care au un car cu o pereche de boi* nu pare să fi reținut prea mult atenția cercetătorilor societății getice, deși e nu numai sugestivă în sine, ci și înrudită cumva cu clasa hoplitică de la Atena, cea a așa-numiților *zeugitai*, al căror nume, derivat de la *zeugma*, *jug*, poate și el desemna categoria de proprietari ai unei perechi de boi. În schimb, opoziția *pilophorikos/demotikos* a atras imediat atenția istoricilor moderni prin paralelismul cu opoziția, clasică în mai toate

1. Iord. *Get.* 40: (Dio) *dicit primum Tarabosteseos (tarabostereos ms. O, zarabostereos B, strabostes eos L, thorabostes eos VZ), deinde uocatos Pilleatos hos, qui inter eos generosi extabant, ex quibus eis et reges et sacerdotes ordinabatur.*
2. Iord. *Get.* 71-72: *Elegit namque ex eis nobilissimos prudentioresque uiros, quos theologiam instruens. numina quaedam et sacella uenerare suasit fecitque sacerdotes, nomen illis pilleatorum contradens, ut reor, quia opertis capitibus tyaris, quos pilleos alio nomine nuncupamus, litabant; (72) reliquiam uero gentem capillatos dicere iussit, quod nomen Gothi pro magno suscipientes adhuc odie suis cantionibus reminiscunt.*
3. Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit., p. 43.
4. Luk. *Scyth.* 1.14.

cetățile Greciei, dintre *aristoi* și *demos*, și concluzia după care *purtătorii de cușmă* reprezentau nobilimea, clasa superioară în societatea getică înainte de cucerirea romană, a devenit un loc comun al cercetării istorice¹.

Recapitulând: în vremea războaielor dacice, autorii antici care urmăreau îndeaproape aceste conflicte află ca pe o noutate, de la martori oculari – în primul rând de la Dion și Criton –, că o categorie socială superioară a dacilor, inclusiv regele acestora, are drept semn distinctiv de port o bonetă din stofă, oarecum asemănătoare cu faimoasa bonetă frigiană sau cu cușmele macedonenilor din vechime. Alexandru Avram a emis ipoteza după care Burebista ar fi impus nobililor geți acest element distinctiv în cadrul unei reforme radicale a statutului aristocrației getice, pînă atunci precumpănitor definită prin dimensiunea eroică a războiului și silită acum să accepte un rol mai degrabă aulic: *Uniformisierung durch Uniform*, uniformizare prin uniformă, cum scrie autorul citat, impunerea cușmei în locul coifului de paradă ar fi reprezentat semnul vizibil al subordonării nobililor față de puterea regală².

În opinia mea, Avram are dreptate cu asupra de măsură în ceea ce privește esența proceselor care au dus la ascensiunea și la prăbușirea regelui Burebista. El reconstituie, într-o fericită conjuncție între sursele arheologice și cele literare, imaginea unei prime etape istorice, dominată de o aristocrație de tip eroic, care își definește statutul prin semnele exterioare ale excelenței războinice – spectaculoasele arme și armuri de paradă din metale prețioase descoperite la Gostavăț, Cuptoare, Agighiol sau Peretu³, *keimelia*, bunuri de preț, funcționînd ca *status symbols*, asemenea echivalentului lor din lumea homerică, dar și jocurile și întrecerile în arme –, la care adaugă munificența ospetelor și a schimbului de daruri⁴, ca și frecvențele căsătorii dinastice⁵, cărora se cuvine să le alăturăm atestarea epigrafică a mai multor basilei geți care atacă sau apără cetățile vest-pontice.

-
1. Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, pp. 146-147; Andrei Bodor, „Structura societății geto-dacice”, în Hadrian Daicoviciu (ed.), *Studii dacice*, Cluj-Napoca, 1981, pp. 7-22; Hadrian Daicoviciu, „Societatea dacică în epoca statului”, *ibidem*, pp. 23-47; Nicolae Gostar, Vasile Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, Iași, 1984, pp. 60-68; Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, *cit.*; Ioan Glodariu, „Structura socială”, în Mircea Babeș și Ioan Glodariu, *Civilizația geto-dacică din a doua jumătate a secolului I î.Hr. pînă la începutul secolului I d.Hr.*, IR I, pp. 776-779.
 2. Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, *cit.*, p. 24.
 3. Dumitru Berciu, *Contributions à l'étude de l'art thraco-gète*, București, 1974, pp. 46-52; Alexandru Vulpe, Mihai Zahariade, *Geto-dacii în istoria militară a lumii antice*, București, 1987; Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, *cit.*, pp. 12-14; în general despre aristocrația de tradiție eroică, vezi Louis Gernet, „Les nobles dans la Grèce antique”, în *Anthropologie de la Grèce antique*, *op. cit.*, pp. 333-343.
 4. X. *Anab.* 7.3.22; vezi și *supra*, p. 173.
 5. Hdt. 4.80; Paus. 1.9.7; Athen. 12.557 b; Iord. *Get.* 65; vezi *supra*, pp. 112, 175.

Numeroase argumente pledează în sensul unei restructurări masive a raportului dintre aristocrația getică și regele Burebista. Această restructurare – atestată de Strabon și de Dion prin intermediul lui Iordanes – este o ipoteză general acceptată de istorici și subliniată cu îndreptățire în coerența ei de către Alexandru Avram. Esența acestei restructurări constă în faptul că regele get izbutește să-și impună autoritatea asupra dinaștilor locali, ale căror cetăți întărite le distruge, ale căror emisiuni monetare le elimină, ale căror ospete – instituție socială fundamentală, formă specifică de munificență și de confirmare a relației basileilor cu ceata subordonată de războinici *hetairoi* – pare a le interzice¹. Totuși, cred că autorul induce un exces de geometrie în lectura pe care ne-o propune în supoziția că acest proces de întărire a puterii centrale și unificatoare a regelui s-ar putea traduce printr-o cezură implacabilă între rolul și definiția aristocrației din epoca premergătoare domniei lui Burebista – războinicii *tarabostesei* cu armele lor de paradă – și vremea lui Burebista, când aceștia ar fi fost înlocuiți de pioșii *pileati*, o aristocrație de funcție dominată de rege și dependentă de voința acestuia.

Vocația precumpănitor militară a nobililor geți nu poate fi pusă la îndoială, dar aceasta nu exclude și alte componente, mai greu de atestat arheologic, ale statutului nobil, mai cu seamă componenta sacralizantă a acestui statut, atât de accentuată în textul lui Iordanes. Într-adevăr, dacă e să dăm crezare relatării lui Dion, transmisă de *Geticele* lui Iordanes, restructurarea funcției aristocratice atribuite lui Deceneu ar fi accentuat rolul sacerdotal și regal al nobililor *pileati*. Or, o asemenea definiție, asupra căreia voi reveni, nu poate reprezenta, mai ales în componenta ei sacerdotală, o inovație absolută. Ea consună însă cu sensul general al portului unei bonete sau cușme ca însemn sacerdotal, de vreme ce în întreaga arie indo-europeană sacrificiile se săvârșeau de către officianți cu capul acoperit, iar la Roma *pileum* este semnul distinctiv al unor sacerdoți dedicați, ca Flamen Dialis.

Pe de altă parte, existența unei aristocrații de funcție este documentată exclusiv pentru epoca lui Decebal, printr-un minuscul fragment provenind din *Geticele* lui Criton, care menționează două dregătorii – supravegherea pășunilor și cea a fortificațiilor². Nu avem cum ști dacă aceste instituții sînt parte a unei organizări sociale tradiționale sau reprezintă inovații – eventual legate de starea excepțională de război cu care se confrunta regatul lui Decebal. În fine, dar nu în ultimul rînd,

-
1. R. Vulpe, „Le Gète Burebista, chef de tous les Gêto-Daces”, *Studia Thracologica*, București, 1976 ; *idem*, „Décénée, conseiller intime de Burebista”, *ibidem*, pp. 62-68 ; *idem*, „Argedava”, *ibidem*, pp. 69-79. – Recenta relatare despre „Politica internă” a lui Burebista, datorată lui Ioan Glodariu, *IR I*, pp. 640-641, este extrem de succintă și de tradiționalistă, fără nici o aluzie la propunerile mai noi de lectură comparativă a surselor : vezi Petre, „L'esercito di Burebista”, cit., pp. 185-199 ; Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, cit., pp. 14, 18-19.
 2. Criton, *FgrHist* 200, F 5.

ipoteza potrivit căreia portul cușmei ar reprezenta o inovație burebistană, marcînd trecerea de la o aristocrație militară la o aristocrație aulică, depinde în prea mare măsură de interpretarea cuvîntului tracic *tarabostes* în sensul de *războinic nobil*, cum propunea Ioan Iosif Russu ; ezitățile manuscriselor fac să planeze destulă incertitudine asupra lecțiunii corecte a acestui nume, a cărui etimologie tracică e propusă de Tomaschek pornind de la analogia *tara* thr. – *tiara* gr. (Herodot scria că *pilos* este numele grec al *tiarei* persane) și presupunînd pentru a doua parte a cuvîntului, *bost-*, sensul de *legătură*, *turban*, de la i.-e. **bhendh* – *a lega*¹. Așadar *tarabostes* ar putea fi pur și simplu cuvîntul trac pentru *purător de cușmă*.

Posibilitatea ca portul unei cușme să fi fost o noutate absolută – să reprezinte, adică, o inovație chiar în contextul civilizației getice – nu trebuie exclusă, dar nici nu poate fi lesne argumentată, mai ales datorită faptului că atare semne nobiliare distinctive sînt în general tradiționale și moștenite din generație în generație, nu impuse prin reforme. Oricîtă putere va fi avut Burebista sau Deceneu, mi se pare greu de crezut că ea putea fi comparabilă cu cea exercitată de Petru cel Mare sau de Atatürk, care modifică radical codurile vestimentare ale societăților pe care le domină la modul absolut. Cît despre schimbarea de nume despre care vorbește Dion – de la *tarabostesei* la *pilophoroi* = *pileati* –, ea rămîne incertă, cîtă vreme numele de *tarabostes* ar putea fi echivalentul trac al cuvîntului *pilophoros*. Dacă e așa, putem presupune că Dion – care construiește în jurul personajului Deceneu imaginea unei reforme de mare anvergură – încerca să atribuie sensul unei modificări de nume într-o succesiune diacronică doar fiindcă nu știa că *pilophoros* traducea în greacă termenul *tarabostes*.

Nu ne putem îndoii de faptul că domnia lui Burebista a reprezentat un moment important de restructurare a instituțiilor tradiționale în spațiul getic, restructurare al cărei sens general este și el destul de clar, vizînd întărirea puterii regelui și impunerea autorității sale asupra nobilimii locale. O acțiune de unificare și de concentrare a puterii regale presupunea implicit diminuarea autonomiei dinaștilor locali, fapt reflectat de dispariția emisiunilor monetare locale, a înmormîntărilor de tip princiar, cu car de luptă și inventar foarte bogat, ce par să înceteze cam în aceeași perioadă (deși, pentru o istorie atît de lacunar cunoscută, argumentele *ex silentio* pot fi oricînd contrazise de noi descoperiri). „Reforma lui Deceneu” poate traduce o dublă mișcare, de diminuare a puterii locale a basileilor și de accentuare a vocației lor religioase, mai degrabă latentă decît absentă înainte de Burebista. Această reechilibrare ar putea fi corelată cu transferul nobililor locali

1. Hdt. 3.12 ; Russu, *Limba traco-dacilor*, op. cit., pp. 112, 142-143 ; cf. W. Tomaschek, „Die alten Thraker”, *Sitzungsberichte Akad. Wien*, 128, II.1, Viena, 1894, pp. 20-21 ; Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, op. cit., s.v. *tarabostesei*, îl citează pe Tomaschek, dar propune eventual *tara=kara*, cap.

din sediile lor tradiționale în proximitatea regelui, așa cum se întâmplă în numeroase cazuri similare de consolidare a autorității centrale a monarhului, nu numai în Antichitate, ci și în epoci mai târzii.

Pe de altă parte, textul lui Strabon despre expansiunea regelui get către ținuturile celților boi, dar și dincolo de Dunăre – text derivând, cum am încercat să argumentez deja, de la un contemporan al evenimentelor, parte de la Poseidonios, parte eventual de la Asinius Pollio, un autor cu o excelentă reputație de exactitate și informație directă –, vorbește de eficiență, forță de șoc și disciplină militară. E clar că Burebista dispunea de o armată nu numai destul de „tehnică”, de vreme ce își permitea asedii îndelungate, ca în cazul Olbiei, ci și foarte numeroasă pentru epoca sa, chiar dacă cifrele de 200.000 sau chiar 40.000 după dezmembrarea regatului, transmise de Strabon¹, sînt imposibil de acceptat ca atare². Însurate, toate aceste indicii sugerează o subordonare a basileilor locali față de rege, care nu (mai) e un *primus inter pares*, ci un monarh deținînd o autoritate sacralizată de relația exclusivă cu marele preot, precum și monopolul funcției de comandă militară.

Asediul prelungit al Olbiei și, în general vorbind, tradiția referitoare la operațiile militare ale lui Burebista sugerează altceva decît o însumare de cete nobiliare care dau iama prin ținuturi învecinate. Amplificarea efectivelor și a capacității militare de care dispunea regele get nu se reduce, în opinia mea, la gruparea sub comanda regelui a cetelor de războinici nobili asupra cărora acesta și-a instituit autoritatea. Comparația pe care o propuneam cîndva, cu reforma militară care i-a asigurat lui Filip al II-lea supremația, presupunea nu numai o organizare mult mai strictă a armatei, ci și o anumită democratizare a funcției războinice – singura putînd justifica ordinul de mărime al armatei getice, în sine incredibil, dar indicînd cifre oricum importante – la care trimit izvoarele antice, precum și o profesionalizare a acestei numeroase armate³.

Ca și în cazul regelui macedonean, ne putem gîndi la absorbirea cetelor de războinici, *kometai*, *războinicii pletosi*, drujinele specializate din preajma dinastilor locali, într-o masă de *oșteni ai regelui*, provenind din categorii mai puțin nobile, dacă n-ar fi decît pentru că numărul lor e imposibil de conciliat cu cel al unei minorități specializate. Filip nu făcuse altceva cînd adăugase hetairilor macedonenii contingente de *pezhetairoi*, *companionii pedestri ai regelui*⁴ și liant al unei armate regale compacte și disciplinate.

1. Strab. 7.3.14.

2. Vezi Constantin Daicoviciu, „Problema numărului geto-dacilor. Considerații asupra unei lucrări recente”, *Dacica...*, *op. cit.*, pp. 9-17.

3. Petre, „L'esercito di Burebista”, *cit.*

4. N.G.L. Hammond, G.T. Griffith, *A History of Macedonia II*, Oxford, 1969, pp. 151-159.

La rîndu-i, această ipoteză presupune existența unei categorii bine reprezentate de proprietari liberi – nimeni, cel puțin în Antichitate, nu recrutează o armată din țărani dependenți – destul de înlesniți pentru a se putea angaja în campanii lungi și aproape permanente. De ce n-ar fi aceștia tocmai proprietarii de car cu boi, *oktapodes* din textul lui Lucian, care să fie chemați acum să se alăture nucleului nobil al războinicilor profesioniști? Procesul care, în secolele al VII-lea și al VI-lea, are drept rezultat constituirea armatelor civice de hopliți în cetățile Greciei nu s-a desfășurat altfel, și tot așa s-au constituit și legiunile de *ciues Romani* în veacul următor, pentru ca, în secolul al IV-lea, și armata tebană, și armata regală macedoneană să se reformeze printr-o mișcare similară de lărgire semnificativă a bazei de recrutare a armatei.

Așa s-ar putea explica aparentul paradox care nu poate scăpa atenției oricărui cercetător familiarizat cît de cît cu tradițiile războinice ale societăților antice. Din textele pe care le-am citat, și mai ales din relatarea rezumată de Petrus Patricius și Xiphilinos după Dio Cassius, rezultă cu destulă evidență faptul că, în momentul războaielor dacice, *kometai*, *dacii pletosi*, reprezentau o categorie socială inferioară în raport cu *pilophorii*. Dar absolutizarea acestei inferiorități și identificarea categoriei de *kometai* – așa cum se obișnuiește, de la Tocilescu la Daicoviciu și chiar mai aproape de noi – cu „clasa exploatată”, țărani, meșteșugari etc.¹ depășește cu mult indicațiile pe care ni le oferă izvoarele.

În întreaga tradiție de origine indo-europeană, *războinicii pletosi* reprezentau elita profesionistă a războinicilor, și Iordanes citește exact în acest spirit textul despre *capillati* ai geților, pe care îi asemuiește războinicilor nobili de neam germanic, cu pletele cărora era cît se poate de familiar. De la buclele blonde ale lui Menelaos și aheii *kare komoontes*, cu capul împodobit de plete, din *Iliada*², la nucleul așa-numiților *hippeis*, cei 300 de oșteni spartani care moșteneau prestigiul social și imaginarul războiului prehoplitic, pletele apar invariabil ca fiind semnul distinctiv al elitei războinice, și Herodot îi evocă pe oștenii lui Leonidas pieptănîndu-și părul, nepăsători de primejdii și moarte, înaintea înfruntării letale de la Termopile³. Pentru Xenofon, pletele îi fac pe spartani *mai măreți*,

1. Cel mai recent, Ioan Glodariu, „Structura socială”, cit., *IR* I, pp. 776-779; a rămas izolat punctul de vedere al lui Ioan Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*², București, 1977, care îi compară – corect – pe *kometai* cu războinicii gallilor, dar își distruge apoi propria demonstrație aducînd în discuție și ordinul ecvestru – *equites equo publico* – de la Roma, care este o instituție foarte diferită, aparținînd unei organizări sociale și politice mature, formalizată abia în secolul al II-lea î.Hr.; vezi Claude Nicolet, *L'Ordre équestre à l'époque républicaine*, 2 vol., Paris, 1966-1974.
2. *Il.* 2.443, 472; 3.43, unde *pletosii ahei* rid de efeminatul Paris; *Il.* 18.359.
3. Hdt. 7.208-209; vezi Nicole Loraux, „La belle mort spartiate”, *Kièma* 2, 1977, pp. 105-120.

*mai nobili, mai înspăimântători*¹, iar Plutarh scrie că Licurg instituisese portul pletelor *pentru ca cei frumoși să pară și mai frumoși, iar cei urâți să fie mai înspăimântători*². *Gallii Comati*, războinicii Irlandei legendare, sau acei *bersekir* care irump intermitent în tradiția neamurilor germanice, invincibili și nepăsători de moarte, toți au drept semn distinctiv pletele care flutură în vânt și sporesc teroarea adversarilor.

Opinia mea este așadar foarte diferită de cea devenită clasică în literatura românească de specialitate: într-o societate în care, cum am văzut, tradiția morții pe câmpul de luptă ca rit inițiativ de nemurire atestă – împreună cu existența unor panoplii de paradă și a unor inventare funerare fastuoase – un imaginar complex al funcției războinice, e de neconceput ca sensul simbolic originar al pletelor să fi fost răsturnat, transformând pletele dintr-un element de distincție socială și de superioritate într-un stigmat al inferiorității. În contrast cu *pilophorii*, aristocrația legată prioritar de funcția de suveranitate sacră (voi reveni imediat asupra acestei chestiuni), *kometai*, *pletoșii*, nu au de ce să nu reprezinte inițial categoria nobilă a războinicilor, specialiștii celei de-a doua funcții indo-europene.

În vremea lui Burebista, o restructurare importantă a raporturilor de putere în societatea getică se va fi tradus prin constituirea unei armate a regelui, formată nu prin simpla juxtapunere a cetelor nobiliare de oșteni, acum subordonate autorității regale, ci prin modificarea statutului tradițional al războinicilor, într-o armată amplificată semnificativ prin integrarea proprietarilor rurali – poate numiți cu un termen tradus în grecește prin *oktapodes*, adică având un cens corespunzător celui hoplitic – în rândul oștenilor. În acest context, statutul subordonat al *războinicilor pletosi* față de autoritatea grupului privilegiat de *pilophoroi* din jurul lui Burebista și al marelui sacerdot Deceneu putea fi formalizat în asemenea mod încât, un veac mai târziu, când expedițiile lui Domitian și Traian aduc în orizontul cunoașterii erudite, grecești și romane, informații noi referitoare la structurile de adâncime ale societății dacice, raportul ierarhic dintre *pilophoroi* și *kometai* să fie cel pe care îl transmit posterității Dion și Dio Cassius. *Războinicii pletosi* pot foarte bine să nu fie egalii purtătorilor de cușmă, dintre care, ne spune Dion, se alegeau regii și preoții geți. Nu cred că de aici ar trebui să deducem că *pletoșii* erau o clasă exploatată sau marginală.

Reprezentările de pe Columnă concordă cu această ierarhie, cu observația că, oricât ar părea de realiste reliefulurile, ele se supun, de fapt, unui cod complex de stilizare și alterare propagandistică a mesajului, care interzice acceptarea imaginilor ca atare, impunând o descifrare mult mai elaborată decât cea cu care sîntem obișnuiți în condițiile în care filmul Columnei e utilizat aproape exclusiv ca simplă ilustrație a expedițiilor lui Traian. Nu este aici locul unei asemenea

1. X. *Lak.* 9.3.

2. Plut. *Lyc.* 22.1.

descifrări, dar, tot așa cum sursele literare referitoare la geți presupun operații complexe de decodare de tipul celei întreprinse în prezenta cercetare, și sursele iconografice trebuie deciptate în propriul lor univers de discurs nonverbal înainte de a fi folosite pentru soluționarea unor probleme complexe și delicate, cum sînt întotdeauna cele privitoare la structurile și ierarhiile sociale.

Întorcîndu-mă la textele istorice, mă grăbesc să adaug că, oricît de nepăsător ar fi vrut să se arate Decebal față de Roma, o ambasadă compusă din meșteșugari și țărani este absolut de neconceput. Nu există, în întreaga istorie a lumii antice, un singur precedent în care un rege să propună o ambasadă oficială de acest tip unui adversar – și Decebal, care își trimisese propriul frate să negocieze cu Domitian, nu ar fi putut nici măcar imagina o solie a cărei marginalitate socială ar fi pus în inferioritate propria lui autoritate regală. *Kometai* din textul lui Dio Cassius nu pot fi, așadar, în nici un caz niște simpli oameni de rînd. Pot fi, în schimb, războinici – poate chiar comandanți – din armata regală a lui Decebal, înlocuiți apoi cu *pilophoroi*, purtători nu numai ai unei autorități politice sau militare, ci și ai unei aure de autoritate sacră.

Disponem în realitate de două serii de termeni, consemnați în vremea războaielor dacice și desemnînd diferite categorii sociale la geți/daci. O primă serie e reprezentată de numele de origine tracă *tarabostes*, cu desinența de plural elenizată, *tarabosteseis*, ce ar putea reprezenta numele nobililor geți purtători de cușmă – nume tradus cu *pilophoroi* în grecește și *pilleati* în latinește. Antonimul acestei categorii este, în textul lui Lucian din Samosata, adjectivul *demotikos*, desemnînd o persoană din afara aristocrației, din popor, adică dintre oamenii de rînd, și, mai precis încă, pe proprietarii rurali independenți ai unor gospodării înlesnite, dacă nu bogate, așa-numiții *cei cu opt picioare*. O a doua serie e reprezentată de opoziția dintre *pilophoroi* și *kometai-capillati*, care ar desemna o categorie mai puțin prețuită (*eutelesteroi*, din textul lui Petrus Patricius, înseamnă *mai ieftini, mai puțin prețioși*). În opinia mea, nu există însă vreun temei pentru a postula o simplă identitate între *demotikoi* din textul lui Lucian și *kometai* menționați de Dio Cassius.

E mai probabil ca, pe urmele lui Criton și sub influența imaginilor puse în circulație de iconografia războaielor dacice, cei mai mulți autori să fi reținut, ca Lucian, doar amănuntul că, la dacii de curînd cuceriiți, categoria socială superioară se deosebea prin portul unei bonete, de unde numele de *pilophoroi*, prin care acești nobili se disting de orice alt get sau dac. Sursa lui Dio Cassius – poate Criton, a cărui curiozitate pentru instituțiile sociale specifice ale dacilor este vădită chiar și din minusculele fragmente păstrate de lexicografi – înfățișează însă un tablou mai complex, în care intervine și o a doua categorie, cea a *pletoșilor*. În fine, *Geticele* lui Dion din Prusa dezvoltă și mai mult tema, introducînd un episod de restructurare a celor două „ordine”, sacerdotal și războinic.

E posibil ca acest episod să fi fost atribuit încă de către *Geticele* marelui orator unei inițiative a lui Deceneu. Însă, chiar și în acest caz, Cassiodor nu traduce pur

și simplu în latinește acest pasaj, ci îl rescrie, pentru a-l insera în propria apologie a consilierului regal. De aici provine probabil faptul că, spre deosebire de amănuntele reținute de la Dion despre *pilleati*, categoria de *kometai-capillati* e expediată cu o definiție mai degrabă vagă – *reliquia gens, restul neamului* (geților). La rîndu-i, Iordanes excerptează pasajul din *Istoriile gotice* ale lui Cassiodor și îi adaugă fraza finală, într-o ultimă lectură menită să releve similitudinea dintre *geții cei pletoși* și războinicii *capillati* ai goților¹. E de presupus, tocmai de aceea, că Iordanes nu găsisse în textul utilizat de el elemente care să contrazică flagrant această comparație – care să atribuie, adică, geților *capillati* o inferioritate socială marcată.

Pe de altă parte, se cuvine să facem observația că, măcar în viziunea pe care i-o putem atribui lui Dion pornind de la textul *Geticelor* lui Iordanes, *purtătorii de cușme*, spre deosebire de basileii din *Iliada*, au o vocație prioritar sacerdotală. Citatul explicit din opera retorului din Prusa spune, cum am văzut, că *dintre ei se alegeau regii și preoții*, dar pasajul în care e vorba de reformarea acestui ordin social superior de către Deceneu se referă exclusiv la rituri, sacrificii și sanctuare. Nu cred însă că această vocație indică o aristocrație de funcție, pe care ne-o sugerează doar câteva elemente documentare destul de disparate. Textul lui Criton despre *supraveghetorii pășunilor* și *cei ai citadelor* poate evoca o situație specifică epocii războaielor dacice, iar cele două mărci descoperite pe vase de mari proporții, cel de la Ocnița și cel de la Sarmizegetusa, nu sînt concludente decît dacă interpretăm ambele inscripții în același sens. Într-adevăr, doar dacă am accepta nu numai că ștampila *Decebalus per Scorilo* atestă numele și filiația regelui Decebal, ci și că textul *Basile[us] Tiamarkos epoei* înseamnă că regele Tiamarkos este producătorul vasului de la Buridava am dispune de atestarea clară a unor ateliere regale funcționînd ca instituție a unei regalități producătoare și redistribuitoare de bunuri din secolul I î.Hr. și pînă în vremea lui Decebal. Or, inscripția lacunară de la Ocnița, în limba greacă, sugerează o formulă dedicatorie extrem de frecventă, chiar banală, în inscripțiile grecești, de tipul *basileus* (nume) [*anetheke*], *Tiamarkos epoei(se)*, adică *Regele... a dedicat (vasul) făcut de meșterul Tiamarkos*. Textul de la Sarmizegetusa poate fi citit în latinește în același mod – *Decebalus a făcut (acest vas) pentru Scorilus* –, ceea ce nu are cum fi exclus, de vreme ce știm că, în onomastica traco-moesiană, nici unul dintre cele două nume, *Decebalus* și *Scorilo*, nu sînt nume specific regale, fiind atestate pentru persoane de cele mai diferite condiții sociale. Sau putem accepta ipoteza lui Daicoviciu, și abia atunci am putea presupune existența unui (unor) ateliere regale, din nou însă doar pentru epoca lui Decebal. În acest context, reconstituirea unui întreg sistem social care, măcar din vremea lui Burebista și pînă la cucerirea romană, s-ar fi bazat pe un sistem de tip palățial, cu un rege-stăpîn al teritoriilor

1. Iord. *Get.* 71-72.

și al oamenilor, cu o aristocrație de funcție și o mare masă de producători dependenți – așa cum pare a presupune cel mai recent text de sinteză pe această temă, cel datorat lui Ioan Glodariu în *Tratatul de istorie a românilor*¹ – este cel puțin riscantă.

Mai mult, așa cum am mai avut prilejul s-o scriu², această viziune nu ține seama de implicațiile surselor referitoare la armata regelui Burebista, ce sugerează mai degrabă o societate în care o categorie importantă de proprietari liberi ai pământurilor – poate acei *oktapodes* ai lui Lucian – obține privilegiul de a purta arme și de a participa la război în număr foarte mare. Faptul că vocabularul proprietății funciare libere provine în limba română într-o măsură semnificativă din substratul daco-moesian este de asemenea, în opinia mea, semnificativ pentru existența unei categorii importante (și persistente) de proprietari liberi, ceea ce contrazice din nou încercările de interpretare a structurilor sociale „geto-dacice” în cadrul unui ipotetic mod de producție „asiatic” – concept foarte des invocat în dezbaterile istorice acum mai bine de patru decenii, dar greu de acceptat în stadiul actual al cercetării.

În fine, „dezarmarea” aristocrației purtătorilor de cușmă nu trebuie să fie nici ea absolutizată, dacă n-ar fi decît pentru faptul că, în sursele iconografice, *pilophoroi* apar cu precădere în ipostaza lor războinică, pentru a nu mai adăuga că regii geți, cel puțin de la Dromichaites la Burebista și Decebal – acesta din urmă reprezentat sistematic cu *pilos* pe cap –, sînt invariabil evocați ca regi războinici prin excelență. Cred însă că accentuarea vocației sacerdotale a *pilophorilor*, cel puțin la Dion din Prusa, este pe nedrept neglijată de analizele contemporane, obsedate de definiții socio-economice ale structurilor și categoriilor sociale, și că ea reprezintă un indiciu important al tipului de structură socială ce poate fi întrezărită îndărătul acestor fragmente tradiții literare privitoare la geți.

Relația privilegiată cu sacralul a acestei categorii superioare a *purtătorilor de cușmă* ar putea fi înțeleasă în sensul în care patricienii Romei arhaice se distingeau față de toate celelalte grupuri sociale prin capacitatea lor unică de a lua *auspiciile*. Chiar dacă această funcție rituală nu-i exclude, ci dimpotrivă, din sfera războiului și a puterii politice, superioritatea statutului patricienilor se întemeiază pe monopolul religios și transmisibil exclusiv ereditar al *auspiciilor*, ce condiționează monopolul politic și de comandă militară pe care îl exercită la origine sau pe care îl pretind pînă tîrziu în secolul al IV-lea. La fel, unele familii nobile ale cetățitor Greciei arhaice își întemeiau privilegiul originar pe accesul exclusiv la anumite culte și rituri, cum se întîmplă în cazul celor două familii atice de *Eumolpidai* și *Kerukes* sau în cel al regilor Spartei.

1. Glodariu, „Structura socială”, cit., pp. 777-778.

2. Petre, „L'esercito di Burebista”, cit.

2. Comosicus, *pontifex et rex*

Acest din urmă termen de comparație, cel al regalității spartane rezervate descendenților celor două familii ale Agiazilor și Eurypontizilor, mi se pare cu deosebire pertinent pentru a înțelege mai bine natura și particularitățile regalității getice. Într-adevăr, regii Spartei aveau în același timp dreptul exclusiv de a porni războiul, monopolul comandai militare, dar și monopolul riturilor de renovare periodică a autorității lor sacre, cărora, așa cum relatează Herodot, le adăugau preoția lui Zeus în dubla lui ipostază de *Lakedaimon*, eponimul cetății, și *Ouranios*, zeu al boltei cerești și al astrelor pe care tot regii le scrutează periodic, împreună cu sacerdoțiul lui Apollon, căruia îi aduc jertfe la lună nouă și în a șaptea zi a fiecărei luni (lunare)¹. Aceste privilegii se transmit doar pe cale ereditară, în interiorul aceluiași două familii, pe care o parte a tradiției locale le pretind coborâtoare din doi frați gemeni, fiii eroului fondator Aristodemos, în vreme ce o alta, dimpotrivă, le raportează la o mitică alianță fondatoare între urmașii aheilor autohtoni și urmașii doriene ai lui Heracles, care s-ar fi reîntors în Pelopones pentru a se instala statornic acolo².

Ar fi eventual de amintit, ca o paralelă destul de apropiată, pasajul cules de Polyainos în opusculul său despre stratageme, referitor la regele Cosingas al sicaboilor, un trib tragic din preajma Chersonesului. Polyainos scrie că la aceștia, comandanții, *hegemones*, erau în același timp și preoți ai Herei, iar regele lor era el însuși *hiereus kai hegemon, preot și căpetenie militară*³. Vocația sacerdotală a regilor geți organizează în mare măsură cea mai veche tradiție pitagoreică despre Zalmoxis, așa cum apare ea în textul din dialogul platonice *Charmides*, unde Zalmoxis e numit *rege și zeu*, după cum ne este sugerată și de lectura euhemeristă pe care Diodor o preia probabil de la Poseidonios, pentru care legiuitorul Zalmoxis se revendică – înșelător, dar eficace – de la o relație privilegiată cu zeița Hestia Koine⁴.

Varianta romanțioasă pe care o reia Strabon pe urmele lui Poseidonios disjunge, și în cazul lui Zalmoxis, și în cazul succesorilor lui, pînă la Deceneu inclusiv, între *basileus*, principalul actor politic vizibil – anonim în episodul despre Zalmoxis, dar numit anume Burebista în relație cu Deceneu –, și personajul

1. Hdt. 6.56-57.

2. Cf. Hdt. 5.72 și 6.56, cu discuția referitoare la tradiția despre alianța fondatoare la Edouard Will, *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecque*, Paris, 1956, și Vidal-Naquet, „Reflecții asupra istoriografiei grecești a sclavajului”, în *Vînătorul Negru...*, op. cit., pp. 260-290.

3. Polyain. *Strat.* 7.22.

4. Vezi *supra*, pp. 165-170.

inițiator, ascuns într-o peșteră tainică din muntele sacru *Kogaionon*¹, dublul sacerdotal și stăpînul autorității simbolice a regelui, atît în dimensiunea ei religioasă, cît și ca sursă a excelenței morale care condiționează domeniul subordonat, rezervat regelui, al biruinței militare efective².

Acest personaj sacerdotal este amplificat la dimensiunile unui erou ctitor al tuturor instituțiilor sociale și religioase ale neamului său în textele ulterioare, care îi conferă lui Deceneu funcția fondatoare și ordonatoare atribuită cîndva lui Zalmoxis³. Mai mult, în tradiția preluată de Cassiodor de la Dion Chrysostomul, după asasinarea lui Burebista, Deceneu ar fi cumulat calitatea sacerdotală și cea de succesori al regelui, ca și urmașul său Comosicus, *pontifex et rex* al geților în același text al lui Iordanes. Chiar dacă, spre deosebire de Constantin Daicoviciu și de cei care vin după el⁴, am oarecare dubii cu privire la deplina istoricitate a acestor dinastii neîntrerupte pe care le reconstituie Dion, este evident că logica pe care o urmează textul, cel puțin cu privire la succesorii imediați ai lui Burebista, este coerentă cu imaginea unei definiții predominant sacralizante și sacerdotale a autorității regale, în raport cu care funcția războinică e secundară și subordonată, ceea ce consună cu modul în care Strabon se referă la premisele acelei *megale arche*, „imperiu” lui Burebista.

Pe de altă parte, pornind de la cuplul Burebista-Deceneu, nu e cu neputință să presupunem că o regalitate arhaică precumpănitor sacră ar fi putut evolua în sensul unei disjunctii și al unei specializări, în care obligațiile rituale aferente la origine statutului de basileu să fie transferate asupra unui dublu sacerdotal al regelui: în fond, nu altceva propunea încă acum un secol aproape James Frazer în reconstituirea personajului acelui *rex Nemorensis* ca precursor al primilor regi ai Romei⁵. La Atena, această disjunctie e clar atestată de structura originară a colegiului arhonților care distribuie competențele vechilor regi ai Aticii între un *archon*, magistrat care veghează la stabilitatea ordinii instituite, un *polemarchos*,

-
1. Pentru posibila semnificație de *Munte sacru* a numelui Kogaionon, vezi Sorin Olteanu, „KAGA și KOGAIONON. Datele problemei”, *Thraco-Dacica* 10, 1989, pp. 215-218; Dan Slușanschi, „KAGA și KOGAIONON. Analiza filologică și lingvistică”, *ibidem*, pp. 219-214.
 2. Strab. 7.3.9-11.
 3. Iord. *Get.* 67-72.
 4. Constantin Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, *Dacica...*, *op. cit.*, pp. 50-63; „Le problème de l'État et de la culture des Daces à la lumière des nouvelles recherches”, *ibidem*, pp. 69-83; „Die menschliche Gesellschaft an den unteren Donau in vor- und nachrömischer Zeit, I. Am Vorabend der römischer Eroberung”, *ibidem*, pp. 84-96; Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj, 1972.
 5. Frazer, *Le Rameau d'Or*, *op. cit.* (traducerea în limba română este mult prea abreviată și lipsită de aparat critic pentru a fi utilă).

comandant militar, și, în fine, un *basileus*, cu competențe exclusiv religioase, al cărui nume garantează o continuitate simbolică cu vechii basilei detronați¹.

Pe de altă parte, din întreaga tradiție indo-europeană reiese limpede că ideologia tripartită a funcțiilor se poate regăsi în variate asocieri și disocieri între suveranitatea sacră, magică și justițiară, comanda militară și funcția a treia, condiție a belșugului, rodniciei și perpetuării comunităților omenești. Singura dificultate reală pe care analogiile pe care le-am invocat o ridică constă în faptul că, mai ales în Grecia, disjunția dintre regalitatea sacră și comanda militară scoate din joc personajul regal, în vreme ce, dimpotrivă, Burebista, care va revendica titlul de *cel dintâi și cel mai mare între regii tracilor*, este protagonistul unei excepționale concentrări a puterii regale.

Dincolo de aceste supoziții, ne putem întreba ce poate fi istorie în această configurație cvasimitică ce declină, de fapt, una și aceeași temă descinzând din imaginarul funcției indo-europene de suveranitate. În tradiția romană, ipostazele suveranității – religioasă și normativă, războinică și aducătoare de prosperitate – modelează tradiția referitoare la primii regi : lui Romulus, fondator al instituțiilor politice ale Romei, îi succedă Numa Pompilius ca personificare a vocației prin excelență rituală a suveranului, urmat de Tullus Hostilius, regele războinic, în fine, de Ancus Martius, cel care îi asigură Cetății belșugul. Reprezentările ce transpar din sursele grecești cu privire la regii geți și, ulterior, la auxiliarii acestora – legiuitori, organizatori ai cosmosului uman și contemplatori ai Marelui Cosmos, dar și deținători ai unei abilități magice aparte, de care ne vorbesc *descânțele* lui Zalmoxis și Abaris din dialogul *Charmides* sau apoziția *aner goetes*, prin care îl definește textul strabonian pe Deceneu – se înscriu în aceeași sintaxă a tradiției indo-europene despre o putere suverană cu vocație prioritar sacerdotală, ordonatoare și magică. Diferitele variante mai mult sau mai puțin istoricizate despre regii geți și marii lor preoți nu spun, în fond, altceva decât spuneau Vedele despre cuplul divin Mitra-Varuna sau Titus Liuius despre Romulus și Numa.

Ne putem întreba un singur lucru : cine este autorul acestei istoricizări a temei suveranității ? Ea poate fi opera exclusivă a erudiților greci și romani, care construiesc – în cea mai mare măsură independent de orice contact cu referentul getic – presupuse biografii pitagoriciene ale lui Zalmoxis sau Deceneu, existând posibilitatea ca tot ei să le organizeze în funcție de o memorie latentă a reprezentărilor trifuncționale din tradiția străveche indo-europeană, parte integrantă a celor mai vechi structuri ale imaginariului grec. Sau putem porni, dimpotrivă, de la faptul că acest imaginar comun indo-european a fost într-o mare măsură alterat în mediul grec de procesul masiv de aculturație prin care grupurile de războinici și păstori instalați la sfârșitul mileniului III în sudul Peninsulei Balcanice ajung,

1. Arist. *Ath.* 3.3.

către jumătatea mileniului următor, să-și cristalizeze identitatea etno-lingvistică greacă în forma ei cea mai veche, numită aheeană sau miceniană¹. În această perspectivă, am putea considera că, așa cum informațiile culese de Herodot despre inițierile întru nemurire ale războinicilor geți păstrează urme ale reprezentărilor indo-europene ale funcției războinice de care Herodot nu e conștient², dar care, la o analiză mai atentă, devin la fel de evidente ca și structurile similare identificate de Georges Dumézil în relatările aceluiași Herodot despre sciți³, la fel, și unele structuri ale reprezentărilor de suveranitate au putut marca referirile scriitorilor din epoca elenistică și romană la regii geților fără ca autorii care le-au integrat universului grec de discurs să pună în joc propria lor memorie istorică latentă.

Nu cred că există prea multe elemente decisive pentru a opta între aceste două posibile ipoteze, care nici măcar nu au a se exclude reciproc. Imaginea regelui-sacerdot al geților se putea naște, în fond, la confluența dintre reminiscentele imaginarului indo-european al suveranității pe care le vehiculează intermitent tradițiile grecești, inclusiv cele mai vechi tradiții pitagoreice, și o posibilă tradiție getică, atît cît va fi ajuns ea la cunoștința unui Teopomp sau Poseidonios. Dacă, în cazul ipostazei de erou-nomotet a lui Zalmoxis, accentul trebuie să cadă cu precădere asupra componentei grecești, și mai precis încă, pitagoreice, provenind din medii italiote care nu pot fi în nici un fel puse în contact cu o eventuală tradiție getică autentică, în ce privește cuplul Burebista-Deceneu – și în general în privința știrilor culese de Poseidonios, poate nu doar din texte ale predecesorilor, ci și prin informatori direcți – s-ar putea ca ponderea cea mai importantă să revină unor tradiții locale. Așa cum ne sugerează și textul lui Strabon – care, indiferent că provine sau nu de la Poseidonios, e destul de precis pentru a inspira încredere –, dimensiunea religioasă a puterii exercitate de Burebista a fost esențială și, în măsura în care putem avea vreo certitudine cu privire la data construcției complexului de sanctuare de la Sarmizegetusa Regia în prima jumătate a secolului I î.Hr., tentația de a pune în legătură acest impresionant complex cu acțiunea lui Burebista este irezistibilă.

Oricum ar sta lucrurile, e perfect plauzibil ca unele trăsături distinctive ale imaginarului getic al suveranității, și cu deosebire dimensiunea sacră a acestei instituții, să fi ajuns să fie cunoscute autorilor greci din perioada de sfîrșit a Republicii și de la începutul perioadei Principatului, suscitînd atenția filozofilor și moraliștilor, precum și rememorarea tradițiilor pitagoreice mai mult sau mai puțin romanțate cu privire la Zalmoxis.

1. Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartite des indo-européens*, Bruxelles, 1958, p. 156.

2. Vezi *supra*, pp. 95-110.

3. Dumézil, *Romans de Scythie...*, *op. cit.*

3. Structuri ale imaginarului, structuri ale realului

Pe baza lecturii izvoarelor scrise pe care am propus-o aici, mi-aș îngădui să schițez, cu titlu de exercițiu de inteligibilitate, și nu de ipoteză argumentată – țin să subliniez apăsător dintru bun început această rezervă –, o reconstituire posibilă a principalelor instituții sociale ale geților. Atît cît o putem înțelege pe temeiul textelor literare antice – singurele care, în absența unei grile de lectură antropologică a descoperirilor arheologice, permit un acces, fie și limitat sau nesigur, la faptele sociale –, societatea geto-dacică era structurată ca o variantă a ceea ce am putea numi, în cel mai pur sens weberian, un *Idealtypus* de tradiție indo-europeană. Cea mai mare parte a informațiilor pertinente pentru această reconstituire datează din secolul care precedă cucerirea romană, dar, de vreme ce identificăm cu destulă certitudine în structura lor elemente care trimit la un imaginar social arhaic comun, putem bănui că ne aflăm mai degrabă în fața unei variante mature aparținând aceleiași familii de reprezentări ale statutelor sociale decît în prezența unor inovații radicale datînd din vremea lui Burebista și fără corespondent în trecutul mai îndepărtat. Despre Charnabon, Sofocle ne spune doar că *arhei, conduce, exercită puterea* – dar, așa cum scriam mai sus, etimologia numelui său ar putea sugera o titulatură regală¹. Nu există nici o știre în sursele literare cu privire la dinastia ai geților din secolul al V-lea. Putem doar presupune că regii odrizi exercitau o autoritate nominală și în aria septentrională a spațiului tracic, de vreme ce Herodot invocă zona gurilor Dunării ca pe un fel de hotar unde se confruntă dinastia sciți și regi ai tracilor. Începînd însă din secolul al IV-lea, sursele literare și epigrafice menționează diverși dinști locali ai geților, pe care îi numesc invariabil *basileis*, fără a da amănunte care să ne îngăduie afirmații cu privire la modul anume de dobîndire și exercitare a puterii lor, și încă mai puțin referitor la natura și limitele acesteia.

Ar fi logic să presupunem că dubla vocație, sacerdotală și militară, a acestei instituții regale urcă îndărăt pînă în vremuri imemorabile, dar adevărul e că nu putem ști în ce măsură o asemenea identitate comună poate fi în mod legitim postulată, cîtă vreme nu există probe explicite în acest sens. Episodul referitor la Dromichaites, așa cum este el narat de Diodor, evocă în treacăt o relație de tip homeric între rege, armată și căpeteniile care stau la masă cu regele lor, dar nu știm în ce măsură este sau nu vorba de reflexele literare ale naratorului grec în această implicită și tîrzie descriere.

Comensalitatea la ospetele regale – care ar trimite mai degrabă la un statut de *primus inter pares* al regelui – e bine atestată pentru mediul tracic de martori oculari, precum Xenofon, care evocă însă în acest context distribuții regaliene de

1. Vezi *supra*, p. 21.

hrană și o munificență aparținând orizontului eroic al darului și contradarului¹. Nici acest fapt nu este însă suficient pentru o concluzie mai precisă, atât timp cât statutul sacerdotal aparte al regilor spartani, de exemplu, sau chiar funcția regală în versiunea proprie Marilor Regi persani, nu exclude, ci presupune comensalitatea cu căpeteniile de rang secund. Condiția superioară a regilor spartani se traduce prin faptul că ei au dreptul la două porții, cea a regilor traci – prin faptul că distribuie convivilor porțiile după bunul lor plac și în ordinea pe care singuri o decid.

Pe de altă parte însă, monumentalele morminte princiare care explodează parcă în această perioadă în întreaga arie de civilizație traco-getică sugerează analogii mai degrabă cu tradițiile dinastice miceniene decât cu statutul de *primi inter pares* al basileilor homerici. Dacă e să judecăm după armele de paradă din tezaurele princiare atribuite acestei epoci, componenta războinică dominantă a puterii unui basileu este parte a unui discurs iconografic încărcat de simboluri care îl situează pe acesta într-o clasă aparte și îi conferă o aură de sacralitate. Simboluri greu de descifrat, dar a căror valoare sacralizantă nu poate fi negată: pasărea devoratoare de șerpi, pasărea unicorn, ori scenele sacrificiale sau hierogamiile reprezentate pe armele sau armurile acestor dinastii îi califică pe purtătorii spadei de la Medgidia, ai cnemidelor de la Agighiol sau ai coifului de la Coțofenești². Aceste reprezentări ne pot îndemna să postulăm încă pentru predecesorii îndepărtați ai lui Burebista un tip de putere regală în care calificarea războinică este subordonată unei relații privilegiate cu sacralul. Toate acestea rămân însă, inevitabil, presupuziții savante lipsite de prea multă substanță, câtă vreme nu sînt coroborate de surse literare cît de cît explicite.

Ce se poate afirma fără putință de îndoială este că, așa cum s-a demonstrat cu prisosință pentru multe alte arii de civilizație protoistorică, noțiunea atât de dragă lui Engels, de „democrație militară”, e un construct absolut artificial și lipsit de substanță în general și că, în ceea ce privește regalitatea getică în special, ea nu are nici un fel de relevanță³. Chiar dacă există deosebiri incontestabile între

-
1. Marcel Mauss, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1973, pp. 145-279.
 2. Ivan Venedikov, Theofil Gerasimov, *Trakijkoto izkustsvo*, Sofia, 1973, pp. 121-130; Berciu, *Contribution à l'étude de l'art thraco-gète*, op. cit.; Al. Vulpe, „Varia archeologica”, *Thraco-Dacica* 9, 1988, pp. 212-213; Alexandrescu, *L'Aigle et le dauphin. Études d'archéologie pontique*, op. cit.; Georg W. Kossak, „L'oiseau unicorne”, în Alexandru Avram, Mircea Babeș (ed.), *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques. Hommage à Petre Alexandrescu à son 70-e anniversaire*, București, 2000, pp. 43-54; Al. Vulpe, „Dacia înainte de romani”, cit., pp. 437-438.
 3. Conceptul a cunoscut din păcate o mare răspîndire în istoriografia epocii staliniste, prelungind pînă tîrziu dezbateri departe de realitate; vezi C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit.

puterea exercitată de pletora de basilei a căror prezență ne este semnalată în ținuturile istro-pontice de izvoarele epigrafice sau literare și acea *megale arche* a lui Burebista, noțiunea însăși de „democrație militară” folosită referitor la o presupusă autoritate prestatală, exercitată colectiv de mulțimea bărbaților sub arme – ca și derivatul ei, „uniunea de triburi” –, eludează atât aura de sacralitate pe care surse diferite ca dată și natură o sugerează pentru dinastia geți, cât și, pe de altă parte, faptul, esențial, că pînă tîrziu oștenii constituiau ei înșiși o elită. Presupunînd, cum am încercat să propun în paginile precedente, că Burebista și-ar fi consolidat puterea printr-o lărgire importantă și o „democratizare” a funcției războinice, este evident că acest ipotetic proces ține de o etapă de maturizare a puterii regale, și nu de anumite forme prestatale de organizare socio-militară.

Tot în secolul al IV-lea, cînd apar primele informații mai consistente cu privire la regii geți, sînt consemnate și primele informații despre sacerdoți specializați ai comunităților pe care aceștia le conduc: Teopomp înregistrează încă pentru epoca lui Filip al Macedoniei episodul preoților-citharezi pe care l-am comentat într-un capitol anterior¹. Nu putem preciza dacă știința lui Poseidonios despre confreriile de specialiști ai sacralului – *theosebeis*, *kapnobatai* sau *ktistai* – provine dintr-o scriere anterioară (eventual tot de la Teopomp) sau din propria investigație. Chiar și așa, avem temeiuri pentru a presupune că începe, cîndva în secolul al IV-lea, un proces corelat de cristalizare a instituției regale, precum și a instituțiilor care gestionează relația cu sacralul. Acest proces ar putea comporta și o disjunctie între autoritatea regală propriu-zisă și cea sacerdotală, devenită autonomă, inaugurînd astfel o structurare mai elaborată și mai matură a raporturilor de putere.

Pe de altă parte, postularea unei perfecte continuități a instituției Marelui Preot din vremuri imemorabile și pînă în secolul I reprezintă o pură speculație a autorului grec, fie el Poseidonios sau un altul, care aflase despre existența unui asemenea personaj sacerdotal în preajma lui Burebista și îi imagina acestuia o biografie construită pe tiparul celei atribuite pitagoreului Zalmoxis, înzestrîndu-l în schimb pe Zalmoxis cu unele detalii atestate, după toate probabilitățile, în legătură cu Deceneu, pentru a reconstitui ficțiunea instituției sacre a marelui sacerdot, auxiliar al regilor geți încă din timpuri imemorabile.

Nu putem face, cred, afirmații mai precise decît atît cu privire la relația dintre diferitele confrerii cu vocație sacerdotală și ierarhiile de putere din societatea getică. E probabil că, așa cum se întîmplă în India, de pildă, diferite tipuri de asceți coexistau cu o aristocrație care, dacă e să-l credem pe Dion, avea și ea vocația generică a raporturilor cu divinitatea, dar și o relație privilegiată cu puterea regală: *dintre pilleati*, scrie Cassiodor/Iordanes citîndu-l pe retorul din Prusa, *se alegeau regii și sacerdoții*².

1. Vezi *supra*, pp. 226-230.

2. Iord. *Get.* 71.

De vreme ce regii apar însă fără excepție în ipostaza de comandanți militari, iar pe Columnă *purtătorii de cușmă* sînt clar angajați în acțiuni militare, este imposibil de postulat o calificare exclusiv religioasă a *pilophorilor*, și cu atît mai mult a regilor provenind dintre aceștia. Trebuie să presupunem, dimpotrivă, că întreaga elită de *pilophoroi* deținea – asemenea patriciatului de la Roma – deopotrivă o capacitate sacerdotală generică și privilegiul comandai militare. Această dublă competență, caracteristică, de altfel, întregului ordin senatorial de la Roma așa cum se constituie acesta la sfîrșitul aprigelor conflicte patricio-plebeiene, nu are deci a fi considerată ca insolită sau cu totul specifică și se înscrie perfect între variantele instituționalizate ale modelului generic indo-european.

Putem deduce chiar – fără nici o certitudine, atît timp cît e vorba de o deducție, dar cu un oarecare grad de verosimil – că, așa cum se întîmplă la Roma în întreaga istorie a cetății, vocația sacerdotală latentă a ordinului superior era permanentă. Spre deosebire de cetățile Greciei, unde, în general, sacerdoțiul era limitat la anul de exercițiu efectiv, ca orice altă funcție publică, la Roma, calitatea de sacerdot era viageră și perfect compatibilă cu exercitarea altor magistraturi sacerdotale sau a celor militare ori civile, a căror durată efectivă era însă limitată în timp. Un personaj de rang senatorial care era cooptat, de exemplu, în Colegiul Augurilor deținea calitatea de augur pînă la sfîrșitul vieții, putînd exercita între timp orice magistratură anuală, de la edilitate la consulat, fără a înceta să fie augur. O asemenea modalitate de definire a privilegiului ar da seama, în opinia mea, de formularea lui Dion referitoare la *pilleati*, respectînd și simbolistica sacrificială și consacratore pe care, după toate probabilitățile, trebuie să o atribuim bonetei ce acoperă capul acestora. Preoții sacrificatori săvîrșesc îndeobște ritul cu capul acoperit, așa încît e probabil că *pilos*, însemnul vestimentar al calității sacerdotale la geți, putea deveni lesne semnul distinctiv al elitei în general.

Poziția dominantă pe care sursele o indică pentru Deceneu în configurația de putere din vremea lui Burebista sugerează într-o măsură asemănări cu funcția de brahman-capelan al regelui din tradiția indiană; dar, dacă e să-l credem pe Dion, analogia nu poate merge prea departe, căci regii indieni erau fără nici o îndoială aleși din *varna* războinicilor-*ksatryia*, în vreme ce regii geți ar fi aparținut ei înșiși categoriei de *pilophoroi*, a căror competență sacerdotală și sacrificială îi apropie de brahmani și este apăsător subliniată de textul preluat de istoricii tîrzii.

Textul lui Dion citat de Iordanes pune explicit în legătură statutul *pilophorilor* cu epoca lui Burebista și Deceneu. În realitate, e dificil de acceptat că o configurație socială poate fi rodul unui eveniment anume și al unei reforme databile. Singura afirmație pe care o putem face fără a greși prea mult este aceea că Dion aflase, atunci cînd își compunea *Geticele*, că la geți există încă mai demult o aristocrație cu vocație sacerdotală și regală de *pilophoroi* și că numele autohton

al acestora este *tarabosteseis*. Disponerea cronologică a acestei știri rămîne în domeniul deducțiilor savante, pe care ni le putem asuma sau le putem atribui Chrysostomului, fără ca una sau alta dintre ipoteze să le dea mai multă validitate : Dion formula și el ipoteze, ca oricare dintre noi.

Putem însă accepta ipoteza lui Dion, potrivit căreia în vremea lui Burebista regele era ales dintre *pilophori*. Dar dacă acceptăm și veridicitatea informației că lui Burebista i-ar fi succedat Deceneu și acestuia – Comosicus, *pontifex et rex*, nu putem presupune o regulă de succesiune ereditară, ci doar mecanismul electiv despre care vorbește Dion, singurul care ar putea da seama de această secvență. Pentru a complica însă și mai mult lucrurile, trebuie să ținem cont și de faptul că succesiunea lui Burebista putea fi o soluție excepțională în condițiile excepționale ale asasinării marelui rege și că ea s-ar fi putut repeta eventual prin desemnarea succesoriului lui Deceneu tot în persoana unui mare sacerdot.

Ipoteza alternativă, pe care cercetătorii contemporani o susțin în diferite variante, este aceea a unei succesiuni dinastice ereditare. Această ipoteză – considerată mai mult sau mai puțin de la sine înțeleasă – se bazează pe de o parte pe presupusa evocare a tatălui lui Burebista în decretul pentru Acornion, iar pe de altă parte, pe unele amănunte din textele antice referitoare la ascensiunea lui Decebal, cărora li se adaugă interpretarea propusă de Constantin Daicoviciu inscripției *Decebalus per Scorilo* de pe un vas de provizii găsit în săpăturile de la Sarmizegetusa Regia¹. Fragmentele de inscripții pe vase descoperite de Dumitru Berciu la Ocița, identificată cu Buridava, și puse în legătură cu domnia lui Burebista adaugă acestui dosar complicat o problemă suplimentară².

Singurul indiciu privitor la apartenența lui Burebista la o dinastie ar fi putut fi, cum spuneam, pasajul foarte lacunar din inscripția pentru Acornion, unde apare cuvîntul *pater*³. Supoziția, formulată încă de primii comentatori ai textului, este că acest cuvînt – destul de izolat într-o parte foarte vătămată a stelei pe care a fost gravat decretul – s-ar referi la o primă ambasadă a lui Acornion la tatăl lui Burebista, deși nici printre primele analize nu au lipsit cele care înțelegeau că în textul decretului pentru Acornion era vorba de tatăl acestuia, și nu de tatăl regelui get⁴. Ipoteza referirii la tatăl lui Burebista a fost energic contestată de Alexandru Suceveanu, pe baza identificării unei Argedava dobrogene care modifică interpretarea tradițională a itinerarelor de ambasador ale lui Acornion : acesta s-ar fi

1. C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., p. 60, cf. și p. 82 ; *idem*, în *Istoria României I*, București, 1960, p. 431.

2. Dumitru Berciu, *Buridava dacică*, București, 1981, pp. 231-234 ; Glodariu, „Viața spirituală”, în Babeș – Glodariu, *IR I*, pp. 779-781.

3. *IGB I*², 13, r. 8.

4. Discuția cu bibliografia problemei se găsește la R. Vulpe, „Argedava”, cit., pp. 69-79.

adresat nu numai *celui dintâi și celui mai mare dintre regii din Tracia*, ci și altor dinaști din Dobrogea, între care cel care își avea cetatea la *Arcedava*¹.

În aceste condiții și ținând seama de faptul că relevanța informațiilor despre regele dac Decebal pentru modul de obținere și legitimare a funcției regale exercitate de getul Burebista e departe de a putea fi postulată², nu am avea motive serioase pentru a respinge informația lui Dion cu privire la caracterul electiv al regalității getice.

Burebista este probabil legitimat – oricum secundat – de un sacerdot trăind retras și solitar undeva în munți, unde un pelerinaj periodic îl aduce pe rege ca la un fel de oracol personal a cărui consultare îi este rezervată exclusiv, ca parte a privilegiului regal. Putem imagina cele mai felurite conexiuni între această situație descrisă de sursa lui Strabon și confreriile specializate de anachoreți menționate de Poseidonios, dar singura concluzie cât de cât legitimă asupra acestor împrejurări se rezumă la a spune că, în vremea regelui Burebista și în cadrul unei politici generale de întărire fără precedent a autorității regale, înregistrăm apariția unui personaj sacerdotal care funcționează ca un fel de dublet al regelui, cu vocație religioasă și predictivă.

Această instituție aparține cu oarecare certitudine doar perioadei clasice a regalității getice, inaugurată de Burebista. În ce măsură o putem regăsi și în vremea succesorilor acestuia e o altă problemă. În vremea lui Decebal, mențiunile despre „marele preot” Vezina trimit la o realitate diferită, câtă vreme acest personaj este amintit într-un context pur militar și politic, fără nici o sugestie de anachoreză. Trebuie să ne resemnăm oricum cu ideea că nu avem nici un indiciu cu privire la identitatea divinității – sau divinităților – cărora le slujeau acești sacerdoți. Așa cum am încercat să arăt și în paginile precedente și cum o demonstrează fără nici o putință de îndoială teza în curs de elaborare a tînărului meu coleg Dan Dana, nu există nici o probă și nici o sursă, fie ea literară sau de altă natură, care să indice persistența unui cult getic consacrat lui Zalmoxis dincolo de epoca în care Herodot evoca acest cult. Toate referirile posteroare secolului al V-lea sînt speculații și reelaborări filozofico-literare ale autorilor greci, care declină, în concordanță cu propria lor viziune, tema ucenicului barbar al lui Pitagora, personaj invariabil muritor, cel mult divinizat de naivii săi contemporani. Invocarea lui Strabon/Poseidonios ca temei al postulării unei continuități a cultului închinat lui Zalmoxis e ridicolă, câtă vreme textul vorbește despre marele preot Deceneu ca succesori al marelui preot Zalmoxis, ambii

1. Alexandru Suceveanu, „A propos d'Argedava à la lumière d'une inscription inédite”, *RRH* 14, 1975, 1, pp. 111-118; *idem*, „Burébista et la Dobroudja”, *Thraco-Dacica* 4, 1983, pp. 47-50. – Vezi acum și Al. Vulpe, „Burebista: Preliminarii”, *IR* 1, pp. 637-639.
2. Vezi *infra*, pp. 286-287, și Alexandru Suceveanu, „*Protos kai megistos (basileus) ton epi Thraikes basileon*”, *IGB* 1², 13, r. 22-23, *Pontica* 33-34 (2002), pp. 319-335.

închinători ai unei zeiță anonime a Muntelui Sacru. Ori credem în veridicitatea textului lui Strabon, ori nu, dar mi se pare inacceptabil să-l rescriem după cum ne convine nouă și mai ales prejudecăților noastre. O presupusă continuitate de cult între secolul al V-lea și epoca lui Burebista și Decebal poate oferi elemente de pitoresc unor romane sau filme de evocare istorică, dar nu poate fi demonstrată pe baza izvoarelor de care dispunem pînă în prezent.

Cît despre presupunerea că reforma lui Deceneu ar fi înlocuit zalmoxismul – în realitate absent din sursele posterioare lui Herodot – cu un alt cult, eventual cu cel consacrat unui Ares getic¹, ea se întemeiază pe un argument cvasiinexistent. E vorba de un citat din *Eneida* lui Vergilius cu care își va fi împodobit proza Cassiodor² și care, alături de Nimfele agreste, îl pomenește și pe *părintele Graduius care ocrotește ogoarele geților*. Pornind de la acest vers, Cassiodor atribuie geților un cult al lui Marte foarte asemănător cu cel atribuit unui Ares scitic de către Herodot, dar e destul de evident că și Vergilius, ca și Ovidiu în versul din *Tristia* în care îl evocă pe *getul închinător al lui Marte, Marticolamque Geten*³, nu notează o informație despre cultele getice, ci exprimă doar în limbaj poetic tema geților războinici.

Faptul că sursele literare antice perseverează în a evoca detalii cu privire la viața religioasă a geților ține mult mai puțin, în opinia mea, de o pondere aparte a religiozității în istoria reală a societății getice, decît de o selecție operată de autorii greci pentru a corobora funcția simbolică, de paradigmă a unei pietăți originare, pe care literatura istorico-filozofică elenistică o conferă ținuturilor din marginea oikumenei, și nu poate fi speculat pentru a reconstitui – cum nu încetează să postuleze, cu exagerări nu o dată grosolane, vulgata referitoare la excelența spirituală a geților – imaginea idealizată a unui întreg neam cucernic și auster. Chiar dacă ironiile autorilor greci privitoare la patima beției, nestăpînirea și desfrîul tracilor în general sau al geților în special sînt în mare parte și ele stereotipuri de sens contrar, caricaturi ale Străinului, nu avem nici un motiv să presupunem că geții erau un neam fundamental diferit de alte neamuri ale Traciei antice.

Ovidiu, singurul autor antic înainte de Dion și de Criton care ajunge în contact direct cu geții, ne transmite o imagine invariabil sumară și exclusiv negativă a acestora. Din cauza împătimirii cu care marele surghiunit încearcă să suscite compasiunea pentru nedreapta lui soartă, informația conținută în aceste lamentații este aproape nulă, nu numai cu privire la geți, reduși la stereotipul sărăcit de orice substanță al barbarului sălbatic, hirsut și primitiv⁴, ci și despre cetatea

1. Vasile Lica, „Reforma sacerdotal-religioasă a lui Deceneu”, *Istros* 1, 1980, pp. 177-183.

2. Verg. *Aen.* 3.34-35, cf. Iord. *Get.* 42.

3. Ouid. *Trist.* 5.3.22.

4. E.g. Ouid. *Trist.* 3.10.12-22, 3.11.65-70, 3.14.42, 4.4.55-66, 5.7.9-20; *Ex Pont.* 1.2.108, 1.5.66, 1.8.15 etc.

Tomis, pe care poetul o descrie sistematic ca pe un loc pierdut pentru cultură și total barbarizat, în așa măsură încât e nevoit, în ultima carte a *Ponticelor*, să ceară scuze cetății grecești care îl adoptase și îl onorase acordându-i *ateleia*, scutirea de orice taxe, în ciuda condiției sale de persecutat politic¹. Așadar nu putem trage concluzii cât de cât substanțiale despre geți din textul *Tristelor* sau al *Ponticelor*. Nu-i mai puțin adevărat, totuși, că, dacă excelența etică și religioasă a geților ar fi fost atât de flagrantă cât se presupune, s-ar cuveni să ne întrebăm cum ar fi putut poetul să inverseze cu totul realitatea, înfățișând invariabil niște blînzi asceți drept agresori, războinici veșnic puși pe jaf și distrugere.

Putem presupune că societatea getică se structurează ca o societate de tradiție indo-europeană, unde cete din categoria oștenilor cvasiprofioniști – cu o ideologie proprie a nemuririi pe care o atestă încă Herodot – se grupează în jurul unor căpetenii a căror vocație militară e subsumată, în forme și grade pe care nu le putem preciza, unei dimensiuni sacralizante a exercitării autorității pe care o dețin. Această dublă determinare a aristocrației căreia îi aparține și basileul s-ar disjunge, la un nivel întru cîtva subordonat, între vocația strict religioasă a unor confrerii de specialiști ai sacrului, cu nume probabil distincte și cu diverse moduri de agregare și practici rituale pe care nu le mai putem desluși, și categoria războinicilor profesioniști, deosebiți prin pletele care atestă calitatea – probabil și comportamentul – lor aparte. Dincolo de aceste grupuri specializate, putem ghici prezența unor producători agricoli independenți, unii dintre ei cu o anume substanță economică, alții – de care doar izvoarele arheologice ne mai pot da seamă – mai săraci și la fel de anonimi în sursele scrise ca și meșteșugarii locali, a căror prezență nu o putem postula decât o dată cu apariția într-o proporție semnificativă a ceramicii autohtone lucrate la roată.

Așa cum am repetat în mai multe rînduri, cu excepția mențiunii lui Sofocle despre o căpetenie mitică a geților și celei a lui Herodot despre practicile de nemurire ale acestora, majoritatea covârșitoare a datelor de care dispunem pentru această ipotetică schiță provin dintr-o epocă ulterioară. Cele mai vechi știri despre un grup sacerdotal distinct în lumea geților ar putea proveni eventual de la sfîrșitul secolului al V-lea, și anume dacă și numai dacă acceptăm două ipoteze imposibil de demonstrat, deși posibile ca atare: că încă Socrate, și nu doar Platon, ar fi amintit cumva de personajul preotului tămăduitor, dar nu ca o ficțiune integrală, ci pornind de la o frîntură de informație concretă în jurul căreia Platon avea să organizeze apologul din *Charmides*. Cu mai mare certitudine însă ne putem referi la vremea lui Filip al II-lea și la relatarea lui Teopomp despre asediul cetății Odessos, petrecut pe la jumătatea secolului al IV-lea. Către finele aceluiași secol, un basileu al geților, Dromichaites, e destul de puternic pentru a-l înfrunta pe Lisimah, dar știrile ulterioare, literare și epigrafice, nu mai vorbesc

1. Ouid. *Ex Pont.* 4.14, cf. mai ales v. 23-30, 45-48, 59-62; *ibidem* 9.97-104.

despre un rege puternic, ci despre o multitudine de basilei, poate organizați, cum sugerează inscripția referitoare la relațiile Histriei cu Rhemaxos, într-o ierarhie¹, cu privire la stabilitatea căreia nu ne putem însă pronunța. Desigur, e vorba de forme de regalitate încă fluide și dispersate în spațiul infra- și transdanubian, caracteristice, pe cât ne putem da seama pînă în prezent, ariei pe care sursele literare o atribuie constant geților, de o parte și de alta a cursului inferior al fluviului, incluzînd Dobrogea, dar departe de a se limita la aceasta. Problema enclavelor scitice în acest spațiu nu are a fi exclusă, însă confuzia destul de generalizată pe care o fac izvoarele scrise între geți, traci îndeobște și sciți nu reflectă neapărat o realitate istorică, ci mai degrabă o cunoaștere distantă, imprecisă și deformată de o problematică precumpănitor filozofică și morală a textelor parvenite pînă la noi.

În primele decenii ale secolului I î.Hr., aceste informații sporesc destul de substanțial, fără nici un dubiu în relație cu prezența romană în zona Moesiei și a gurilor Dunării, cu acțiunile lui Mithridate în Pont și ascensiunea lui Burebista. Nu-mi propun, cum bine se înțelege, să reabilitez tezele propagandistice ale național-comunismului, dar nici nu mi se pare posibil să negăm faptul că domnia lui Burebista marchează o etapă de structurare și concentrare a puterii regale, condiție necesară a unei expansiuni de mari proporții, atît înspre est, în nordul Mării Negre, cît și înspre vest, dincolo de Carpați și Tisa, către cursul mijlociu al Dunării.

Această expansiune presupune o forță militară calitativ diferită de cea a predecesorilor, oricare vor fi fost ei. Pornind de aici, trebuie să postulăm o restructurare internă, cel puțin la nivelul raportului dintre rege, basileii locali și armată. Subordonarea, nu lipsită de violență, a dinaștilor locali, constituirea unei armate regale și supradimensionarea legitimității de natură religioasă a autorității lui Burebista nu pot fi negate, ceea ce presupune o intervenție masivă în ierarhiile sociale tradiționale. Putem limita direcțiile acestei intervenții sau, dimpotrivă, putem presupune, de pildă, că, pentru a schimba raporturile de forță, Burebista ar fi îngădit puterea și prestigiul de sorginte precumpănitor războinică a unei părți a aristocrației, conferind privilegii și întietate componenteii sacerdotale a elitei getice, eventual chiar organizînd-o ca pe un ordin, și că de aici ar fi apărut în texte tema „creării” categoriei de nobili *purtători de cușmă* și cea, corelată, a instituției Marelui Preot, precum și tradiția despre reformarea morală a geților, inclusiv despre interdicția cultivării viței-de-vie. Reutilizînd teme străvechi despre neamurile abstinate de la hotarul de nord al lumii cunoscute, ca și relația acestor teme cu romanul lui Pitagora și derivatele acestuia, sursa (sau sursele) lui Strabon și Dion din Prusa au construit personajul preotului-reformator Deceneu ca dublu sacerdotal al regelui get.

1. *ISM* I. 15.

Corelativ, așa cum admirabil a demonstrat recent Alexandru Suceveanu, Burebista obține din partea romanilor, cel mai probabil din partea lui Pompei – cândva după anul 61 î.Hr., cu o posibilă confirmare în 49/48 cu prilejul ambasadei lui Acornion la Heracleea pe Lycos –, titlul de *protos kai megistos ton epi Thraikes basileon* (cel dintâi și cel mai mare dintre regii din Tracia) pe care îl citează decretul dionysopolitan. Argumentele extrem de solide pe care le aduce autorul în sprijinul ideii că titlul lui Burebista răspunde unei relații formalizate cu Roma conving definitiv de faptul că, în mod direct, acest titlu anume nu implică neapărat o structurare internă a regatului lui Burebista în forme comparabile cu cele elaborate în regatele elenistice clasice, ci privește mai ales statutul internațional, ca să spun așa, al regelui get¹. Pe de altă parte însă, atestarea, fie și indirectă, a unui statut comparabil cu cel al regilor elenistico-barbari ai Armeniei sau Pontului, precum și titlul lui Acornion, despre care aflăm că *a ajuns la cea mai de frunte și cea mai mare prietenie* pe lângă rege, *genomenos kai pros touton (sc. Burebista) en tei protei kai megistei philiai*², sugerează o structură aulică de același tip, chiar dacă nu ne îngăduie prea multe certitudini de detaliu. Ar putea fi adăugată acestor argumente și observația lui Alexandru Avram pe marginea textului lui Strabon, care spune că regele urca în pelerinaj la Marele Preot însoțit de *therapontes*, pe care autorul citat îi vede ca pe niște copii de casă, asemenea pajilor lui Filip și Alexandru, tineri de neam nobil care își fac ucenicia în preajma regelui, servind în același timp drept ostatici³.

Strabon afirmă categoric, și nu avem de ce să ne îndoim de adevărul acestei afirmații, că sfârșitul violent al regelui get, asasinat cam în aceeași vreme în care și Caesar cădea victimă conjurației de la Idele lui martie 44, a dus la divizarea marelui imperiu al acestuia. Informația lui Dion, preluată de Iordanes, după care în succesiunea imediată a lui Burebista mării preoți Deceneu și Comosicus ar fi exercitat și puterea regală, nu contrazice informația straboniană: putem foarte bine accepta că autoritatea acestor doi *pontifi și regi* se va fi exercitat asupra nucleului teritorial al regatului, în vreme ce alte părți ale imensului teritoriu controlat de Burebista și-ar fi (re)dobândit autonomia.

Problema cea mai dificilă în acest sens este aceea a identificării nucleului în cauză. Teza cea mai frecventă, chiar dacă nu unanim acceptată, este cea formulată și susținută cu mare energie de Constantin Daicoviciu și de școala acestuia, conform căreia nucleul originar al acelei *megale arche* clădite în puțini ani de Burebista trebuie să fie identificat în zona cetăților dacice din Munții Orăștiei, în Transilvania de Sud. Marea dificultate a acestei ipoteze rămîne aceea că zona în cauză apare în toate sursele scrise ca fiind populată de daci, în vreme ce Burebista

1. *IGB I*², 13, r. 22-23; vezi Suceveanu, „*Protos kai megistos...*”, cit.

2. *IGB I*², 13, r. 25-26, cu bibliografia completă la Suceveanu, *ibidem*.

3. Avram, „Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel”, cit., p. 22.

este invariabil numit *get* de către autorii antici în frunte cu Poseidonios/Strabon, care își începe relatarea, cum am văzut, cu cuvintele ***Boirebistas, aner Getes***. Chiar presupunând că această definiție categorică nu acoperă neapărat o realitate etnică la fel de categorică și că textele l-ar numi get din inerție, este clar că, așa cum conchide și studiul abia citat al colegului și prietenului Alexandru Suceveanu¹, ansamblul acțiunilor politice și militare ale regelui are ca direcție prioritară zona mediteraneano-pontică, lumea regatelor elenistice și greco-barbare de la hotarul răsăritean al viitorului Imperiu Roman – o lume în care Burebista se inserează fără nici o dificultate și a cărei problematică, dominată de expansiunea romană în Mediterana de răsărit și în Pont, este crucială pentru „imperiul” trac al lui Burebista.

Din această perspectivă, ar fi logic să presupunem că nucleul de la care a pornit acțiunea regelui get se află în zona tradițional atribuită geților, undeva la sud de Carpați. E drept că nici una dintre cetățile cercetate pentru această epocă în teritoriile al căror ax median este reprezentat de cursul inferior al Dunării, și în primul rând cea de la Popești, nu comportă o zonă sacră de monumentalitatea și originalitatea celei de la Grădiștea Muncelului, și nici nu supraviețuiește sfârșitului epocii lui Burebista. Poate că am putea presupune un model mai complex, de pildă acela al unei capitale religioase distincte de cea politico-militară, așa cum ne-ar sugera de altfel și textul lui Strabon despre anachoreza marelui preot pe Muntele Sacru. Sau am putea postula, cândva în urma cuceririi teritoriilor de dincolo de munți, un transfer al centrului principal de putere în interiorul arcului carpatic, cu dubla utilitate a deplasării centrului de greutate în afara zonelor de influență ale dinastiilor locale aduși sub stăpânirea regelui și a asigurării unui control direct asupra unei zone întărite natural și recent integrate în posesiunile regatului get. În fond, și Filip, pe care l-am mai evocat în acest context, își mutase curtea de la Aigai la Pella, în aceeași perspectivă a consolidării autorității regale asupra aristocrației macedonene, destul de rebelă și ea în raport cu concentrarea de putere pe care o urmărea regele.

Oricum ar sta lucrurile, e limpede că, dacă nu ignorăm textele, care propun pînă tîrziu, în pragul războaielor daco-romane, o distincție clară între geți și daci – obligîndu-ne să reexaminăm cît se poate de critic etnonimul artificial „geto-daci”, principalul generator al unei iluzorii unități și continuități ce aparține ideologiei identitare moderne, nu realităților descrise de autorii antici –, sîntem datori să luăm în discuție problema autorității regale și a modului în care aceasta ajunge de la Burebista, ***aner Getes***, la Decebal, regele dacilor.

1. Suceveanu, „*Protos kai megistos...*”, cit., pp. 34-35.

4. Geți, daci, geto-daci ?

Încă de la Tocilescu și Pârvan, s-a considerat, explicit sau implicit, că afirmația lui Plinius cel Bătrîn, după care *Daci* ar fi numele latin al neamului pe care grecii îl numeau *Getai* este adevărată, dacă nu cumva chiar unica explicație a dublului nume purtat de autohtonii din ținuturile carpato-dunărene, drept care aceștia au fost numiți, în toate limbile moderne, „geto-daci”. Paradigmatic, opera fundamentală a lui Pârvan poartă titlul *Getica* și subtitlul „O protoistorie a Daciei”.

Copleșitoarea majoritate a arheologilor și istoricilor care i-au succedat lui Pârvan au adoptat artefactul „geto-daci”, folosind etnonimele reale fie ca simple variații stilistice, fie – fără a explicita în detaliu această opțiune – într-o triadă ce marca implicit o nuanță diacronică : geți pentru vremea lui Herodot, daci pentru epoca războaielor cu Roma, în intervalul dintre aceste puncte extreme preferînd o foarte laxă utilizare a hibridului modern geto-daci. Retorica național-comunistă a extras din această terminologie tema *unității de nezdruncinat*, pe care a declinat-o în cele mai diverse variante de spațiu și timp, conferind sistematic surselor arheologice o determinare etno-istorică subsumată acestei obsesive unități geto-dace și interzicînd brutal orice discuție în jurul celor două nume antice.

Mircea Eliade este unul dintre foarte puținii savanți care nu numai că acceptă să opereze cu două entități etnice diferite, ci construiește, pe temeiul acestei distincții, o nouă lectură a istoriei lor, presupunînd că dacii reprezentau la origine o confrerie inițiativă de războinici. Numele pe care îl purtau, *Daci*, *Daoi*, poate și *Daha*, s-ar explica etimologic pentru Eliade în relație cu i.-e. **dhau* – a *sugruma*, a *sufoca*, de unde ar proveni și numele illir al lupului, *dhaunos*, ca și cel frigian, citat de Hesychios, *daos*. Dacii ar fi așadar, la origine, nu un etnonim, ci numele unei confrerii inițiatice de *oameni-lupi*, o minoritate specializată în *furor bellicus* care își impune superioritatea și, în timp, chiar numele, asupra masei de geți¹.

În paginile precedente ale acestei cărți am citat eu însămi elemente destul de abundente care pot pune în legătură reprezentări ale războiului la geți cu mitologia războinică de tradiție indo-europeană, așa că nu văd obiecții importante față de ipoteza existenței în acest mediu a unor confrerii inițiatice de tineri războinici care să cultive o identitate simbolică cu diferite fiare, între care lupii, frecvent asociați războinicilor exaltați de delirul propriu acestor arhaice confrerii. Argumentelor lui Eliade li se pot adăuga de altminteri și altele, de la prezența în reprezentările de pe Columnă a unor războinici cu pieptul gol și purtînd drept armă doar o măciucă – într-o figurație tipică pentru un *berserkr*² – și pînă la

1. Eliade, „Dacii și lupii” (1959), în *De la Zalmoxis la Gingis-Han*, op. cit., pp. 11-29.

2. Michael P. Speidel, „Berserks. A History of Indo-European «Mad Warriors»”, *Journal of World History* 13, 2002, 2, pp. 253-290, cu trimitere la scena XXX de pe Columnă.

etimologia numelui lui Zalmoxis propusă de Porphyrios, care povestește că viitorul învățăcel al lui Pitagora fusese învelit la naștere într-o blană de urs numită de geți *salmos*¹; or, germanicul *ber-serkr* înseamnă literalmente *blană (serkr) de urs (ber)*, iar în sens figurat – un războinic în delir care atacă, asemenea ursului, izolat, spre deosebire de lupi, care acționează în haită.

Nu existența unor confrerii de războinici este așadar de contestat, și nici măcar ipoteza că unele dintre aceste confrerii și-ar fi luat numele de *Daoi*, *Daha* sau *Daci* în sens de *lupi*. Dacă ne întoarcem însă la Strabon, dacă nu cumva chiar la Poseidonios, trebuie să repetăm că dacii apar ca un etnonim desemnând un neam distinct de geți, cel puțin prin localizarea lor înspre hotarul viitoarei granițe a provinciei Pannonia. Corelativ, numele *Dacia*, care apare în textele antice abia în opera descriptivă a lui Agrippa², se referă exclusiv la ținutul intracarpatic. Teza lui Eliade poate fi deci, cu totul ipotetic, acceptată pentru a explica originea numelui dacilor, dar nu lămurește în nici un fel relația istorică dintre daci și geți.

Pe de altă parte, Burebista, departe de a fi cel care provoacă difuzarea numelui de daci, cum presupune Eliade³, este calificat explicit drept *aner Getes* în textul *Geografie*. Aceasta înseamnă că ipoteza despre *dacii-lupi* nu poate explica exact ceea ce încearcă să explice, și anume distincția inițială consemnată de Strabon și treptata alunecare a surselor din secolele I și al II-lea d.Hr. către utilizarea celor două etnonime ca echivalente perfecte, unul în grecește, celălalt în latinește, dar desemnând unul și același popor.

Înainte de Caesar, primul autor cunoscut care menționează etnonimul *Daci*⁴, izvoarele antice parvenite pînă la noi, toate scrise în limba greacă, vorbesc invariabil despre geți. Ceva mai devreme, Poseidonios, de la care provine după toate probabilitățile substanța informațiilor preluate de Strabon cu privire la etnonimele din zona Dunării, discuta ambele dublete onomastice ale acestei zone, adică dublul nume al Dunării, ca și relația dintre etnonimul tradițional de geți și noutatea pe care o reprezintă numele de daci. Așa cum se știe îndeobște, Strabon atribuie romanilor distincția corelată dintre cele două nume latine ale Dunării, Istros și Danubius, și dintre cele două grupuri înrudite și vorbind aceeași limbă – geții în ținutul dinspre gurile Dunării (*pe care ei îl numesc Istros*), dacii în regiunile dinspre Pannonia, unde tot ei, romanii, numesc același fluviu *Danubius*. Apariția etnonimului *Daci* în *Comentariile* despre războiul cu gallii al lui Caesar

1. Porph. *VP* 14.

2. *M. Vipsanii Agrippae Dimensuratio priuinciarum libri*, ed. Klotz, 1931; vezi și Constantin C. Petolescu, „Imaginea Daciei în spațiul geografic antic”, *RdI* 42, 1989, 9, pp. 881-888, și *idem*, *Dacia și Imperiul Roman. De la Burebista pînă la sfîrșitul Antichității*, București, 2000, pp. 13-24.

3. Eliade, „Dacii și lupii”, cit., p. 22.

4. Caes. *BG* 6.25.1.

ar putea întări presupunerea provenienței acestui pasaj din opera lui Poseidonios, câtă vreme știm că relatările acestuia despre celți au jucat un rol foarte important nu numai în structurarea textului lui Caesar, ci chiar și în strategia campaniilor sale. Presupuziția este cu atât mai verosimilă cu cât aceeași temă revine și la Nicolaos din Damasc, cu argumente similare¹.

Autorii de expresie latină, de la Cicero² la Ovidiu, continuă să utilizeze numele de geți, în unele cazuri probabil fiindcă acesta era, încă de la Herodot, etnonimul pe care erudiții lor predecesori îl puseseră în circulație sau, în cazul lui Ovidiu – singurul autor antic înainte de Dion și de Criton care, silit de împrejurări, dobândește o cunoaștere directă a populațiilor de la Dunărea de Jos –, fiindcă așa își spuneau tracii pe care poetul i-a întâlnit în exilul lui tomitan. Etnonimul locuitorilor ținutului pontic în opera din exil a Sulmonianului este invariabil unul singur, *Getae*³, deși cel de *Daci* circulă deja destul de frecvent, nu numai în proza oficială sau descriptivă, ci și în poezia epocii augustane. În generația următoare, Lucanus îi deosebește mereu pe geți de daci, chiar dacă îi amintește laolaltă ca pe o dublă primejdie simultană: *hinc Dacus premat, inde Getes, aici ne împinge dacul, dincolo – geții*⁴.

Plinius cel Bătrîn, simplificând în exces, avea să scrie *Getae, Daci Romanis dicti, geții, pe care romanii îi numesc daci* – dar pînă și el, în imediata continuare a frazei abia citate, continuă prin a preciza că, *în părțile mai de sus, între Dunăre și Pădurea Hercinică, pînă la lagărele de iarnă de la Carnuntum, în Pannonia, și la hotarul cu germanii, cîmpiile și șesurile sînt ale sarmaților iazygi, dar munții și pădurile sînt ale dacilor*⁵, iar celebra expresie a lui Florus, *Daci inhaerent montibus, dacii trăiesc lipiți de munți*⁶, pare un ecou al acestei descrieri pliniene.

E adevărat că frecvența etnonimului *Dakoi* în textele grecești este mai redusă decît în textele latine, dar faptul că varianta greacă a inscripției lui Augustus, *Res*

1. Nic. Dam. *FgrHist* 90, F 125.

2. Cic. *Att.* 9.10.3.

3. Ouid. *Trist.* 1.5.62, 1.10.14, 1.2.191, 3.3.6, 3.9.4, 3.10.5, 3.13.14, 16, 3.14.42, 48, 4.1.67, 4.6.47, 4.8.26, 4.10.110, 5.1.1, 46, 5.2.68, 5.3.8, 11, 5.5.28, 5.7.11, 13, 5.7.52, 5.10.38, 5.12.10, 5.13.1-2, 5.3.22, 5.7.17; *Ex Pont.* 1.1.2, 1.2.77, 108, 1.5.12, 62, 66, 74, 1.7.2, 1.8.6, 15, 1.9.45, 1.10.32, 2.1.9, 2.2.67, 2.7.1, 31, 2.10.30, 50, 3.2.37, 3.4.91-92, 3.2.40, 46, 103, 3.5.6, 28, 45, 3.7.19, 3.9.132, 4.2.2, 21-22, 4.3.51-52, 4.4.7-8, 20, 48, 4.8.84, 4.9.78, 4.10.2, 70, 4.13.18, 19, 4.14.14, 4.15.40; vezi și Ronald Syme, *Problems about Janus*, 1979 = *Roman Papers* III, Oxford, 1984, p. 1188; *idem*, *History in Ovid*, Oxford, 1979; Alexander Podossinov, *Ovid's Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebiets (Xenia, Heft 19)*, Konstanz, 1987.

4. Lucan. *Phars.* 2.54, cf. 2.296.

5. Plin. *NH* 4.12. (25) 80.

6. Flor. 2.28.18.

Gestae, păstrează etnonimul *Dakoi* acolo unde textul original scria *Daci*¹ e dovada peremptorie a faptului că Plinius se grăbea să extrapoleze o concluzie ce putea fi eventual valabilă pentru propria sa generație, dar nu și pentru cele anterioare.

În opinia mea, Poseidonios descoperea cel dintâi că, într-un teritoriu situat la nord-vest de cel locuit de geți – o ramură septentrională a tracilor cunoscută erudiților greci încă înainte de Herodot și pe care savantul rodian o identifica, măcar în parte, cu moesii –, exista un neam înrudit cu aceștia și vorbind aceeași limbă, anume dacii. Această distincție îi este cunoscută lui Caesar și devine mai familiară la Roma în ultimii ani ai războaielor civile și în vremea lui Augustus. E adevărat că o scrisoare a lui Marcus Antonius, menționată de Suetonius², pare a sugera că distincția nu era prea clară: în plin conflict cu Octavian, Antonius încerca să acrediteze ideea că adversarul său, după ce îi făgăduise mâna Iuliei – fiica lui Octavian – pentru propriul său fiu, nu numai că-și încălca făgăduiala, dar încerca să consolideze o alianță suspectă cu *Getarum rex Cotiso* printr-o dublă căsătorie dinastică, a Iuliei cu însuși regele și a lui Octavian cu fiica acestuia. Evident că aceste pretinse planuri matrimoniale fac parte din seria de calomnii și zvonuri prin care triumvirii încercau să se compromită reciproc de la distanță în anii premergători bătăliei de la Actium. Din punctul de vedere pe care încearcă să-l acrediteze Marcus Antonius, transgresiunea pe care o reprezenta oricum faptul că Octavian încălca o promisiune solemnă era agravată de alianța cu un barbar, și nu cu unul oarecare, ci cu un rege care amenința hotarele romane. Sub aspectul care ne interesează aici, problema este că, doar câțiva ani mai târziu, în 29 î.Hr., Horațiu jubilează în legătură cu înfrângerea *dacului Cotiso*, scriind, după toate probabilitățile referitor la victoria lui M. Licinius Crassus, proconsul al Macedoniei, *occidit Daci Cotisonis agmen, a ucis oastea dacului Cotiso*³. Licinius Crassus se confruntase de fapt cu un atac început de dacii lui Cotiso, dar care provocase agitația regilor geți Dapyx și Zyraxes din Dobrogea⁴, așa încât la sfârșitul campaniei Crassus celebrează triumful *ex Thraechia et Getis*⁵.

Marcus Antonius – sau măcar apropiații lui – știau bine cine sînt geții și cum se numește regele lor, cîtă vreme aflăm din biografia pe care i-o consacră Plutarh că, în preajma bătăliei de la Actium, ar fi existat planul ca Antonius să plece în nordul Balcanilor și să obțină acolo ajutorul lui *Dikomes ho Geton basileus*⁶. De aceea, probabil că, în denunțul contra lui Octavian, identificarea lui Cotiso drept

1. *RG* 5, col. 30.12, 14, *cf.* 5.30.47.

2. Suet. *Aug.* 63.4.

3. Hor. *Od.* 3.8.18 (scholiastul – *Schol. Pseudoacron. ad loc.* – nu aduce nimic în plus față de textul pe care îl comentează).

4. TL *Perioch.* 134-135; Flor. 2.26; DC 51.23.

5. *CIL* I².178.

6. Plut. *Ant.* 63; Detschew, *Die Thrakische Sprachreste, op. cit.*, s.v. *Dicomes*, consideră, fără explicații, că e vorba de o eroare și că *Dicomes* era rege al dacilor.

get derivă fie dintr-o neglijență, fie din utilizarea deliberată a etnonimului *Getae*, pe atunci ceva mai cunoscut la Roma, poate și mai amenințător, datorită amintirilor încă recente despre planurile de campanie ale lui Caesar împotriva lui Burebista.

Oricum, textul lui Horațiu e nu numai explicit, ci și convingător: regele învins în anul 29 î.Hr. era dac, nu get. Același Cotiso provoacă de altfel a doua oară o campanie, de această dată comandată de Cornelius Lentulus: Florus, care e destul de bine informat, scrie în *Epitomele tuturor războaielor după Titus Livius*, operă publicată în vremea lui Hadrian – poate și cu amintirea recentelor războaie ale lui Traian –, că *Daci inhaerent montibus, dacii trăiesc lipiți de munții lor și e foarte greu să te apropii de ei*, și relatează apoi destul de amănunțit campaniile de iarnă ale dacilor *Cotisonis regis imperio, din timpul domniei regelui Cotiso*, și victoria obținută de Lentulus împotriva acestora, observând, fără îndoială tot cu gândul la războaiele viitoare, că *Dacia nu a fost biruită, ci doar îndepărtată și amânată, summota atque dilata*¹.

Data campaniei lui Lentulus contra dacilor lui Cotiso e departe de a fi dintre cele mai certe, oscilând între anii 10 și 9 î.Hr., când ar putea fi pusă în legătură cu informația transmisă de Dio Cassius, după care închiderea porților templului lui Janus Geminus, decisă de Senat în anul 11/10 î.Hr., nu s-a putut realiza din cauza invadării Pannoniei de către daci², și anii 10-11 d.Hr., când s-ar putea data o mare mișcare a dacilor, *Dacorum commotio*, amintită de Orosius în ultima perioadă de domnie a lui Augustus, *sub extrema senectute Augusti*³.

Din unghiul de vedere pe care l-am adoptat aici, cel al distribuției etnonimelor *daci* și *geți*, dificultatea majoră nu e atât cea cronologică, cât cea derivând din faptul că Tacit, într-o notă despre moartea lui Cn. Cornelius Lentulus, scrie că acesta fusese distins cu *triumphalia de Getis, ornamente triumfale pentru victoria contra geților*⁴. Atacul getic asupra cetăților Troesmis și Aegyssus, la care se referă în mai multe rînduri Ovidiu⁵, datează din anii 11-13 d.Hr. și ar putea corespunde cronologic – *pace* Syme – cu informația lui Orosius, dar Ovidiu vorbește constant despre agresivitatea geților și nu pomenește măcar o dată, cum am mai spus, etnonimul de daci, iar Florus este cât se poate de explicit în a-l identifica pe Cotiso drept rege al dacilor care *inhaerent montibus*.

1. Flor. 2.28.18.

2. DC 54.36.2.

3. Oros. 6.22.1-2; datarea tîrzie, în ultimii ani de domnie a întemeietorului Imperiului, a victoriei lui Lentulus împotriva lui Cotiso este respinsă cu argumente extrem de convingătoare de Syme, *Problems about Janus, op. cit.*, p. 1189, *contra* Syme, *CAH* 10, 1934, p. 367, și *idem*, *JRS* 24, 1934, pp. 113-120; vezi și *idem*, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939, p. 401; *idem*, *Danubian Papers*, București, 1971, pp. 69-71.

4. Tac. *Ann.* 4.44.1; vezi Syme, *Problems about Janus, op. cit.*, p. 1188.

5. Ouid. *Ex Pont.* 1.18.11, 4.7.19, 9.79.

Nu cred că există o soluție incontestabilă a acestui cumul de incertitudini privitoare la conflictele, numeroase și destul de grave, care au angajat Roma la Dunăre în anii ascensiunii și ai imperiului lui Augustus. Se desprinde totuși din surse ideea unei efervescente neobișnuite pînă atunci a dacilor și, în consecință, apariția unor repetate referiri la dacii intracarpatici, pînă de curînd ignorați de izvoarele greco-romane. Utilizarea tot mai frecventă a numelui de *Daci* provine din variante mai mult sau mai puțin oficiale ale unor rapoarte militare – *Comentariile* lui Caesar, *Res Gestae Diui Augusti* – sau din texte poetice care se referă la evenimente strict contemporane. Etonimul *Getae* continuă însă să fie utilizat distinct, mai ales privitor la locuitorii ținuturilor de la sud de Dunăre sau atunci cînd e evocată tradiția erudită despre aceste teritorii de la apus de Carpați. Cel puțin acesta este cazul lui Horațiu, care vorbește de daci cînd se referă la iminența sau la sfîrșitul fericit al unor campanii contemporane, dar îi menționează invariabil pe geți cînd evocă vechile mituri¹, cum face de altfel și Vergilius². Ovidiu, pe de altă parte, folosește în același mod tradițional etnonimul *Getae* în *Ars Amatoria*³, în vreme ce în poemele pontice vorbește despre o populație foarte concretă, cu care se familiarizase în lungii ani de exil, numind-o exclusiv, cum am văzut, cu etnonimul *Getae*.

Această relativă ambiguitate continuă, cu unele variații, în tot cursul secolului I d.Hr. Cînd se referă la divizarea temporară, *proskairos merismos*, a regatului lui Burebista, după moartea acestuia, în patru secțiuni, *meridai*, și apoi în cinci, Strabon o consideră diferită de distribuția geți-daci. Despre aceasta, el scrie explicit că *dăinuie din vechime, ek palaiou*, și că *geții sînt cei care sălășluiesc înspre Pont și spre răsărit, iar dacii sînt cei din partea opusă, tanantia, spre Germania și spre izvoarele Istrului*⁴. Strabon respectă această deosebire și cînd vorbește despre Burebista, *aner Getes*, și cu privire la deportarea din inițiativa lui Aelius Catus, generalul roman din vremea lui Augustus, a celor 50.000 de *somata* dincolo de Dunăre⁵, cînd scrie: *chiar și în vremea noastră, Ailios Catos a strămutat de pe celălalt mal al Istrului 50.000 de persoane dintre geți, care vorbesc aceeași limbă cu tracii din Tracia și care, locuind acum acolo, sînt numiți moesi*.

Pasajul referitor la Comosicus, ca și cel despre cei 40 de ani de domnie ai lui Corillus din textul *Geticelor* lui Iordanes – derivat, cum se știe, din cel al operei

1. Hor. *Sat.* 2.6.51-53; *Od.* 1.35.9, 2.20.7, 3.6.16 (*Daci*), cf. 3.24.11 (*rigidi Getae*, nomazi într-un spațiu fără hotare).
2. Verg. *Geo.* 2.497 (*coniuratus Dacus*); cf. 4.462 (*deserta Getarum*), 4.463 (geții o plîng pe Euridice); *Aen.* 3.34-35 (*Geticis... armis*); cf. 7.604 și Serv. *Comm. ad loc.*, citînd Sall. *Hist.* 4.18 pentru echivalența *Moesi-Getae*, de tradiție poseidoniană.
3. Ouid. *AAm.* 3.332.
4. Strab. 7.3.12.
5. Strab. 7.3.10.

omonime a lui Dion din Prusa, așadar dintr-o sursă bine informată, cel puțin pentru perioada Burebista-Decebal – se leagă direct de tema regalității sacre. Așa cum este el comprimat de Iordanes, textul are toate șansele să prezinte o linie succesorală continuă Burebista-Deceneu-Comosicus. Trecerea de la acesta din urmă la relatarea despre îndelungata domnie a lui Corillus este însoțită de precizarea destul de energică a faptului că Dacia asupra căreia a domnit Corillus este *vechea Dacie, cea care se vede pe celălalt mal al Dunării din Moesia, încununată de munți*¹. E de aceea probabil că în textul lui Dion exista o cezură în acest punct, ceea ce ar justifica și pasajul despre cursul Dunării din capitolul imediat următor.

Chiar dacă regele *Corillus* ar fi, cum ne lasă să bănuim structura rezumatului lui Iordanes după *Geticele* lui Dion, cel dintâi rege al Daciei în sens strict, adică al ținuturilor intracarpatiche, faptul că acesta este omonim cu *Scorylo dux Dacorum* menționat de Frontinus² și cu *Scorilo* de pe faimoasa ștampilă *Decebalus per Scorilo*³ nu impune de la sine acceptarea tezei lui Constantin Daicoviciu, după care acest *Corillus/Scorilo* ar fi tatăl și predecesorul regal al lui Decebal. Capitolul lui Iordanes despre războiul lui Domitian începe prin a spune că *longum namque post intervallum, după un lung răstimp, în vremea domniei lui Domitian, temându-se de avariția acestuia, geții au început să jefuiască Moesia*⁴. Expresia *după un lung răstimp*, care se referă aici la intervalul dintre domnia lui Corillus și războiul cu Domitian, este o indicație foarte vagă și retorică, găsindu-și similitudini și în alte pasaje ale *Geticelor* lui Iordanes, între povestirea despre amazoane, de pildă, și cea despre Telephos⁵ sau între același Telephos – din vremea războiului troian – și Cyrus cel Mare, când Iordanes scrie *post grande intervallum et pene post DCXXX annorum, după un lung răstimp și după aproape 630 de ani, cum o mărturisește Trogus Pompeius*⁶. Evident că nu putem presupune, chiar în această cronologie cu totul aproximativă, că Iordanes ar fi înțeles din *Istoriile* lui Cassiodor că între al treilea urmaș al lui Burebista și epoca lui Domitian s-ar fi scurs mai multe secole, dar nici nu putem data domnia lui Corillus din textul *Geticelor* prea aproape de epoca Flaviilor.

Dacă le examinăm ca atare – fără a induce în textul lui Iordanes informații sau deducții derivând din alte surse –, reperele cronologice pe care acesta ni le oferă cu privire la Burebista și la succesorii lui sînt următoarele: Burebista este contemporan cu dictatura lui Sulla; e probabil că în legătură cu Burebista și

1. Iord. *Get.* 74.

2. Frontin. *Strateg.* 1.10.4.

3. C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., p. 60.

4. Iord. *Get.* 76.

5. Iord. *Get.* 58, *post lungum tempum*.

6. Iord. *Get.* 61.

Deceneu textul lui Cassiodor îl menționa și pe Caesar, eventual și planurile acestuia de război cu geții, de vreme ce Iordanes scrie că Tiberius era *al treilea împărat al romanilor*; Tiberius nu poate fi *al treilea împărat* decât într-o succesiune de *Caesares* după modelul biografiilor lui Suetonius, inaugurate de viața lui Caesar. Reforma lui Deceneu are efecte (fără a fi neapărat contemporană) pînă în vremea lui Augustus și Tiberius, cînd s-ar putea presupune că geții erau conduși de Deceneu și apoi de Comosicus, după care apare și Corillus ca rege al Daciei intracarpatică, cu o domnie de 40 de ani; *după un lung interval*, Domitian s-ar fi războit cu un alt rege dac, pe nume *Dorpaneus*.

Presupunînd că toate aceste informații derivă din textul lui Dion prelucrat de Cassiodor – așa cum propunea von Arnim, urmat de Constantin Daicoviciu –, nu avem prea multe temeieri pentru a le contrazice, dar nici pentru a vorbi de *o serie neîntreruptă domnind peste moștenirea micșorată a lui Burebista*¹ în Dacia intracarpatică. Putem doar adăuga că sursele latine contemporane cu Augustus și cu succesorii săi imediați vorbesc cu destulă insistență despre căpeteniile dacilor și agresiunile lor transdanubiene pentru a ne îndemna să credem că, în timp ce asupra geților domneau regii-sacerdoți Deceneu și Comosicus, în fruntea dacilor s-ar fi aflat Corillus, primul dinast al Daciei intracarpatică cunoscut de Dion, același cu *Scorylo* menționat de Frontinus pentru epoca războaielor civile, *arma ciuilia*, dintre Octavian și Marcus Antonius². Dacă acceptăm că acest Corillus a domnit 40 de ani, cum spune Dion/Iordanes, el putea fi contemporan nu numai cu succesorii imediați ai lui Burebista, ci și cu acel *Dikomes, ton Geton basileus* amintit de Plutarh în contextul bătăliei de la Actium³. Regele dac Cotiso, învins de Crassus în 29 î.Hr.⁴, poate și de către Lentulus mai tîrziu⁵, ar putea fi succesorul lui Corillus/Scorylo, într-o vreme în care mai mulți dinaști mărunți de neam getic își împărțeau puterea la sud de Carpați.

Dacă acceptăm identitatea dintre Cotiso menționat de Florus și Cotiso menționat de Suetonius și Horațiu, chiar și adoptînd cea mai timpurie dată posibilă a campaniei lui Lentulus împotriva lui Cotiso, ar trebui să observăm că un rege care avea deja o fiică nubilă înainte de anul 31 î.Hr. era de o remarcabilă și energetică longevitate dacă purta încă războaie cu Roma un sfert de secol mai tîrziu. O biografie atît de lungă s-ar potrivi mai degrabă cu cei 40 de ani de domnie atribuiți de Dion/Iordanes lui Corillus, așa că nu ar fi cu totul de exclusă posibilitatea unei confuzii de nume: Corillus domnind vreme de patru decenii asupra dacilor ar fi de fapt regele dac Cotiso amintit de Suetonius, Horațiu și

1. C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., p. 60, cf. și p. 82.

2. Pârvan, *Getica...*, op. cit., p. 83.

3. Plut. *Ant.* 63.

4. Hor. *Od.* 3.8.18: *occidit Daci Cotisonis agmen*; Suet. *Aug.* 63.4.

5. Flor. 2.28.18.

Florus. În acest caz, fie că Frontinus se referă și el la Cotiso, numindu-l însă Scorylo și situându-l în vremea războaielor civile ale triumvirilor, fie că – așa cum, independent de toate aceste considerente și pornind doar de la convingerea că Scorilo al cărui nume apare pe ștampila de la Sarmizegetusa Regia era tatăl lui Decebal, presupunea Constantin Daicoviciu¹ – *arma civilia* din textul lui Frontinus ar fi de fapt războiul civil din 69 d.Hr., când și Tacit menționează campania victorioasă a lui Licinius Mucianus contra dacilor care, profitând de haosul din Imperiu, treceau peste Dunărea înghețată și jefuiau provinciile romane².

Oricum, *Stratagemele* lui Sextus Iulius Frontinus constituie o operă minoră, iar fabula mimată de Scorylo nu are nimic specific în afara contextului de dezbinare a dușmanului, înțelepciunea ei gnostică putând fi atribuită oricui, așa că nu avem a pretinde precizia numelor și faptelor în acest context folcloric, prin definiție atemporal. Putem vorbi cu certitudine despre un rege Cotiso care îi înfruntă pe romani în vremea războaielor dintre triumviri și a lui Augustus, și e mult mai probabil că acest Cotiso era dac, nu get. Reținem, pe de altă parte, un nume regal dacic, probabil *Scorilo*, cum apare pe vasul de la Sarmizegetusa, cu forme asemănătoare în mai multe inscripții latine³, numit *Scorylo* de către Frontinus⁴ și *Corillus*, eventual *Coryllus* de către Iordanes⁵. Fiind un nume relativ comun – ca și *Decebalus*, de altfel –, nu e obligatoriu ca ștampila de la Sarmizegetusa să se refere neapărat la niște personaje regale. Nu văd de ce am exclude, pe de altă parte, ca, pe lungul parcurs care desparte evenimentele de la sfârșitul erei păgîne de *Geticele* lui Iordanes – poate încă la Dion sau prin contaminarea de către Cassiodor a textului lui Dion cu informații provenind de la alți autori –, un Scorilo să fi luat locul agresivului rege Cotiso.

Indiferent de problemele onomastice, e destul de cert că, o dată cu domnia lui Corillus, *Geticele* lui Dion transferă centrul de greutate al evenimentelor istorice pe care le reconstituie în aria intracarpatică. Dion/Iordanes continuă să vorbească despre geți, dar precizează că regele a domnit patru decenii asupra unui ținut care este *vechea Dacie, cea care se vede pe celălalt mal al Dunării din Moesia, încununată de munți*⁶. După un lung răstimp, tot de aici pornesc expedițiile de jaf

1. C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit.; *idem*, în *Istoria României I*, op. cit., p. 431.
2. Tac. *Hist.* 3.4.6; vezi importantul articol al lui Ronald Syme, „The March of Mucianus” (1977), *Roman Papers III*, op. cit., pp. 998-1013.
3. C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., cf. *CIL* 3, 14214, de la Adamclisi, *D.M. Scoris Mucapori*; *AEM* 19, 1896, 100-101, nr. 52, de la Constanța, *Thei[oi]os ? Skoritos zesas ete* __. Cf. *CIL* 7, 1336, din Britannia; vezi Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, op. cit., s.v. *Scorylo*. *CIL* 3, 13379, *Scorilo Ressati libertus*; 3, 14507, r. 12, *M. Aur(elius) Sco[rilo]*.
4. Front. 1.10.4: *Scorylo dux Dacorum*.
5. Iord. *Get.* 73.
6. Iord. *Get.* 74.

care provoacă reacția lui Domitian și dramaticele evenimente relatate în ultima secțiune ce ar putea proveni în textul lui Iordanes de la Dion.

Pe scurt, cred că elementele evocate pînă acum sugerează, dacă nu cumva chiar impun concluzia conform căreia autorii greci, care îi cunoșteau de multă vreme, chiar dacă nu cu prea multe amănunte, pe geții locuind în ținuturile Dunării de Jos, de o parte și de alta a fluviului, constată o bruscă „ridicare” a acestora în vremea lui Burebista, urmată de divizarea imperiului pe care regele get îl constituise prin expansiune ; cam în aceeași vreme, extinderea Romei venea în contact, la hotarul de nord-vest al teritoriilor cucerite de Burebista, acolo unde acestea se învecinau cu teritoriile celților și ale germanilor, cu un neam care a fost numit *Daci*, *Dakoi* în grecește, constatînd că aceștia sînt înrudiți cu geții și vorbesc aceeași limbă cu ei. Cîteva izvoare posterioare epocii augustane amintesc oarecum în treacăt despre evenimente mai vechi din trecutul dacilor, de exemplu despre Oroles, despre *incrementa Dacorum sub Rubobosten regem*¹ sau despre o victorie a lui Minucius Rufus, consul în 110 î.Hr., împotriva dacilor². Cum e greu de precizat pe ce izvoare se întemeiază aceste scurte notații, este dificil și să știm ce valoare de informație ar trebui să le acordăm în general, și mai cu seamă în privința utilizării riguroase a etnonimului *Daci*. În epoca principatului Iulio-Claudian însă, etnonimul *Daci* desemnează tot mai clar un popor distinct, cu teritoriile sale din interiorul Carpaților și dinspre vest și cu regii săi. *Sebasteion*-ul – sanctuarul dedicat cultului lui Augustus și al succesorilor săi imediați – descoperit relativ recent la Aphrodisias, în Caria, era împodobit cu figuri alegorice sculptate ale popoarelor învinse de Roma care par ilustrații ale textului lui Strabon și Dio Cassius despre campaniile lui Augustus și Tiberius. Între acestea, în succesiune imediată, apar alegoriile dacilor, *ethnos Dakon*, bessilor, *ethnos Besson*, și raetilor, *ethnos Raiton*³. Nici o figură alegorică nu-i înfățișează pe geți.

Este evident că dacii deveniseră tot mai agresivi și, deci, tot mai vizibili după destrămarea regatului lui Burebista, în vremea războaielor civile și a domniei lui Augustus, pe cînd geții par să-și fi epuizat resursele de expansiune, limitîndu-se la incursiuni de mai mică amploare și fiind tot mai mult atrași, de voie sau silit, în orbita autorității romane, consolidată prin organizarea litoralului pontic și a provinciilor de la sud de Dunăre. Deportați în mai multe rînduri, învinși repetat prin acțiunea energetică a guvernatorilor provinciilor balcanice, supuși unei presiuni crescînde o dată cu înființarea provinciei Moesia și apoi în timpul lui Nero, cînd se situează activitatea celor doi *legati* imperiali, Flavius Sabinus, fratele viitorului

1. Troguș-Iustin. 32.3.16 ; *Prolog*. 32.

2. Frontin. *Strateg.* 2.4.3.

3. Joyce Reynolds, „New Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Aphrodisias”, *ZPE* 43, 1981, pp. 317-327 ; vezi și K. Erim, *Aphrodisias*, Londra, 1986 ; Juliette de la Genière (ed.), *Aphrodisias de Carie*, Paris, 1987 ; Nicolet, *L'Inventaire du monde*, *op. cit.*, pp. 66-68.

împărat Vespasian, și succesorul acestuia, Ti. Plautius Silvanus Aelianus, geții nu mai apar ca actori ai unor inițiative militare sau politice; chiar epitaful lui Silvanus Aelianus vorbește generic de *Transdanuviani*¹, nu atât fiindcă aceștia ar fi fost neapărat un conglomerat de diferite etnii², cât fiindcă, lipsiți de coerență politică, ei nu sînt interesați ca atare, ci doar ca locuitori ai unui ținut vecin cu provincia Moesia, pe care, de la Aelius Catus la Plautius Silvanus Aelianus, romanii se străduiseră să-l transforme într-un *no man's land* inofensiv.

În acest nou context politic, e foarte probabil că diferențele savante pierd tot mai mult teren, de vreme ce Plinius, de erudiția căruia nu ne putem îndoi, ajunge să considere că numele grec *Getai* este perfect achivalent cu latinul *Daci*, desemnînd același neam și aceeași istorie. Nu altceva face Flavius Iosephus cînd, într-un text redactat în greacă, se referă – poate pe urmele lui Poseidonios – la instituții sacre tradiționale în spațiul getic, dar folosește etnonimul *Dakoi*. Abia în epoca Flaviilor devenise posibil ca etnonimul *Getai* să fie perceput ca varianta greacă a numelui dacilor, probabil din cauza unui dublu proces – al înaintării efective a armatelor romane dinspre vest spre ținuturile intracarpatiche și, fără îndoială, cel al organizării militare și politice a hotarului roman de la Dunărea de Jos – care afectează masiv existența autonomă a geților nu numai la sud, ci și la nord de fluviu. Această dublă mișcare a Imperiului provoacă deplasarea definitivă a centrului politic și militar al întregii regiuni în aria transilvană, la Sarmizegetusa Regia.

Războaiele lui Domitian și Traian duc pînă la capăt echivalența, astfel încît evenimentele oficial numite „războaie dacice” vor fi evocate de Criton într-o operă scrisă în grecește, cu titlul *Getika*. Datorită acestei opere, și mai ales datorită *Geticelor* lui Dion din Prusa, numele *Getai/Getae* ajunge să denote nu o realitate etnică distinctă, ci ipostaza istorică a poporului dac supus de Traian și a provinciei romane Dacia, ipostază folosită mai tîrziu de către Cassiodor și Iordanes pentru a oferi goților un trecut compatibil cu statutul lor dominant și cu tradiția istoriografică greco-romană.

La capătul acestui excurs, mă întorc la regalitatea getică așa cum pare ea să fi fost definită în vremea lui Burebista. E cu neputință să considerăm că autorul care pune în circulație prima mențiune despre deosebiriile dintre geți și daci l-ar fi numit, cîteva rînduri mai sus în aceeași operă, pe Burebista *aner Getes* din neglijență sau din eroare, cînd acesta ar fi fost de fapt dac. Adăugînd acestei constatări și asemănările cu regatele greco-barbare de la hotarul de răsărit al lumii elenistico-romane, precum și problematica predominant răsăriteană a politicii

1. *CIL* 14, 368 = *ILS* 986; Dionisie M. Pippidi, „Tiberius Plautius Aelianus și frontiera Dunării de Jos în sec. I e.n.”, în *Contribuții la Istoria veche a României*², București, 1967, pp. 287-328.

2. Pippidi, *ibidem*, p. 303.

lui Burebista¹, devine imposibil de susținut caracterul dacic al regatului acestuia. Această concluzie invalidează la rîndul ei reconstituirea unei serii dinastice continue de la Burebista la Decebal², așa încît extrapolarea informațiilor referitoare la Decebal asupra domniei lui Burebista sau invers nu este corectă metodologic.

E drept că am putea include într-o singură formulă electivă mai multe cazuri particulare atestate sau sugerate de surse, de la legitimarea funcției regale prin cea sacerdotală, ca în cazul lui Deceneu și Comosicus, la așa-numita „succesiune agnatică”, de asociere la domnie, presupusă de sursele referitoare la ascensiunea lui Decebal la demnitatea regală³. Sau, dimpotrivă, am putea deosebi destul de strict – așa cum sînt înclinată să propun eu însămi – regalitatea electivă și sacralizantă a getului Burebista de regalitatea ereditară (agnatică) și precumpănitor militară a dacului Decebal⁴.

Componenta redistributivă a autorității ultimului rege dac, evocată pe baza evidenței arheologice a marilor depozite de vase de provizii marcate cu nume considerate regale, reprezintă o ipoteză întru cîtva legitimă, mai ales dacă e coroborată de observațiile lui Criton, din păcate numai fragmentar conservate, despre înalții funcționari regali însărcinați cu administrarea lucrărilor agricole și a turmelor, *bootiais ephestoton*⁵, care trimite la o aristocrație de funcții și implică, corelativ, o categorie de „agricultori regali” a căror existență nu pare a fi totuși sugerată de sursele privitoare la epocile anterioare⁶. E greu însă – dacă nu imposibil – de postulat o atare formă de organizare socială pentru vremea lui Burebista, și am putea bănui, în aceste condiții, că elementele citate reprezintă mai degrabă efecte ale războiului decît alcătuirii durabile și instituționalizate în mod tradițional.

1. Emil Condurachi, „Burebista, continuator de Mithridate”, *AAnt.Hung.* 26, 1978, pp. 7-14; Suceveanu, „*Protos kai megistos...*”, cit.
2. Cum presupun C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., p. 57; *idem*, „La politique étrangère des «rois» daces”, *Dacica...*, *op. cit.*, pp. 121-138, și H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista...*, *op. cit.*, pp. 101-115.
3. R. Vulpe, „Prioritatea agnațiilor la succesiunea tronului în Macedonia și Tracia”, în *În memoria lui Vasile Pârvan*, București, 1934, pp. 313-314; C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., pp. 55-58.
4. Silviu Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, 1995, pp. 179-252.
5. Crit. *FgrHist* 200, F 5 = *Suda*, s.v. *bootiais*; cf. *ibidem*, s.v. *enememenon*.
6. C. Daicoviciu, „În legătură cu «obștea» la geto-daci” (1955), *Dacica...*, *op. cit.*, pp. 64-67, are dreptate cînd demontează ipoteza lui Mihail Macrea din *Procesul separării orașului de sat la daci. Studii și referate privind istoria veche a României*, București, 1954, I, pp. 119-138, situată în descendența celei a lui Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 136, cu privire la pretinsa atestare a obștii devălmașe la daci pe baza unui pasaj din Horatius, *Od.* 3.24.11-16, care reia de fapt locul comun despre fericirea frustră a neamurilor barbare, în cazul dat *rigidi Getae, geții cei țepeni* (de frig).

Dacă, în schimb, se ia în considerare referirea lui Lucian la acei *demotikoi* numiți *oktapodes* – eventual și ipoteza pe care am formulat-o cu privire la armata lui Burebista –, am deține, dimpotrivă, indicii despre existența unei țărâni libere în vremea lui Burebista. Mă grăbesc însă să adaug că în cetățile Greciei arhaice coexistau adesea categorii dependente de producători agricoli – fie ei *heilotai* la Sparta sau *hektemoroi* la Atena – și proprietari rurali liberi care luptau ca hopliți. Așa că toate ipotezele – de la presupunerea că, încă din perioada lui Burebista, ar fi existat o aristocrație de funcție, eventual dublând nobilimea tradițională, războinică și/sau sacerdotală, precum și o categorie corelată de agricultori aflați în diferite forme de dependență față de regele pe pământurile căruia lucra, la cea care ar rezerva exclusiv organizării sociale a dacilor formele de dependență a producătorilor agricoli și de regalitate redistributivă, în fine, la presupunerea că instituțiile menționate de Criton sînt expediente de război – pot fi formulate cu egală îndreptățire.

Evident, argumentele *ex silentio* într-o situație atît de disperată cum e cea a izvoarelor la care ne raportăm nu au nici o valoare, și putem presupune la fel de bine că aceste instituții existau înainte, în timpul și după domnia lui Burebista, că reprezentau forme mai elaborate și mai evolute de organizare în vremea lui Decebal sau, în sfîrșit, că transferarea centrului de greutate al regatului dinspre geți spre daci ar fi comportat și inovații în aria statutelor și rolurilor sociale. Nu-i mai puțin adevărat că, în măsura în care acceptăm că întreaga informație referitoare la *pilleati* din textul lui Iordanes provine de la Dion și îi acordăm acestuia un credit fără prea multe rezerve, nu putem să nu observăm dăinuirea categoriilor de *pilophori* și *kometai*, cu rolurile lor cu tot, de la Burebista la Decebal.

O aristocrație cu vocație sacerdotală și politică ar fi continuat așadar să domine – poate chiar cu un moment de *akmè* marcat imediat după asasinarea lui Burebista prin accesul la statutul regal al lui Deceneu și apoi al lui Comosicus¹ – și, depășind perioada de dispersie de la finele secolului I î.Hr.², ar fi participat la o nouă construcție politică, de această dată cu centrul în interiorul arcului carpatic. Faptul că această renaștere a înglobat și cel puțin o parte dintre geți devine astfel de netăgăduit, așa încît Criton poate să scrie fără nici o ezitare *Dekebalos ton Geton basileus*³. În ce măsură însă categoria *purtătorilor de cușmă* furnizează și

1. Iord. *Get.* 73.

2. Atunci sînt menționați, aproape concomitent cu triada dinaștilor geți din Dobrogea – Rholes, Dapyx și Zyraxis, DC 51.24-25 – și cu anonimul dinast de la Argedava (Suceveanu, „Burébista et la Dobroudja”, cit., pp. 48-50), regii Dikomes și Cotiso, poate și *Coson*, *Getarum rex* – Suet. *Aug.* 63.2 –, presupus a fi același cu dinastul ce bate monedele de aur care îi poartă numele: Pârvan, *Getica...*, *op. cit.*, p. 84; C. Daicoviciu, „Noi contribuții la problema statului dac”, cit., p. 59; H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista...*, *op. cit.*, pp. 101-115.

3. Crit. *FgrHist* 200, F 2 = *Schol. Luk.* Rabe, p. 194, 19; cf. F 1 = Ioann. Lyd. *De mag.* 2.28, *Dekeballoi ton Geton hegesamenoï*.

înalții demnitari regali, administratori ai pământurilor și, respectiv, ai fortificațiilor, cei pe care îi menționează Criton¹, e greu de afirmat, chiar dacă știm din marginaliile ediției lui Strabon că medicul lui Traian vorbea despre *pilophoroi* ca despre o categorie caracteristică pentru Dacia cucerită. Din textul citat de lexiconul *Suda* aflăm doar că este vorba de o aristocrație aulică – *cei din jurul regelui* –, în vreme ce ambasadele menționate de Dio Cassius confirmă rolul politic eminent al întregului ordin al *pilophorilor*, așa că e în egală măsură posibil ca aceștia să fi cumulat și atribuții administrative sau să-și fi împărțit influența cu o categorie de înalți funcționari regali ridicați la ranguri aulice prin simpla voință a regelui lor.

Toată această ierarhie va fi distrusă o dată cu cucerirea romană. Evident, „pustiirea” Daciei la sfârșitul războaielor lui Traian nu poate fi absolutizată în nici un fel, dar este evident faptul că, spre deosebire de alte experiențe ale expansiunii romane, care implicau în mod tradițional o alianță între romani și elitele autohtone, Traian nu a încercat să capteze fidelitatea aristocrației locale, ci a decis să destructureze masiv societatea dacică înainte de a-i încredința pe supraviețuitori – și mai ales teritoriile care le aparțineau odinioară geților și dacilor – administrației imperiale și coloniștilor care vor aflui curînd în aceste ținuturi. Această opțiune, masiv exagerată de sursele contemporane, din rațiuni propagandistice asupra cărora voi reveni, era dictată, între alte considerente, și de acela că o aristocrație în același timp sacerdotală și militară avea un potențial subversiv pe care romanii îl constataseră deja în cazul druzizilor celtici. Anihilarea pe diferite căi, de la decimare la deportare, înrobire sau integrare în armata romană, cît mai departe de aria carpato-danubiană, a potențialului militar al dacilor² se conjuga astfel cu demantelarea structurilor sacerdotal-religioase tradiționale și această deliberată destructurare explică masiva penetrație a elementelor latinofone în profunzimea țesutului social și rapiditatea neobișnuită cu care latina devine idiomul comun al noii provincii: o limbă latină vorbită, care încorporează doar cîteva elemente din substratul daco-moesian. Dar dintre acestea trebuie să le remarcăm pe cele care se referă nu doar la nume de locuri și ape, ci și la instituțiile fundamentale ale înrudirii, proprietății rurale libere și transmiterii ereditare a acesteia – *vatră, moș, moșie, moștenire, copil* –, ce dovedesc astfel că războiul se încheiase cu decapitarea, nu cu exterminarea comunităților locale de daci și geți, care pot fi numiți geto-daci abia acum, în pragul prefacerii lor decisive în daco-romani.

1. Crit. *FgrHist* 200, F 5, *Kai tinon boiotiais ephestoton, ton de allon ton peri basilea tois erhumasi nenenemenon*.
2. Dan Dana, „Les Daces dans les ostraca du désert Oriental de l'Égypte. Morphologie des noms daces”, cit., pp. 166-186, dovedește existența unor recrutări de mari proporții în Dacia de curînd cucerită și expedierea soldaților de origine dacică tocmai în Egipt, unde continuă să fie strict supravegheați.

VII

Cetatea universală

1. O istorie comună a umanității

Martor direct al cuceririlor pe cale să transforme Mediterana într-un lac roman, Polibiu – ostatic la Roma, preceptor și prieten al lui Scipio Aemilianus, cuceritorul Carthaginei – instituie un raport explicit între universalizarea dominației romane și universalitatea *Istoriilor* pe care le scrie pentru a da seamă de această nouă epocă în istoria lumii cunoscute de predecesorii și de contemporanii săi. Luând cel dintâi act de importanța evenimentelor cărora le fusese o vreme actor și pe care le observase apoi îndeaproape, cu vigilența unui om politic și strateg, dar și cu cunoașterea pe care i-o oferea o educație aleasă, Polibiu este cel dintâi autor antic care enunță principiul unei istorii universale unificate prin cuceririle Romei.

În generațiile imediat următoare, el este urmat, așa cum am încercat să demonstrez în capitolul precedent, de Poseidonios. El nu adaugă doar o simplă narațiune a evenimentelor *meta tou Polubiou*, în continuarea *Istoriilor* lui Polibiu, pe care și le alege cu deliberare drept operă precursoare, ci duce mai departe viziunea unei lumi unificate și a unei istorii universale. Mai mult, Poseidonios conferă acestei teme polibiene o nouă dimensiune în spațiu – cea a ținuturilor celtice și germanice –, precum și un nou sens, cel al unei istorii universale a civilizațiilor, văzută pentru prima dată în mod sistematic ca un întreg supus aceluiași ritmuri care revin în etape succesive și complementare pentru a înscrie istoria oamenilor și a lumii locuite de aceștia în marea istorie cosmică, guvernată de *Pronoia* divină și de marile cicluri ale incendiului total și ale palingenezei¹.

1. Vezi Arnaldo Momigliano, *The Origins of Universal History, Settimo Contributo alla storia dei studi classici e del Mondo antico*, Roma, 1984, pp. 77-103 ; J.M. Alonso-Nuñez, „The Emergence of Universal Historiography from the 4th to the 2nd Century B.C.”, în H. Verdin, G. Schepens, E. de Keyser (ed.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.* (Studia Hellenistica 30), Louvain, 1990, pp. 173-192 ; Pierre Vidal-Naquet, *Diodore et le vieillard de*

Istoria neamurilor de la Istru devine astfel una dintre componentele locale ale istoriei universale, în care se înscriu deopotrivă nașterea, apogeul și decăderea oricărei forme de civilizație omenească.

Viziunea unificatoare a marelui stoic rodian devine cadrul de referință predilect al operelor concepute și publicate în anii în care victoriile lui Caesar și apoi cele ale lui Octavian, în războaiele civile, instituiău ordinea universală a Imperiului, dovada de netăgăduit a unificării oikumenei printr-o lege unică și o voință politică superior ordonatoare. În acest moment anume, în care, din haosul și fărădelegea războiului fratricid, o nouă lume și un nou veac păreau, în fine, să se nască într-o exaltare aurorală plină de speranță, tema unității în timp și spațiu a civilizațiilor devine tema centrală în jurul căreia se organizează o mare parte a producției savante a acestei epoci.

Spre deosebire de Dionysios, originar din Halicarnas, ca și Herodot, dar stabilit la Roma ca profesor de retorică, autor al unei opere ce reface prin reducere unitatea oikumenei, identificând Roma originară cu o *apoikie* greacă și concentrându-se exclusiv asupra *Antichităților romane*, continuatorii tezelor lui Poseidonios din generația contemporană cu Caesar și cu Augustus pornesc tocmai de la infinita varietate a neamurilor și culturilor pentru a exalta opera unificatoare a Romei. Vergilius, care postula identitatea dintre Roma și Troia pentru a legitima Imperiul în relație cu originile mitice ale civilizației grecești, este mai aproape de viziunea reductivă a lui Dionysios, chiar dacă pornește de la o identitate contrară celei dintre Roma și Elada, cum postula retorul grec, și anume de la mitul originilor troiene ale Romei: Troia învinsă de ahei era răzbunată de urmașii lui Aeneas. Ambele teze vor fi, de altfel, contrazise cu vehemență de un autor a cărui operă s-a pierdut, Timagenes, pentru care, în contrast cu toate neamurile barbare, inclusiv și înainte de toate cu romanii, doar grecii se dovedesc a fi mereu unicii depozitari ai civilizației.

Dar viziunea universalistă asupra istoriei civilizațiilor domină cea mai mare parte a operelor erudite de limbă greacă, dintre care două scrieri de o mare amplitudine au parvenit pînă la noi într-o formă întru cîtva apropiată de cea originală: *Biblioteca istorică* a lui Diodor din Sicilia și *Geografia* lui Strabon. Datorate unor savanți greci aproape contemporani – Diodor, născut probabil în 80 î.Hr. la Agyrion, în Sicilia, dar călător în Egipt și în multe alte locuri ale Europei și Asiei¹, și trăind multă vreme probabil la Roma², își publică vasta compilație la care a lucrat vreme de trei decenii³ cîndva după anul 36 î.Hr.⁴, iar

Crète, Préface à Diodore de Sicile, Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque Historique, livres I et II, Introduction, traduction et notes de Michel Casevitz, Paris, 1991, pp. VII-XXX.

1. Diod. 1.4.1; cf. 1.44.1, 1.83.8, 17.52.6.
2. *Idem* 1.4.3.
3. *Idem* 1.4.1.
4. Ultimul eveniment menționat în *Biblioteca istorică* 16.7.1 este colonizarea Tauromenion-ului din 36 î.Hr.

Strabon, născut la Amaseia, fosta capitală a lui Mitridate, în 63 î.Hr., și el locuind statornic mulți ani la Roma, își elaborează *Geografia* pînă în ultima clipă a lungii sale vieți, încheiată prin anul 25 d.Hr., în plină epocă a lui Tiberius –, aceste două opere au avut inițial o soartă radical diferită: Diodor este elogiat, citit și citat de aproape toți învățații greci și romani din generațiile ulterioare, în vreme ce opera lui Strabon este ignorată veacuri de-a rîndul. Totuși, în perioada Imperiului Roman tîrziu, faima lui Strabon, redescoperit de erudiții constantinopolitani, se apropie de cea a lui Diodor și amîndoi vor constitui referințe esențiale pentru elitele culturale ale Bizanțului și pentru continuatorii renaștiști ai acestora.

2. *Koine historia*

Patriarhul Photios definea *Biblioteca* lui Diodor drept o istorie *oikumenică*, a *întregii lumi locuite*. Încă din primele rînduri ale *Bibliotecii istorice*, Diodor își inaugurează opera cu elogiul istoriei *koine*, *comune*, adică universale. Cele 40 de cărți ale *Bibliotecii* – din care s-au păstrat integral doar 15, anume cărțile I-V și X-XX, celelalte 25 fiindu-ne cunoscute doar din fragmente – aveau ambiția să adune laolaltă relatări foarte diverse despre istoria omenirii concepute ca o unică, enormă cetate¹, fără limite în spațiu sau măcar în timp, de vreme ce autorul urcă în vremurile legendare precedînd chiar războiul troian (hotarul tradițional dintre mit și istorie) și se oprește abia în anii propriei sale vieți. Spre deosebire de marea istorie universală a lui Ephoros, elevul lui Isocrate, pe care Diodor îl citează ca principal precursor, *Biblioteca istorică* integrează mitul și evenimentele istorice, începîndu-și explorarea cu relatările despre cosmogonii și alte tradiții despre fondarea civilizațiilor originare, ceea ce instituie dintru bun început un cadru radical diferit de cel propus de Ephoros. Într-adevăr, istoria lui Ephoros se construia, cum am văzut, în jurul axei *greci/barbari*, chiar dacă răsturna perspectivele tradiționale, recuzînd teza superiorității grecești. Dimpotrivă, poveștile colecționate de Diodor despre nașterea lumilor și despre civilizațiile primordiale anulează – cel puțin la scara istoriei lumii – binomul *greci/barbari* și situează începutul civilizației într-o arie cu adevărat universală, în care Elada intervine tîrziu și cumva marginal.

În acest context, al unei istorii a originilor civilizației de certă inspirație poseidoniană², vorbind despre cel dintîi legislator istoric al Egiptului, Mneves (în alt pasaj numit Menes), Diodor se grăbește să adauge că asemenea nomoteți care se pretind inspirați de zei au existat și în Grecia, ca și la alte popoare, citîndu-l ca exemplu pe arianul Zathraustes (Zarathustra), pe Mouses (Moise) la iudei și pe

1. Diod. 1.1.3.

2. Vezi *supra*, p. 225.

*Zalmoxis la geții cei care practică rituri de nemurire, apathanatizousi*¹. Comentarii lui Diodor sînt de acord asupra ipotezei că principală sursă pentru capitolele 61-95 ale cărții I este Hecataios, savantul alexandrin originar din Abdera, un pasionat al antichităților egiptene, pe care Diodor l-ar fi utilizat fie direct, fie prin intermediul renumitului geograf Agatharchides din Cnidos². Întrebarea este în ce măsură paragrafele despre legislatorii greci și cei ai altor popoare, menite să dovedească tocmai caracterul universal al acestor teocrații ordonatoare, fac parte din textul original al Abderitanului sau reprezintă un pasaj provenit de la un alt autor și inserat de Diodor în narațiunea care reia tezele lui Heraclit.

Așa cum am mai spus, opinia mea este că pasajul despre Zathraustes, Zalmoxis și Moise provine din lecturile poseidoniene ale lui Diodor. Lista de nomoteți divinizați derivă la origine din cercul pitagoreicilor tarentini, de unde a fost probabil preluată de Poseidonios, care a comparat-o cu alte cazuri de reformatori din afara ariei revendicate de pitagoreici. Ceea ce e însă important din perspectiva pe care am adoptat-o aici este faptul că Diodor nu copiază mecanic un text despre civilizația străveche a Egiptului, ci îl întregeste, inserînd în narațiunea cronologic organizată despre începuturile istoriei egiptene argumente provenite din alte izvoare, ca probă pentru existența unor universalii ale civilizațiilor primordiale. Cazul getic se înscrie așadar într-o logică a universalității istoriei, așa cum se definește ea pentru Diodor încă de la originile umanității.

Poseidonios are toate șansele de a reprezenta principala sursă utilizată de Diodor pentru referirile sale la trecutul geților și îndeobște al tracilor. În ordinea în care apar în textul *Bibliotecii*, în afară de textul despre Zalmoxis deja amintit, referirile la spațiul traco-getic sînt următoarele: un pasaj despre Sitalkes, un altul despre expediția lui Alexandru dincolo de Dunăre, urmat de două mențiuni despre Seuthes și Lisimah și de amplul pasaj despre ospățul lui Dromichaites³. Se adaugă două fragmente din cărțile 30 și 31, despre regele macedonean Perseus și mercenarii săi de la Dunărea de Jos. Despre episodul referitor la Dromichaites am discutat îndelung în paginile precedente, formulînd și ipoteza după care anecdota ar fi fost preluată din literatura istorică despre diadohi de către un autor a cărui operă a fost utilizată și de Strabon, și de Diodor, cel mai probabil Poseidonios⁴. În textul *Geticelor* lui Dion, prelucrat de Cassiodor și citat apoi de

1. Diod. 1.94.1-2.

2. Schwartz, *RE* s.v. *Diodoros*, col. 663-704 (= *Griechische Geschichtsschreiber*, pp. 35-97); Anne Burton, *Diodorus Siculus Book I, A Commentary*, Leiden, 1972, *ad loc.*; François Hartog, „Les Grecs égyptologues”, *Annales ESC*, 1986, pp. 953-967.

3. Diod. 2.43.1-46.2 (amazoane), 12.50.1-3 (Sitalkes), 17.8.1 (Alexandru), 18.14.2-4 și 19.73.1-10 (Lisimah și Seuthes), 21.11.1-12.6 (Lisimah și Dromichaites).

4. Petre, „Les Thraces et leur fonction...”, cit.; vezi și *supra*, pp. 187-191.

Iordanes, apar numele ambilor regi traci : și Sitalkes, și Seuthes (dacă acceptăm că *Zeuta* de la Iordanes este o coruptelă pentru *Seuthes*, cum propune în ultimă instanță Detschew¹). Episodul referitor la expediția balcanică a lui Alexandru este atât de sumar redat la Diodor, încât poate reprezenta rezumatul extrem de grăbit al oricărei surse. În schimb, zgîrcenia regelui Perseu și raporturile lui încordate cu mercenarii traci, bastarni și geți, menționate de Diodor, sînt relatate insistent de Appian², care le-ar fi putut afla, cu mai multe amănunte decît reținuse autorul *Bibliotecii istorice*, din aceeași sursă, posibil tot de la Poseidonios.

Pe de altă parte, tot în *Geticele* lui Iordanes este pomenită regina Thomyris a sciților, învingătoarea lui Cyrus cel Mare și fondatoare mitică a cetății Tomis, în legătură cu care este citat drept izvor nu Dion Chrysostomul, ci Trogus Pompeius³. Însă o variantă destul de asemănătoare a anecdotei despre Thomyris, regina amazoanelor, apare și la Diodor, care o găsisse poate, la rîndu-i, într-o operă utilizată de Trogus, eventual tot la Poseidonios, dar familiară și lui Dion, cum o sugerează similitudinile dintre textul lui Iordanes despre amazoane și referirile lui Strabon la aceleași amazoane⁴.

Dacă e evident că identificarea izvoarelor utilizate de Diodor este necesară pentru a determina, în măsura posibilităților, veridicitatea informațiilor pe care istoricul sicilian le transmite, la fel de important este și să subliniem faptul că, în continuarea marilor opere istorice ale secolului al IV-lea î.Hr. și a corolarului acestora, reprezentat de scrierile lui Poseidonios, geții rămîn și în viziunea lui Diodor un actor – de bună seamă secundar, dar prezent în diferite episoade, fie ele legendare sau istorice – al dramei istorice universale. Fără o identitate riguros și constant determinată etnic, dar identificați cultural prin vechiul lor epitet formular, (*ap*)*athanatizontes*, ei sînt parte a amestecului de populații de origine tracă, scitică, sarmatică, germanică din aria dunăreană, dar mai ales parte a complexului de reprezentări referitoare la neamurile pe jumătate necunoscute – uneori trace, alteori scitice sau amestecate – pe care autorii antici le situează în zona gurilor Istrului și a stepei pontice ; un complex mereu remodelat de reflecția istorică greacă, dar funcționînd constant ca una dintre posibilele paradigme ale civilizației originilor. Atunci cînd o istorie comună se elaborează pentru a răspunde unificării oikumenei sub sigiliul Romei, geții *practicieni ai nemuririi* devin o dovadă peremptorie a universalității acestei *koine* a civilizațiilor.

1. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, op. cit., s.v. *Zeuta*.

2. App. *Maced.* 18.1-3.

3. Iord. *Get.* 62.

4. Vezi *infra*, p. 326.

3. Aproprierea spațiului

După *Istoriile* lui Herodot, *Geografia* lui Strabon¹ este, dintre operele antice parvenite în integralitatea lor pînă la noi, cea mai substanțială sursă literară de care dispunem pentru a reconstitui protoistoria geților. În paginile precedente, am încercat să demonstrez că o mare parte a informațiilor pe care Strabon le transmite cu privire la geți provenea din opera lui Poseidonios, care a exercitat o influență decisivă asupra formației lui de istoric și geograf. Nu e mai puțin adevărat că, fie și pe urmele maestrului pe care îl admiră atît de mult, Strabon reține din opera lui un număr de relatări despre regele Burebista, despre Dekaineos, marele preot al regelui, și despre un precursor îndepărtat al acestui personaj sacerdotal, ca și despre unele particularități ale organizării religioase a geților. El le adaugă informații mai recente, referitoare mai ales la operațiunile romane în Balcani și la Dunărea de Jos, ceea ce ne îndeamnă să credem că Strabon devine mai interesat de trecutul acestui ținut nu numai fiindcă geții făceau obiectul unor notații în opera lui Poseidonios, a cărui știință enciclopedică i se impusese ca model², ci și fiindcă – în vremea lui chiar – înaintarea romană în direcția Dunării înțilnea acolo rezistența unor popoare de origine tracică, geții și dacii, al căror trecut devenea cu atît mai interesant.

Strabon declară deschis că scopul esențial al scrierilor sale este acela de a oferi oamenilor politici și comandanților de oști – adică elitei politice romane, singura care, în vremea cînd scrie el, mai avea mijloace de acțiune politică și militară efectivă – cunoștințele prealabile necesare unei decizii corecte³. Acest urmaș al unei ilustre familii aparținînd aristocrației aulice din Regatul Pontului⁴ devenise un susținător necondiționat al Romei, a cărei forță de expansiune și capacitate ordonatoare le admira fără rezerve⁵. El considera că informația istorică și geografică pe care își propunea să o adune la scara întregii lumi cunoscute, să-i simplifice detaliile tehnice utilizînd termeni accesibili și să o sistematizeze, reprezenta un auxiliar indispensabil al extinderii și bunei organizări a Imperiului.

Tocmai de aceea, Strabon nu se mulțumește cu opera sa istorică, cu totul considerabilă de altfel. Din nefericire pierdute, *Istoriile* sale continuau, nu numai

1. Contribuții esențiale la studiul acestei opere se datorează lui Ernest Hönigmann, *RE* s.v. *Strabon*, col. 76-155; Wolfgang Aly, *Strabon von Amaseia*, Bonn, 1957; Germaine Aujac, *Introduction*, în Strabon, *Géographie*, texte établi et traduit par Germaine Aujac, François Lasserre et Roger Baladié, vol. I, Paris, 1969, pp. I-XXXV; Nicolet, *L'Inventaire du monde*, *op. cit.*

2. Strab. *Proleg.*

3. Strab. 1.1.23.

4. Strab. 10.4.10, 12.3.53, *cf.* 12.3.39.

5. Strab. 2.5.26, 5.3.8, 6.4.2, 12.3.14, 12.8.18, 14.1.4, 17.3.25.

cronologic, ci și în intenții, opera lui Polibi, tratând evenimentele din întregul spațiu mediteranean de la începutul războaielor mithridatice până la sfârșitul celor civile, al căror contemporan și martor direct era el însuși, cel puțin din 44 î.Hr., când se petrece prima sa ședere la Roma, urmată de multe altele, până ce acest longeviv savant se va sfârși din viață, probabil în primii ani de domnie ai lui Tiberius. La o vîrstă la care alții se retrăgeau din viața publică, Strabon concepe și alcătuiește o nouă scriere, pe care el însuși o definește drept colosală – *Geografia* – și la care, după toate probabilitățile, nu încetează să adauge noi amănunte și știri pînă în ultima clipă a îndelungatei sale vieți. Aceasta este explicația cel mai frecvent propusă de exegeții moderni nu numai pentru a da seamă de revenirile frecvente și de multitudinea de note savante adăugate și nu o dată pur și simplu juxtapuse și insuficient asimilate în text – într-un cuvînt, de faptul că *Geografia* seamănă mult mai bine cu un manuscris în lucru decît cu o operă finită –, cît mai ales pentru ciudata ignorare a acestei monumentale sinteze la generațiile următoare. Plinius cel Bătrîn, care acumulează referirile la o infinitate de opere savante ale predecesorilor, nu pare să fi aflat de existența *Geografiei* lui Strabon, care avea să fie redescoperită abia de erudiții epocii tîrzii. Or, dacă *Geografia* a fost publicată postum, în forma ei brută și undeva în provincia răsăriteană a Pontului, unde se presupune că se retrăsese Strabon în ultimii ani de viață, această nemeritată soartă devine mai lesne de explicat.

Strabon avea o formație cu totul remarcabilă, precumpănitor retorică și filozofică, dobîndită mai ales în timpul studiilor sale la Nysa, pe Meandru, în preajma unor profesori de mare faimă – Aristodemos, elevul marelui Aristarh și fostul preceptor al fiilor lui Pompei, retras în cetatea sa de baștină¹, sau, la Roma de această dată, vestitul peripatetician Tyrannion, originar tot din Pont, de la Amisos², maestrul celor doi fii ai lui Cicero, Marcus și Quintus, o autoritate în materie de geografie³, sau Xenarchos din Seleucia⁴, apropiat al lui Augustus, și Boethos din Sidon, din aceeași școală de tradiție aristotelică⁵. El avea să fie însă cel puțin la fel de profund marcat de opera stoicului Poseidonios, apropiat al maestrului său Aristodemos în vremea în care acesta profesa la Rhodos. Strabon pare să-l fi cunoscut în persoană pe Poseidonios⁶, despre care scrie cu admirație că, *dintre filozofii din vremea noastră, Poseidonios are cea mai universală cultură*⁷. Oricum, Strabon se mîndrește cu prietenia sa cu succesorii lui Poseidonios

1. Strab. 14.1.48, cf. 1.1.22.

2. Strab. 13.3.7.

3. Cic. *Att.* 2.6.1.

4. Strab. 14.5.4.

5. Strab. 16.2.24.

6. Athen. 14.75.657a.

7. Strab. 16.2.10, cf. 14.2.13.

din generația următoare, dintre care Athenodoros din Tars, preceptorul tânărului Octavian, îi este cu deosebire apropiat¹.

Strabon face așadar parte din elita intelectuală de expresie și de formație greacă din capitala Imperiului. Într-adevăr, pe măsură ce Roma devenea centrul lumii mediteraneene, aici se formează un nucleu influent de greci cultivați, atrași de aura faimei și puterii concentrate în urbe. Nu o dată, ostatici sau învinși ai războaielor purtate de Roma cu cetățile de veche cultură ale Greciei, adesea originari din provinciile răsăritene, ei devin preceptori, profesori de gramatică, retorică și filozofie, sînt frecvențați asiduu de marile familii ale Romei și au un rol de consilieri intermitenți ai principalilor actori politici ai momentului. De la Bion la Polibiu și de la Panaitios la Flavius Iosephus, acești operatori culturali, greci sau orientali elenizați, devin cei mai fervenți filoromani, ilustrînd fiecare în felul său „buna folosință a trădării”, cum definește acest sindrom Pierre Vidal-Naquet în cartea consacrată autorului *Antichităților iudaice*².

Despre *Geografia* lui Strabon s-a presupus chiar că ar putea fi o operă adresată lui Augustus însuși³. Chiar dacă nu mergem atît de departe cu presupunerile, este clar că ideea elaborării unor anchete și sinteze ca auxiliar explicit al autorității și expansiunii romane, prezentă încă la Polibiu și Poseidonios⁴, devine tema prioritară a operelor datorate acestui cerc intelectual de cultură și tradiție greacă, instalat în imediata proximitate a centrului de putere reprezentat de principe, de familia imperială și de apropiații acestora⁵. *E mai lesne de luat în stăpînire un ținut dacă i se cunosc bine dimensiunile, situația comparativă, particularitățile de climat și natură care îl singularizează*, scrie Strabon în introducerea *Geografiei* sale⁶. Cuceririle lui Alexandru cel Mare, model ideal al oricărei expansiuni, fuseseră precedate, spune Strabon, de un raport complet asupra întregii Asii⁷. Asemenea hărții lui Agrippa, *Geografia* învățatului din Amaseia pune la îndemîna împăratului instrumentul de cunoaștere a unui imperiu universal.

1. Strab. 14.5.14, 16.4.21.

2. Pierre Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento*, Roma, 1980.

3. Aly, *Strabon von Amaseia*, op. cit., p. 398.

4. Momigliano, *Sagesses barbares...*, op. cit., pp. 35-62.

5. Strab. 1.1.23: *Acest tratat trebuie să fie de interes general și să servească în același timp pe cetățeanul luminat și poporul... Înțelegem prin cetățean luminat pe acela care, departe de a fi lipsit de cultură, a urmat ciclul de studii și a primit educația cuvenită pentru bărbații de condiție liberă, adepți ai filozofiei; căci nu se cuvine nici a dezaproba, nici a lăuda fără noimă, cum nu se pot nici discerne faptele memorabile dintre evenimentele din trecut fără a avea noțiunea de virtute și de cumpănire, și nici mijloacele de a le dobîndi. De aceea, după ce am publicat Comentariile istorice, utile, cred, filozofiei morale și politice, am socotit că se cade să le adaug prezentul tratat, asemănător ca formă și adresîndu-se acelorași cititori și cu precădere elitelor.*

6. *Idem* 1.1.16.

7. *Idem* 2.1.6.

Abundentele referiri din *Geografie* la opere de erudiție ale secolelor anterioare, de la Hecataios și Anaximandros la Dikaiarchos, Ephoros, Erathostenes și Polibiul – utilizați adesea, de fapt, prin intermediul unor sinteze recente –, ca și preferința declarată a autorului pentru sursele livrești, pe care le consideră superioare observației directe¹, nu pot anula ponderea și interesul informațiilor culese de Strabon însuși în numeroasele sale călătorii, precum și al celor provenind din cercul importanților comandanți militari și guvernatori de provincii pe care îi frecventa. Într-o vreme în care, la Dunăre, Imperiul se confrunta direct cu daci², informațiile strict contemporane legate direct de problema romană a întăririi graniței dunărene a Imperiului îl determină pe Strabon să preia de la Poseidonios pasajul referitor la cele două nume ale Istrului și la distincția dintre geți și daci³. Mai cu seamă cu aceștia din urmă se confruntaseră legiunile lui Augustus, în vreme ce strămutarea preventivă a geților în Moesia, sub autoritatea lui Aelius Catus⁴, atrăgea atenția asupra trecutului apropiat, când Caesar însuși plănuia o expediție contra regelui get Burebista⁵, a cărui *arche*, deși dezmembrată, părea încă amenințătoare pentru dominația romană în Balcani.

Prin urmare, Strabon preia de la Poseidonios și/sau de la epitomatorii acestuia (Athenodoros mai degrabă decât Timagenes) relatarea despre imperiul getului Burebista. Așa cum am propus ceva mai sus, am putea considera că unele detalii referitoare la pericolul pe care expansiunea getică în Balcani îl reprezenta pentru Roma lui Caesar ar putea proveni eventual din traducerea greacă a comentariilor lui Asinius Pollio⁶, chiar dacă în general Strabon își exprimă destul de tăios rezervele cu privire la istoricii latini⁷. El adaugă acestor relatări informațiile despre sfârșitul concomitent și asemănător al lui Burebista și al lui Caesar, precum și despre succesivele diviziuni ulterioare ale regatului getic, informații pe care le-a putut culege direct de la amicii săi romani de rang înalt, de vreme ce știm că tânărul Strabon ajunge la Roma cel mai târziu în chiar anul Idelor lui Marte.

-
1. *Idem* 2.5.11 : *Dacă se consideră că pentru a cunoaște e nevoie să fi văzut cu propriii ochi, se elimină auzul, care în cunoaștere este cu mult superior văzului.* (Anticii preferau să li se citească, și oricum citeau cu voce tare.)
 2. Vezi *infra*, pp. 309-319.
 3. Strab. 7.3.12.
 4. Strab. 7.3.11 *fin*.
 5. Strab. 7.3.11.
 6. Vezi discuția surselor *supra*, p. 211.
 7. Strab. 3.4.19 : *Cu cât ne depărtăm de Elada, cu atât ignoranța e mai mare ; istoricii latini încearcă, ce-i drept, să-i imite pe greci, dar nu ajung prea departe. Ce spun ei e o simplă traducere din grecește, fiindcă ei înșiși nu au curiozitatea naturală a acestora, așa că, dacă lipsește ceva din relatările grecilor, e puțin probabil să se găsească la latini. La asta trebuie să adăugăm și că numele cele mai celebre sînt oricum într-o măsură complexe cele grecești.*

Urmînd îndeaproape tezele lui Poseidonios cu privire la originea și evoluția diferitelor civilizații¹, Strabon îmbină viziunea stoică despre unitatea fundamentală a umanității cu finalitatea politică și pragmatică a operei sale, continuînd în acest sens ideile lui Polibiu despre rostul scrierii istoriei și adăugîndu-le dimensiunea unei adevărate geografii umane la scara întregii lumi cunoscute. Această viziune, reluată de Eusebios în termeni creștini și în beneficiul noii credințe, adevărata forță de unitate spirituală a lumii, va alimenta prin intermediul scrierilor creștine reflecția cu privire la fluxul continuu al istoriei pînă tîrziu, în *Discursul despre istoria universală* al lui Bossuet. Recuzată de istoriografia critică a secolului al XIX-lea, care îmbină rigoarea analitică cu evidențierea particularităților fiecărei civilizații în parte, ca teme de construcție identitară, această viziune universalistă este reevaluată în prezent în contextul unei reflecții pe marginea pluralității culturilor în curs de globalizare, dacă nu ca istorie a lumii antice, măcar ca viziune asupra reprezentărilor despre istorie și sensul acesteia în primele secole ale Imperiului.

O asemenea concepție dictează în esență selecția informațiilor pe care le compilează *Geografia*, căreia îi datorăm cea mai consistentă relatare referitoare la geți după cea a lui Herodot (și după cea prezumtivă, din opera lui Poseidonios). Ca și în cazul altori autori, începînd chiar cu Herodot și pînă la textul azi pierdut al celui mai important izvor utilizat de *Geografia* eruditului din Amaseea – e vorba, evident, de Poseidonios –, sîntem în fața unei relatări în mare măsură livrești și a unei juxtapuneri de comemorări cu diferite regimuri de adevăr. Pentru o corectă apreciere a valorii informative a textului, trebuie să distingem între : 1) detaliile geografice propriu-zise (7.3.1) ; 2) controversele referitoare la „antropologia” spațiului geto-moesic (7.3.2-4 și 6-10) ; 3) povestea lui Zalmoxis (7.3.5) ; și, în fine, 4) relatarea referitoare la Burebista și Deceneu (7.3.5 și 7.3.11). În raport cu ansamblul tradiției anterioare, această ultimă componentă a textului lui Strabon reprezintă o noutate absolută, asupra căreia voi mai reveni și într-un capitol ulterior. Aici e însă cazul să observ că relatarea referitoare la Zalmoxis este inserată în text cu o dublă funcție : de atestare a calității superioare a barbarilor față de grecii decadenti și ca precedent al istoriei lui Deceneu. Lipsită de autonomie narativă, ea este alcătuită nu din „informații”, ci dintr-o sumă de locuri comune despre Zalmoxis pitagoreul, multe dintre ele cunoscute oricui este familiarizat cu tradiția anterioară lui Strabon. Acestea se însumează într-o nouă metamorfoză livrescă, făcînd din Zalmoxis – regele inițiat/inițiator – un savant care și-ar fi desăvîrșit formația, ca și Pitagora, călătorind în Egipt, unde ar fi devenit cunoscător al mersului astrilor, ceea ce, la întoarcerea în patrie, îi permite să devină sfetnic al unui rege get anonim. Așa cum pe bună dreptate observa Radu Vulpe², povestea

1. Strab. 2.3.8 ; vezi și 1.2.2-4, 1.1.9, 1.1.15, 17.1.36.

2. R. Vulpe, „Décénée, conseiller du roi Burébista”, cit.

lui Zalmoxis nu poate fi citită decît ca proiecție în trecut a poveștii lui Deceneu. Indiferent dacă această proiecție se datorează lui Poseidonios, cum consideră Theiler și cum sînt de părere și eu, din rațiuni ce țin de viziunea stoică a civilizației universale pe care o propunea marele filozof – și care a marcat durabil nu numai relatarea lui Strabon despre geți, ci și pe cea a lui Diodor sau, mai tîrziu, pe cele datorate lui Criton și Dion din Prusa –, sau că e vorba de o redactare aparținînd precumpănitor lui Strabon, ipostaza de astronom/astrolog și consilier regal a lui Zalmoxis dovedește, dacă mai era necesar, că biografia romanescă a ucenicului get al lui Pitagora era recompusă în deplină libertate de autorii greci în conformitate cu propria lor viziune și cu obiectivul propriului discurs.

Prezența geților și, incidental, și cea a dacilor în *Geografia* lui Strabon atestă de bună seamă faptul că, în opera de consolidare a stăpînirii romane în Balcani, cercurile din preajma lui Augustus erau preocupate de situația politică și militară din nordul Dunării, dar atrage în același timp atenția asupra proporțiilor reale ale acestei preocupări : ca și în cazul *Istoriilor* lui Herodot – unde geții apar în trei paragrafe din cartea a 4-a și într-o singură frază a celei următoare –, din cele 17 cărți ale *Geografiei*, însumînd multe sute de pagini în edițiile moderne, episodul getic ocupă doar cîteva paragrafe, minuscule în raport cu ansamblul unei opere care se definește singură drept colosală și aspiră să înfățișeze felul cum se înscrie puterea romană în spațiul întregii oikumene. Într-un paragraf conclusiv al operei sale, Strabon exprimă cît se poate de clar sensul și locul pe care îl ocupă episodul getic în *Geografie* : *Dintre cele trei continente, cîte sînt de toate, romanii stăpînesc aproape toată Europa, afară de partea de dincolo de Istru și de Tanais. Din Libya, tot țărmlul dinspre noi se află sub dominația lor, iar restul continentului e fie nepopulat de tot, fie locuit numai de nomazii prea puțini la număr. Tot astfel, și țărmlul dinspre noi al Asiei se găsește în întregime sub stăpînire romană, dacă nu punem la socoteală ținuturile aheilor, ale zygilor sau ale heniochilor, care duc o viață de tîlhari nomazi pe Petece înguste și mai degrabă sterpe de pămînt. Inima continentului și Asia profundă sînt în stăpînirea acestor neamuri, precum și a parților care trăiesc la nord de aceștia, iar cele dinspre răsărit și miazănoapte sînt ale inzilor, bactrilor și sciților, urmați de arabi și de etiopieni. Dar toate aceste neamuri cedează în fiecare zi romanilor cîte o parte (din teritoriile lor)¹. Lectura fragmentară a unor opere de felul celei a lui Strabon riscă să creeze confuzii, impunînd suprapunerea centrului atenției autorilor antici cu centrul atenției cercetătorului modern, ceea ce provoacă inevitabil supraevaluarea propriei viziuni și – nu numai o dată – a propriei importanțe.*

1. Strab. 17.24.4.

4. Geografie științifică și geografii imaginare

Epoca lui Augustus este prin excelență o epocă în care Roma își asumă teritoriile și oamenii deopotrivă. Recensământului – uriaș efort de cuantificare și înregistrare a resurselor umane din *Vrbs*, ca și din Italia și din toate cele 27 de provincii – îi răspunde cartografierea cât mai riguroasă a celor trei continente asupra cărora se extinsese dominația Romei în marea hartă începută de Agrippa și care, terminată după moartea neașteptată a acestuia, devine nu numai o referință documentară, ci și un manifest public despre *Imperium Populi Romani*: expusă public la Roma, *Chorographia* lui Agrippa făcea vizibilă imensitatea spațiului pe care romanii îl luaseră în stăpânire cu forța armelor și îl guvernau cu forța ordonatoare a legii.

Realitatea opțiunii augustane pentru menținerea Imperiului în interiorul unor granițe naturale nu devine teorie despre o înțeleaptă limitare a puterii decât în pragul epocii lui Hadrian și a construirii imensului sistem de fortificații care poartă numele de *limes*, *hotar*, *limită*. În vremea lui Augustus și a succesorilor săi, *Imperium Populi Romani* este coextensiv cu spațiul asupra căruia se extinde autoritatea Romei, iar acest spațiu este în principiu nelimitat. Pasajul din *Geografia* pe care l-am citat cu câteva rânduri mai sus nu este inventarul static al unui teritoriu definitiv decupat de granițe statornice, ci expresia unei expansiuni în mers, care enumeră posesiunile efective, pe cele virtuale și ținuturile aproape pustii a căror anexare e la fel de posibilă, dar nu-și are rostul. Limitat *de facto*, Imperiul este infinit în principiul său constitutiv și harta lui Agrippa expusă în For exprimă sintetic aceeași vocație a dominației universale care unifică sub autoritatea Romei spațiul și timpul.

Numele tehnic al hărții lui Agrippa este *Chorographia*, cuvânt grecesc compus din *chora*, *teritoriu*, și *grapho*, *scriu*, *descriu*, *desenez*. Adoptat ca neologism în latină, termenul va fi însă folosit ca titlu de către Pomponius Mela, autorul primei opere geografice în limba latină, intitulată *Chorographia*, în sensul de *descriere a întregii lumi cunoscute*. Paradoxul acestei aproprieri a termenului constă în faptul că, de unde *Chorographia* lui Agrippa era un desen sintetic care transcria grafic spațiul ca imagine a unității unei oikumene uniform epurate de detalii, *Chorographia* lui Mela recompilează spațiul euro-asiatic ca pe un mozaic în care tot felul de ciudățenii, de la pești zburători la obiceiuri funerare insolite, exprimă diversitatea ireductibilă a oikumenei, unificată totuși printr-un unic factor comun – prezența și dominația Romei. Tot așa cum, în vremea logografilor, un titlu ca *Periodos Ges* putea desemna primele hărți ale spațiului parcurs de corăbiile ioniene, dar și poemele științifico-fantastice despre ținuturi misterioase de la capătul lumii, *Chorographia* poate fi în egală măsură titlul unei hărți și titlul unei descrieri românești a oikumenei.

Chorographia lui Mela este de fapt un amestec al ambelor componente, remarcabil prin varietatea detaliilor pe care le culege dintr-un mare număr de surse erudite aparținând tradiției alexandrine, sintetizate într-un opuscul alert, în doar trei cărți, care se va bucura de o remarcabilă posteritate, de la Martianus Capella la Petrarca și la Cabral, descoperitorul Braziliei. Însuși faptul că un scriitor care nu e doar originar din Tingentera, în sudul Hispaniei¹, ci și trăiește și publică toată viața în această cetate romană provincială fără o strălucire anume, are inițiativa unei atare descrieri comentate a lumii, a cărei faimă va dăinui pînă foarte aproape de noi, este un semn al timpurilor. Asemenea galului Trogus, hispanicul Mela ilustrează faptul că locurile clasice ale erudiției de răsărit – cetăți ale Ioniei sau Atena, mai tîrziu capitalele regale ale epocii elenistice – nu mai au nici pe departe monopolul celebrității, pe care îl împart acum nu numai cu Roma în sensul propriu al capitalei Imperiului, ci și cu aceste nenumărate Rome provinciale, replici aproape miniaturale ale Cetății care difuzează în întregul spațiu provincial același model ideal.

Singura sursă pe care Mela, contemporan cu anii de domnie ai împăratului Claudius, o citează explicit este opera lui Cornelius Nepos² – dar e cert faptul că el a utilizat în realitate un număr relativ mare de opere ale erudiției elenistice, greu de identificat cu precizie de vreme ce nu sînt numite în text și mai ales fiindcă, departe de a le copia ca atare, autorul le reorganizează și le sintetizează într-o viziune spațială coerentă care se desfășoară ca o circumnavigație pornită de la Coloanele lui Hercule³ și urmînd coasta de nord a Africii, Egiptul, estul Mediteranei, trecînd apoi în Pontul Euxin pînă la Tanais. De aici, itinerarul imaginat de Mela revine în Europa prin ținuturile geților și tracilor⁴ și urmează apoi coasta de nord a Mediteranei pînă în Hispania. Cartea a III-a lărgeste acest cerc înspre hotarul ultim al Oceanului, pornind din Spania către nord, prin Britannia și Iutlanda, spre mirifica Thule, și de acolo către țara Hyperboreilor, Sciția extremă, țara serilor și India, pînă la insula Taprobane (Ceylon), extremitatea răsăriteană a oikumenei sau, poate, poarta către o altă lume, *alter orbis*⁵.

Tracii îndeobște și geții în special se înscriu așadar – ca de obicei, cel puțin de la Herodot înainte – într-un spațiu liminar, vecin cu cercul familiar al Mediteranei stăpînite acum de Imperiu și diferit de cercul exterior de la hotarele ultime,

1. Mela 2.96.

2. Mela 3.45 și 3.90.

3. Mela 1.24.

4. Mela 2, 2.16-22.

5. Mela 3.70. Cu privire la personalitatea și opera lui Pomponius Mela, vezi P. Parroni, *Pomponii Melae De Chorographia libri tres*, Roma, 1984; André Silberman, *Pomponius Mela, Chorographie*, Paris, 1988; F.E. Romer, *Pomponius Mela's Description of the World*, Ann Arbor, 1998.

împrejmuite de apele circulare ale Oceanului exterior. Pasajul despre geți al *Chorographiei* lui Mela ocupă un spațiu limitat în economia operei. După o introducere generală despre natura friguroasă a Traciei și despre numărul mare și cruzimea sălbatică a locuitorilor ei, Mela consemnează sintetic, așa cum am arătat într-un capitol precedent¹, că, dintre multele neamuri de traci, geții sînt cu deosebire sălbatici și mereu pregătiți să înfrunte moartea datorită diferitelor lor credințe, *căci dintre ei unii cred că sufletele celor plecați se vor întoarce, alții că, deși nu se mai întorc, nici nu se sting, ci se mută în ținuturi mai fericite, alții, în fine, că sufletele mor, dar că așa le e mai bine decît să trăiască*². Această predispoziție de a înfrunta moartea este relevată apoi și în privința conduitei femeilor, care se întrec pentru onoarea de a fi sacrificate pe mormîntul soțului³.

E limpede că Mela, care nu și-a părăsit nici măcar o dată patria, Tingentera hispanică, nu dispunea de nici un fel de informație directă despre ținuturile îndepărtate pe care le evocă și că, vorbind despre geți, ca și despre traci, sciți sau seri, el nu face altceva decît să sistematizeze logic informațiile culese de la predecesori. E evident – și acesta este unghiul sub care pasajul getic din opera lui Mela este cel mai interesant – că puținele paragrafe amintite aici sintetizează cele mai răspîndite stereotipuri referitoare la geți din literatura antro-po-geografică utilizată pentru compunerea *Chorographiei*. Nu mai e vorba de rituri de nemurire, ci doar de o triplă variantă a unor credințe eshatologice schematizate: două moduri de a concepe nemurirea sufletelor – fie prin metensomatoză, fie prin strămutare în altă lume –, în contrast cu viziunea pesimistă a unui neant postum preferabil nefericirilor vieții, duc la același rezultat: o disponibilitate permanentă față de moarte. Singura informație în sensul propriu al cuvîntului pe care ne-o oferă textul lui Pomponius Mela este tocmai atestarea faptului că, de la Hecataios și Sofocle pînă în plină epocă imperială, nepăsarea geților față de moarte este prin excelență locul comun al literaturii erudite referitoare – incidental în genere – la ținuturile nord-tracice.

1. Vezi *supra*, p. 64.

2. Mela 2.2.18.

3. Mela 2.2.19-20; vezi *supra*, pp. 51-69.

VIII

Getika

1. Cu cine se luptă romanii la Dunărea de Jos ?

Primul secol al Principatului este perioada de consolidare a puterii Romei în interiorul granițelor naturale ale Imperiului, pe linia celor două mari fluvii, Rinul și Dunărea. Inaugurată de Augustus, aceasta e linia directoare predominantă a politicii militare romane și chiar cucerirea Britanniei de către Claudius poate fi interpretată în sens larg în aceeași direcție. Oricum, la hotarul dunărean, o gamă foarte variată de soluții, de la fortificarea așezărilor de pe malul drept al fluviului la deportări masive de populație din ținuturile de graniță de pe malul stîng în interiorul provinciilor și la constituirea flotei militare pe Dunăre, arată că preocuparea pentru sistematizarea apărării provinciilor de la Istru – Pannonia, cele două Moesii, apoi Scythia Mică – este constantă. În mod natural, această politică presupune numeroase contacte, fie pacifice, fie conflictuale, cu populațiile din zonă.

Pe lista evenimentelor politice și militare înregistrate la Roma în legătură cu hotarul dunărean al Imperiului, etnonimul care apare cel mai adesea este cel de daci. Așa cum am încercat să dovedesc în paginile precedente, geții sînt menționați de sursele secolului I d.Hr., deopotrivă grecești și romane, fie ca locuitori ai ținuturilor din aria isto-pontică învecinată cu provincia Moesia – cum se întîmplă în opera de exil a lui Ovidiu sau în cazul referirii lui Strabon la deportarea din inițiativa lui Aelius Catus, general roman din vremea lui Augustus, a celor 50.000 de *Getai* dincolo de Dunăre¹ –, fie ca personaj colectiv al unei istorii cvasimitice prelungindu-se pînă în vremea lui Sulla, Caesar și chiar Augustus. În rest, sursele care se referă la campaniile militare – și chiar zvonurile de la Roma despre

1. Strab. 7.3.10 : *Chiar și în vremea noastră, Aelios Catos a strămutat de pe celălalt mal al Istrului 50.000 de persoane dintre geți, care vorbesc aceeași limbă cu tracii din Tracia și care, locuind acum acolo, sînt numiți moesi.*

planurile lui Augustus și ale succesorilor săi – vorbesc mai ales de daci, de regii lor și de supunerea acestora, aproape deloc despre geți. Epitaful lui Ti. Plautius Silvanus Aelianus, contemporan cu Domitian și cu cei dinții dintre Antonini, vorbește generic de *transdanubieni* când e vorba de noile deportări, dar la capătul războiului din 89 d.Hr., Domitian își serbează triumful care a suscitât atâtea controverse împotriva dacilor.

E destul de evident, așadar, că încă din vremea lui Augustus forța politică și militară care ajunge în relație – și în conflict – cu Roma este cea a dacilor și nu, ca în vremea lui Burebista, cea getică. Totuși, în scurtul răgaz dintre războiul lui Domitian și războaiele dacice ale lui Traian, Dion din Prusa, care călătorește în ținuturile pontice și dunărene, descoperă că dacii cu care se luptă Roma sînt un neam înrudit îndeaproape cu geții, cei care au atras încă de mult atenția erudiților eleni prin pietatea și credințele lor, și pune în circulație această descoperire într-un opuscul intitulat *Getika*, menit să familiarizeze elitele cultivate ale Imperiului cu precedentele istorice ale războaielor dacice. La capătul acestora, Traian le descrie într-o operă intitulată *Commentarii de bello Dacico*, în vreme ce medicul său de curte, Criton, un grec originar din Caria, își va publica în grecește propriul jurnal de campanie sub un titlu identic cu cel al lui Dion, *Getika*.

Soarta celor trei opere a fost întru cîtva diferită. *Comentariile* lui Traian vor fi servit poate ca scenariu de bază al Columnei dedicate de același împărat unui memorial figurat al războaielor dacice și reorganizării spațiului public de la Roma care le-a urmat. Dar ecoul acestor comentarii în posteritatea literară și istorică a fost aproape nul, așa încît nu numai că ele nu s-au păstrat ca atare, dar nici nu au provocat citări, cu o singură și neînsemnată excepție¹. Fie că o astfel de uitare postumă se datorează uscăciunii unui text care imita, poate mai puțin subtil și în exces, severitatea *Comentariilor* lui Caesar sau faptului că, scrise în latinește, nu au participat la marele flux al literaturii savante din epocă, precum-pănitör de expresie greacă, fapt e că opera lui Traian nu a suscitât un ecou literar care să ne transmită altceva decît simpla sa existență. Dimpotrivă, fiecare dintre cele două *Getici* pare să fi stîrnit în mai mare măsură curiozitatea cititorilor, de vreme ce le găsim citate pînă tîrziu, în epoca bizantină. Criton e folosit de cel puțin doi scholiaști anonimi, editorul lui Strabon și comentatorul lui Lucian din Samosata, de lexicograf, precum și, cum voi încerca să demonstrez îndată, de Dio Cassius, iar opera lui Dion, bine cunoscută și elogiată în epoca Severilor, e utilizată din plin de Cassiodor.

Un secol mai tîrziu, în marea sa operă de *Istorie romană*, Dio Cassius Cocceianus, acest remarcabil exemplu de grec romanizat, magistrat la Roma, dar care își concepe și își scrie opera istorică în grecește, mai protesta încă împotriva

1. Traian *Dacica*, *Hist. Rom. Reliquiae*, ed. Peter, II, Leipzig, 1906 = Priscian. 6.13.

celor care îi numesc *geți* pe dacii învinși de Traian¹, referindu-se fără îndoială la cel puțin unul dintre cei doi autori de *Getice* pe care i-am amintit. În vremea ultimului dintre Severi, când scria Cocceianus, atare distincții erau însă pur academice: realitatea politico-militară de la Dunărea de Jos era reprezentată de provinciile romane ale Daciei latinofone și ale celor două Moesii, a căror limbă oficială era greaca.

2. Cele două *Getici*

O mențiune din *Lexiconul Suda* îi atribuie lui Dio Cassius, în afara celebrelor sale *Istorie romane*, și alte lucrări, intitulate *Persika*, *Arabika* și *Getika*². Când îl citează pe „Dio”, Iordanes adaugă *cel care a compus istoriile și analele geților în grecește*³, ceea ce s-ar potrivi la prima vedere cu opera lui Dio Cassius⁴. Totuși, Philostratos, în *Viețile sofștilor*, îl menționează pe Dion Chrysostomul, marele orator din Prusa, ca pe unul dintre persecutații lui Domitian, fugar dincolo de granițele Imperiului și care, în timpul exilului, ar fi călătorit în ținutul geților, scriind o operă intitulată *Getika*, și observă că acea operă este dovada peremptorie a înzestrărilor de istoric pe care Dion le adaugă strălucitului său talent oratoric⁵.

Mărturia lui Philostratos, contemporan cu consularul Dio Cassius Cocceianus și cercetător asiduu al celei de-a doua sofistice, în care se înscriu deopotrivă Dion din Prusa și contemporanul acestuia, Apollonios din Tyana, eroul unei scrieri cvasihagiografice a lui Philostratos, are de la bun început un grad de credibilitate cu mult superior față de informația accesibilă în secolul al X-lea, când se redacta *Suda*. Mai mult, analizele de detaliu pe care von Arnim, principalul editor al Chrysostomului, le consacră citatelor păstrate în *Geticele* lui Iordanes, confruntându-le cu opere păstrate ale marelui retor bithynian, demonstrează cu prisosință paternitatea acestuia asupra operei consacrate geților și faptul că scrierea lui Dion din Prusa a fost una dintre cele mai importante surse ale *Istoriei goșilor*, opera lui Cassiodor prelucrată de Iordanes⁶.

1. DC 67.6.2.

2. *Suda* s.v.

3. Iord. *Get.* 39, *qui historias eorum* (sc. *Getarum*) *annalesque Graeco stilo composuit*.

4. Bodor, „Structura societății geto-dacice”, cit., pp. 11-15.

5. Philostr. *VS* 1.7.2.

6. Von Arnim, „Praefatio”, în *Dionis Chrysostomi Opera, op. cit.*, pp. IV-V; *idem, Leben und Werke des Dion von Prusa*, Berlin, 1898, pp. 301-304; cf. Theodor Mommsen, *Iordanes, MGH Auctores Antiqui* V.1, „Praefatio”, pp. XXXV-XII. Despre opera lui Dion, din care s-au transmis doar discursurile, dar care era cu mult mai amplă la

Lexiconul *Suda* mai citează încă o operă cu același titlu, *Getika*, atribuind-o unui anume Criton, identificat de toți autorii moderni cu medicul lui Traian, cel care l-a însoțit pe împărat în războaiele dacice. Apariția aproape simultană a *Geticelor* lui Criton și a celor datorate Chrysostomului este considerată în general, și pe bună dreptate, ca o dovadă a activei propagande imperiale din timpul lui Traian, care dădea el însuși exemplul publicării propriilor *Comentarii*.

În genere, cel puțin în Antichitate, atare omonimie deliberată sugerează însă și o relație aparte între cele două opere, mai cu seamă când autorii sînt contemporani: uneori putem bănui un raport de deferență, dar de cele mai multe ori sîntem trimiși la o polemică între cei doi autori. Dion și Criton puteau foarte bine să se afle într-o competiție – poate cordială, poate acerbă – pentru a-i dovedi lui Traian cît îi sînt de fideli și de utili. Doar că, neavînd nici o certitudine cu privire la datele precise de apariție ale celor două opere, practic e cu neputință să afirmăm care dintre ei încerca să-l contrazică – sau măcar să-l completeze – pe celălalt.

În măsura în care putem reconstitui, fie și ipotetic, liniile generale ale celor două *Getici*, pare plauzibil să presupunem că ele erau de fapt complementare: Dion ar fi propus înainte de toate o reconstituire a istoriei trecute a geților, *un neam pînă atunci niciodată biruit*, cum scrie Plinius în scrisoarea către Caninius¹, în vreme ce Criton ar fi narat mai ales campaniile lui Traian, completînd cu propria relatare în grecește *Comentariile* latine – și, probabil, foarte severe ca stil – ale împăratului.

Singurul argument de necontestat pe care cred că-l putem invoca în această discuție privește faptul că interesul lui Dion față de ținuturile și neamurile istro-pontice a precedat cu certitudine interesul lui Criton. Acesta își cucerea faima de medic la Roma în vremea cînd peregrinările lui Dion îl aduceau pe acesta la Olbia și la gurile Dunării, pe urmele vechilor autori care scriseseră despre hotarele oikumenei și despre obiceiurile aparte ale locuitorilor acestui ținut de la capătul lumii. Poate că amicitia dintre oratorul din Prusa și protectorul lui din familia imperială, Ti. Flavius Sabinus, fiul fratelui lui Vespasian, acela care fusese cîndva, în anii 50-57 d.Hr.², guvernator al Moesiei, să fi contribuit la interesul lui Dion pentru barbarii locuind la hotarul de nord-est al lumii greco-romane.

origine, vezi Paolo Desideri, *Dione di Prusa, un intellettuale greco nell'Impero Romano*, Messina – Florența, 1978; Christopher P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Mass., 1978; Simon Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 2000.

1. Plin. *Ep.* 8.4.

2. Tac. *Hist.* 3.75; Suet. *Vesp.* 2; vezi reconstituirea carierei la Pippidi, „Tiberius Plautius Aelianus...”, cit., pp. 296-300.

Probabil că și lecturile filozofice ale oratorului, cu precădere cele de tradiție stoică și în special cele din tradiția poseidoniană, l-au îndemnat în aceeași direcție, de vreme ce și *Discursul boristenitic*, și pasaje din alte opere păstrează urme clare ale influenței lui Poseidonios¹.

E așadar destul de evident că, la origine, Dion era preocupat de temele scitice și getice independent de războaiele Romei cu dacii și că abia ulterior a înțeles, aflînd de planurile lui Traian, că poate să-și pună în valoare această competență singulară pe lângă împăratul a cărui favoare o solicita. Anecdota relatată de Philostratos, în care Traian care îl ia alături de el în carul triumfal pe Dion și-i spune (ca unul care n-ar fi cunoscut *ta Hellenika*, limba greacă, ceea ce este, desigur, o exagerare) *nu știu ce spui, dar te iubesc ca pe mine însumi*², poate să nu fie adevărată ca atare, dar atestă faptul că în tradiția ulterioară Dion era perceput ca un apropiat al lui Traian.

De altfel, dincolo de orice anecdotă, discursurile Chrysostomului dovedesc că, în viziunea lui Dion cel puțin, oratorul se considera chemat să joace pe lângă *autokrator* rolul de sfetnic înțelept pe care o tradiție multiseclară îl atribuia unui personaj epic, venerabilul Nestor, din preajma lui Agamemnon³. Atît din cele patru discursuri despre regalitate (*Peri Basileias*), cît și din pasaje aparținînd altor discursuri, se desprinde imaginea unui exercițiu ideal al puterii imperiale, moderată de capacitatea deținătorului acestei puteri de a-și alege cu discernămînt și de a-și asculta cu bunăvoință sfetnicii. Un prim cerc al acestora, prin definiție *gerontes*, bătrîni (asemenea lui Dion însuși, care în anii domniei lui Traian depășise vîrsta de 60 de ani), pe care patimile domolite de vreme și experiența acumulată îi fac înțelepți, este, evident, Senatul Romei⁴ – dar, cel puțin în viziunea lui Dion, lor li se adaugă neapărat reprezentanții elitelor cultivate ale cetăților din provinciile răsăritene, între care se număra și pe sine fără nici o ezitare⁵. Îmbinînd elogiul cu mustrarea cumpănită, acești consilieri ai împăratului îl feresc și de beția puterii absolute, și de contactul primejdios cu demagogii și cu plebea oricînd predispusă la excese⁶. Ne putem întreba, fără prea multe șanse de a formula un răspuns, în ce măsură *Geticele* lui Dion îmbinau elogiul acțiunii lui Traian cu mustrarea implicită la adresa cuceririi unui neam străvechi de înțelepți transdanubieni.

1. Vezi *infra*, pp. 318-319.

2. Philostr. VS 1.7.4.

3. Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit. ; François Jouan, „Nestor et Dion de Pruse, conseillers des princes”, în Alain Billaut (ed.), OPORA, *La Belle saison de l'hellénisme, Études de littérature antique offertes au Recteur Jacques Bompaire*, Paris, 2002, pp. 43-57.

4. Oswyn Murray, „Philodemon the good King according to Homer”, *JRS* 55, 1965, pp. 161-182.

5. Dion. Or. 57.11.

6. Desideri, *Dione...*, op. cit., pp. 285-287, 296-297.

Mi se pare oricum posibil să presupunem că Dion și-ar fi publicat *Geticele* ca introducere istorică la acțiunile împăratului, printre apropiații căruia aspira să se numere, și că medicul de curte Criton, participant direct la cele două războaie dacice, și-ar fi publicat propriile *Getice* mai degrabă ca pe un jurnal de campanie care dezvoltă o perspectivă diferită de scrierea istorică a lui Dion. Că ar fi făcut-o amical, pentru a întregi o scriere despre trecut cu relatarea evenimentelor prezente, sau polemic, pentru a pune la îndemîna publicului cultivat adevăratele *Getice* – cele rezultate dintr-o experiență directă, și nu livrescă, a istoriei trăite și a triumfului complet al împăratului și al armatelor sale, încheiat cu anexarea noii provincii –, asta nu avem cum să știm, cu atît mai mult cu cît nu știm nici dacă *Geticele* lui Dion, pe care le cunoaștem doar prin intermediul variantei lui Cassiodor (cum am mai spus pe parcursul acestei cărți), variantă utilizată la rîndu-i de Iordanes, menționau sau nu ceva despre războaiele lui Traian. Textul lui Iordanes nu le menționează, oprindu-se la o presupusă victorie „gotică” împotriva lui Domitian. Putem așadar presupune fie că, publicată în preziua acestor războaie, opera lui Dion nu avea cum să se refere la cucerirea Daciei, fie că apologeții goților-geți, Cassiodor sau Iordanes, ar fi eludat deliberat marea înfrîngere suferită de aceștia în cele două războaie. Personal înclin către prima ipoteză, care concordă cu ambiguitatea *Panegiricului* lui Plinius, precum și cu considerațiile referitoare la interesul timpuriu al lui Dion față de sciți și geți și oferă o explicație mai completă în legătură cu raportul dintre cele două opere omonime, a lui Dion și a lui Criton, dar îmi este cît se poate de clar faptul că aceasta rămîne doar una dintre ipotezele posibile cu privire la data exactă și caracterul celor două *Getici*.

3. *Geticele* și polemica din jurul războaielor dacice

Orice cititor al izvoarelor referitoare la anii de domnie ai lui Domitian, de la *Panegiricul* lui Plinius cel Tânăr la biografia romanțată pe care Philostratos din Atena o consacră eroului său, filozoful și taumaturgul Apollonios din Tyana, rămîne convins că, dincolo chiar de ostilitatea elitei senatoriale de la Roma față de ultimul dintre Flavii, acesta s-a confruntat și cu o tenace și destul de activă rezistență a elitelor culturale din provinciile de răsărit ale Imperiului. Chiar dacă acest conflict între autoritatea imperială și diferiții retori, filozofi și literați din ultimele decenii ale secolului I d.Hr. ar putea reprezenta nu atît o politică sistematică a împăratului, cît mai degrabă un cumul de cazuri particulare, decurgînd din relațiile pe care intelectualii provinciilor le cultivă cu personaje de vază de la Roma ce atrag din diverse pricini mînia împăratului, nu poate fi ignorat nici faptul că Vespasian exprima deja clar o neîncredere generică în „filozofi”, pe care îi izgonise din Urbe, și că, în ciuda intervențiilor lui Titus, această tensiune

nu se stinsese cu totul, izbucnind cu mare intensitate în condițiile politicii autoritare a lui Domitian. Putem bănuși că această atmosferă opresivă este evocată în termeni supradimensionați în vremea primilor Antonini pentru a accentua contrastul între tiranul Domitian și monarhii filoeleni ai noului veac, dar rămâne totuși valabil faptul că în vremea lui Domitian o parte importantă a elitelor culturale elenofone, adesea reprezentând chiar elita politică a orașelor grecești din provinciile răsăritene ale Imperiului, s-a aflat în conflict cu puterea imperială, devenind, dimpotrivă, un aliat deosebit de activ al împăraților din dinastia Antoninilor¹.

Printre persecuții lui Domitian, Dion din Prusa, a cărui faimă de orator avea să-i aducă numele de *Chrysostomos*, *Gură-de-Aur*, este unul dintre cei mai vestiți. Originar din Bithynia, studiind, după obiceiul vremii, în marile centre de tradiție greacă și călătorind încă din anii tinereții în Imperiu, inclusiv la Roma, după ani buni de carieră strălucită ca orator și retor, Dion ia calea exilului, după toate probabilitățile din proprie inițiativă, din pricina procesului și condamnării protectorului său Ti. Flavius Sabinus, vărul lui Domitian și fiul fostului guvernator al Moesiei din anii lui Nero, Ti. Flavius Sabinus, fratele lui Vespasian². Nu există un acord între cercetătorii moderni în legătură cu caracterul oficial al acestei pribegii – condamnare imperială sau fugă prudentă a împăratului –, dar avem certitudinea că, așa cum va scrie Dion însuși în diferite discursuri ulterioare acestei perioade de exil, el va părăsi Bithynia și, la sfatul Oracolului delfic, se va refugia cât mai departe de teritoriile Imperiului, *la capătul oikumenei*³, adică în ținuturile pontice. Dion ajunge pînă la Olbia, etapă pe care o va descrie cu amănunțime într-un discurs publicat – probabil și redactat – după întoarcerea din exil. Acolo avea să afle despre asediul pustiitor al geților lui Burebista – un neam barbar despre care poate știa cîte ceva și de la amicul său Sabinus –, iar pe drumul de întoarcere către Grecia se va abate în sus pe Dunăre pentru a afla mai multe despre acest neam, aflat pînă de curînd încă în război cu Domitian.

Cronologia precisă a sfîrșitului acestor peregrinări *la capătul lumii* e departe de a putea fi stabilită cu certitudine. Datarea discursurilor lui Dion depinde

-
1. Pentru întreaga problematică, vezi Ronald Syme, *Tacitus I*, Oxford, 1958 ; Glenn W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969. În centrul investigației lui Bowersock se află însă perioada de maximă înflorire a celei de-a doua sofistici, în epoca Severilor.
 2. În *Viețile filozofilor*, Synesios dezvoltă o teorie proprie, după care Dion, dezamăgit de activitatea sa de retor și sofist, s-ar fi convertit la filozofie în timpul exilului. Critica modernă nu acceptă această dihotomie, considerînd că exilul, probabil voluntar, al lui Dion a fost politic și că nu există nici o opoziție între înclinația filozofică și activitatea de profesor și orator, cele mai prețuite la vremea cînd trăiește Dion ; vezi mai ales Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, *op. cit.*, pp. 10-13.
 3. Dion. *Or.* 13.9-11 ; Desideri, *Dione...*, *op. cit.*, pp. 197-199.

exclusiv de criterii interne, între care locul unde au fost rostite este un indiciu extrem de important. În *Discursul boristenitic*, Dion scrie că asediul getic s-a petrecut *cu mai bine de 150 de ani în urmă*¹, ceea ce nu ne ajută prea mult pentru o datare precisă. Ipoteza lui von Arnim, multă vreme acceptată de toți cercetătorii, corobora referirile la călătoria lui Dion la Olbia din *Discursul boristenitic* și cele despre expediția lui pe Dunăre pe drumul de întoarcere, menționată în *Discursul olimpic*, cu o întâmplare narată foarte colorat de Philostratos și care datează precis prezența lui Dion într-o tabără romană de la Dunăre în momentul asasinării lui Domitian, în 97 d.Hr. : observînd că, la vestea asasinării împăratului, soldații erau pe cale să se răscoale, Dion și-ar fi smuls hainele de pe el și, *sărînd pe un altar înalt, și-a început discursul astfel* : „*Atunci, iscusitul Odiseu și-a smuls veșmîntul în zdrențe*”² și, *spunînd acestea, le-a destăinuit că el nu era cerșetorul sau omul de nimic pe care îl crezuseră, ci însuși înțeleptul Dion, l-a denunțat cu violență pe tiran și astfel i-a îndrumat pe oșteni să arate mai multă înțelepciune și să se supună Romei*³.

Punînd cap la cap aceste informații și luînd în considerare faptul că anul 97 d.Hr. este un an olimpic, von Arnim presupunea că Dion, autoexilat la Olbia, ar fi decis să revină de acolo încă în primăvara lui 97, înainte de asasinarea împăratului. Pe drumul de întoarcere, el s-ar fi aventurat pentru un foarte scurt răstimp în ținuturile getice, ajungînd în preajma unei tabere romane de la hotarul Moesiei la data proclamării lui Nerva ca împărat, pentru ca apoi să se îndrepte spre Prusa, oprindu-se la Olimpia pentru a-și rosti discursul în iulie 97, poate și la Atena, unde va fi vorbit *Despre exil*.

Din această reconstituire ar rezulta că Dion ar fi avut doar un contact foarte scurt, de ordinul săptămînilor, cu eroii geți ai lucrării pe care o va publica în curînd, ceea ce nu ar fi neverosimil, cîtă vreme uzanța normală în Antichitate era ca istoria să se scrie precumpănitor pe baza unor scrieri istorice anterioare. Un examen minuțios al acestor secvențe succesive a condus însă în deceniile din urmă la o propunere diferită, ce ține în mai mare măsură seama de timpul îndelungat pe care îl impun toate aceste deplasări, al căror *terminus ante quem* ar trebui să fie, în ipoteza lui von Arnim, luna iulie a anului 97, cînd începe Olimpiada la care se presupune că și-ar fi rostit Dion discursul. Pornind de la

-
1. Dion. *Or.* 36.1-3. Cu privire la asediul Olbiei și la politica pontică a lui Burebista, vezi Emil Condurachi, „Burebista și orașele pontice”, *SCIV* 4.1953, 3-4, pp. 515-524 ; *idem*, „Burébista, continuator de Mithridate”, cit., pp. 7-14 ; Pippidi, „Data decretului histrian pentru Aristagoras, fiul lui Apatourios”, în *Contribuții la Istoria veche a României*², *op. cit.*, pp. 270-286 ; *idem*, „Grecii de peste mări”, în Dumitru Berciu, D.M. Pippidi, *Din istoria Dobrogei I*, București, 1965 ; Suceveanu, „Burébista et la Dobroudja”, cit. ; Suceveanu, „*Protos kai megistos...*”, cit.
 2. Citat din *Il.* 21.30.
 3. Philostr. *VS* 17.1 ; von Arnim, *Dionis Chrysostomi Opera*, *op. cit.*, pp. 301-305.

ideea că nu era posibil ca în atât de puține luni să se aglomereze atâtea întâmplări și călătorii și de la prezumția că, fugăr fiind, Dion nu avea nici un motiv să pornească spre casă înainte de a afla vestea morții lui Domitian, ipoteza relativ recentă a lui Jones¹ nu mai ia în considerare anecdota lui Philostratos și presupune că, aflând de asasinarea lui Domitian, Dion ar fi plecat de la Olbia abia la vestea asasinării împăratului, plănuiind să se îndrepte nu direct spre Prusa, unde avea încă mulți dușmani, ci spre Roma, pentru a-și aduce omagiul noului împărat, de amicitia căruia considera că se bucură. Dintr-un motiv sau altul, poate chiar din pricina unei boli pe care o va invoca², el ar fi zăbovit ceva mai mult la hotarul Imperiului de la Dunărea de Jos. Între timp, Nerva moare și Traian devine singur împărat, așa că Dion se va fi îndreptat spre tabăra lui Traian – care, înainte de a se înfățișa Senatului la Roma, face o scurtă inspecție la Dunărea de Jos în iarna 97-98. De vreme ce știm că Dion va sfârși prin a se întoarce triumfător în patrie cu o scrisoare de recomandare din partea noului împărat, e destul de sigur că oratorul l-a întâlnit pe acesta înainte de a se îndrepta spre Bithynia.

Destul de repede însă, Dion va porni din nou în călătorie, trimis în fruntea unei ambasade de notabilități din cetatea sa natală la Roma, unde obține – cel mai probabil în anul 100 d.Hr. – favoruri imperiale pentru Prusa și unde Dion rămâne aproape doi ani, timp în care compune și prezintă primele discursuri *Peri Basileias*. Adunarea cetățenilor Prusei emite chiar un decret care îi cere să se întoarcă acasă, ceea ce Dion face abia în 101 d.Hr., pornind în martie împreună cu Traian către Dunăre, unde asistă la pregătirile de război de pe ambele maluri, pentru ca apoi, despărțindu-se de suita imperială care intra în campanie, să se oprească la Olimpia, rostind discursul de deschidere a Jocurilor din 101, apoi la Atena, unde ține *Discursul despre exil*, pentru ca la sfârșitul verii anului 101 să ajungă în fine înapoi la Prusa.

Această ipoteză implică pe de o parte o mai bună cunoaștere directă a geților de către cel care se pregătea să le scrie istoria, iar pe de altă parte, o nouă datare a celebrului pasaj din *Discursul olimpic* despre pregătirile defensive ale geților. Acesta este de altfel și unul dintre argumentele noii propuneri de cronologie: textul lui Dion, adesea invocat în legătură cu geții, spune *m-am îndreptat de îndată spre Istru (euths tou Istrou)* și nu, așa cum era el în mod tradițional înțeles, *m-am îndreptat de îndată dinspre Istru*³. Pe de altă parte, în 97 d.Hr., datarea tradițională a șirului de evenimente încheiat cu discursul de la Olimpia nu justifică, cel puțin în opinia lui Jones, tema iminenței unui război daco-roman așa cum este el anunțat de Dion. Pacea încheiată recent de Domitian cu dacii nu fusese încălcată și, înainte de preluarea succesiunii lui Nerva de către Traian, nici nu avea motive

1. Jones, *The Roman World...*, op. cit., pp. 52-53.

2. Dion. *Or.* 45.2.

3. Dion. *Or.* 12.16; cf. LSJ s.v. *euthu* și Jones, *The Roman World...*, op. cit., p. 52.

să fie. În schimb, în martie 101 Traian pornește spre Dunăre pentru a începe efectiv războiul, așa că atmosfera pe care o evocă textul lui Dion se putea justifica mult mai bine în proximitatea olimpiadei din 101 decât în preziua celei din 97 d.Hr.

Această nouă cronologie pune însă și mai acut problema semnificației referirilor la geți din *Discursul olimpic*: pasajul adesea citat pare, cel puțin în interpretarea sa tradițională, să atribuie geților superioritatea morală în conflictul cu Imperiul, tratându-i pe romani drept agresori. Elogiul implicit al celor care *se pregăteau*, cum scrie cu destulă solemnitate Dion în discurs, *să lupte pentru libertate și patrie* – și nu ca dușmanii lor, *pentru dominație și pentru putere*¹ – ar fi mai ușor de explicat în cronologia propusă de von Arnim, cu referire la războiul purtat de tiranul Domitian, decât ca reflecție a oratorului care, după ce, ca un desăvârșit curtean, l-a însoțit pe Traian pînă la Dunăre, s-ar fi dus la Olimpia pentru a spune întregii elenități adunate acolo că geții aveau o certă superioritate morală în campania care începuse sub comanda directă a împăratului. Asemenea declarații ostile Romei pe marginea unui război inițiat de *Optimus Princeps* – pe care, pe de altă parte, Dion îl încredințează constant de întregul său devotament – distonează flagrant cu tonul general al operei lui Dion, ca și cu justificarea războaielor dacice în propaganda imperială a acelor ani. Mi se pare greu de crezut că Dion și-ar fi permis să scrie fraze sau poate chiar o întreagă operă întru totul favorabilă geților, în care să-i condamne pe romani ca agresori, exact în vremea în care Traian plănuia să dedice lui Marte Răzbunătorul un enorm monument triumfal comemorînd victoria împotriva acelorași geți.

O explicație cât de cât posibilă ar fi cea care decurge din cronologia tradițională a discursurilor lui Dion, care atribuie *Discursului olimpic* o dată apropiată de sfîrșitul lui Domitian. Ar mai exista însă o ipoteză care ar explica, dacă nu întreaga problemă a *Geticelor* și a elogiului geților, pe care, după toate probabilitățile, îl conținea acea operă, cel puțin problema poziției lui Dion din *Discursul olimpic* față de războaiele dacice. Dacă recitim fraza lui Plinius despre prima confruntare a lui Traian cu un popor pe care panegiristul nu-l numește, dar care este, fără nici un dubiu, cel al dacilor, un popor care *nu lupta pentru libertatea sa, ci pentru subjugarea Romei*², și o comparăm fără prejudecăți cu fraza lui Dion despre cele două tabere de la Dunăre, unde *unii se pregăteau să lupte pentru libertate și patrie, ceilalți pentru dominație și pentru putere*³, ar trebui să conchidem că în ambele cazuri romanii erau cei ce luptau *pentru libertate și patrie*, iar dacii – *pentru dominație și pentru putere*. Oricît ar părea de surprinzătoare această interpretare a exprimării aluzive, poate chiar voit ambiguă, din *Discursul olimpic*, ea se impune oricărui cercetător atent la temele propagandei traianee din preajma războaielor cu dacii, cînd doar supradimensionarea

1. Dion. *Or.* 12.20.

2. Plin. *Paneg.* 11.

3. Dion. *Or.* 12.20.

pericolului pe care îl reprezentau dacii la Dunărea de Jos putea convinge opinia publică de la Roma asupra necesității unui angajament militar de mari proporții al Imperiului.

Nu-mi propun să pun aici în discuție problema de fond, aceea a gravității efective a amenințării pe care o reprezenta regatul lui Decebal pentru Imperiu. Pe de o parte însă, după aproape un secol de cercetări care au evacuat aproape integral din istoriografie tema așa-numitului „imperialism” roman, nu mai avem nici un argument solid pentru a presupune că romanii îndeobște – și elita Imperiului lui Traian în mod special – s-ar fi aruncat fără preget într-o aventură militară în Munții Dacici doar din aviditate și dintr-un expansionism fără noimă. Caesar identificase primul cele două puncte nevralgice de la hotarele Imperiului – zona transdanubiană și regatul partic¹ –, iar Traian, observator critic al campaniei lui Domitian și strateg avizat, reia ambele proiecte iuliene. Pe de altă parte – și oarecum colateral problemelor pe care le-ar ridica o discuție despre raționalitatea politică și militară a cuceririi Daciei –, nu încapă nici un dubiu că discursul oficial provenit din cercul apropiaților lui Traian a difuzat cu mare intensitate tema pericolului iminent pe care îl reprezenta regatul lui Decebal pentru Roma chiar din anii premergători războiului propriu-zis.

Dincolo de atare considerente, rămîne un fapt incontestabil : acela că, preocupat de legitimarea propriei puteri imperiale și resimțind probabil și necesitatea de a convinge Senatul și opinia publică în general de imperativele consolidării granițelor continental-europene și răsăritene ale Imperiului, Traian s-a văzut nevoit să justifice înainte de toate războaiele dacice, unde îl urma de fapt la foarte scurtă vreme pe Domitian, a cărui ilegitimitate tiranică trebuia, pe de altă parte, să o accentueze permanent, pentru ca propria sa legitimitate imperială să nu fie pusă sub semnul întrebării.

E foarte probabil că rezistența crescîndă a cercurilor senatoriale împotriva domniei autoritare a lui Domitian a răspîndit rumori ostile campaniilor dacice ale ultimului dintre Flavii încă din anii în care ele aveau loc și mai ales cu prilejul celor două triumfuri dacice ale împăratului, a căror legitimitate era aprig contestată, chiar dacă în șoaptă. Temele centrale ale acestei critici invocau pe de o parte răspunderea împăratului, incapabil să prevină dramele succesive care au marcat începutul acestui conflict – uciderea lui Oppius Sabinus și moartea lui Cornelius Fuscus, urmate de un război la care Domitian nu participase personal și de o pace considerată un compromis rușinos². În contrast cu propaganda oficială, bine

1. TL *Perioch.* 16 ; Suet. *Caes.* 42, cf. 44.6 ; *Aug.* 8.4, 21.2 ; Strab. 7.3.5 ; Velleius Paterculus 2.59.4 ; Plut. *Caes.* 58 ; App. *BC* 2.110, 3.25 ; App. *Illyr.* 13.36.

2. Neutralitatea referirilor lui Suetonius, *Dom.* 6.1, e singulară. Cei mai mulți autori, fie ei contemporani sau ulteriori, prezintă o imagine extrem de negativă a lui Domitian : Tac. *Agric.* 41.2-4 ; *Hist.* 1.2.1 ; DC 67.8.1, 9.6 ; Oros. *Hist.* 7.10.3-4 ; vezi Karl Strobel, *Die Donaukriege Domitians*, Bonn, 1989, pp. 25-34.

ilustrată de epigramele lui Martial¹, aceste critici persistă ca un zvon constant și ostil pînă cînd Domitian va fi asasinat, așa cum s-a întîmplat de altfel cu cele mai multe dintre recriminările Senatului contra unui „tiran” pe care pînă la urmă nu Senatul ca instituție avea să-l elimine, ci o conjurație de palat.

Însă o dată cu proclamarea lui Nerva ca împărat, condamnarea lui Domitian devine o temă oficială și foarte sonoră. *Panegiricul* lui Plinius – rostit în Senat în anul 100 d.Hr. și publicat un an mai târziu – este dovada cea mai clară a faptului că, în primii ani de domnie a lui Traian, contrastul dintre falsa glorie militară a lui Domitian și adevărata experiență militară, cariera prestigioasă de soldat și calitatea de comandant efectiv a succesorului lui Nerva sînt intens exploatate. Un vast aparat de propagandă literară și vizuală este pus în mișcare pentru a dovedi că războiul dacic al lui Domitian fusese o farsă păgubitoare pentru Roma.

Între timp însă Traian se îndreaptă tot mai clar către reluarea războaielor cu dacii. Totuși, în anii 100-101 d.Hr., în imediata proximitate a primului război dacic, *Panegiricul* nu aduce în discuție sub nici o formă tema cuceririi durabile și a constituirii unor noi provincii. Dacă printre meandrele retorice ale elogiului lui Traian deslușim cu certitudine o temă, ea este în continuare tema falsului triumf dacic al lui Domitian. Incapabil să apere Imperiul, avid de o glorie uzurpată, Domitian este acuzat de toate perifrazele discursului lui Plinius, în contrast cu adevăratul oștean, purtător al virtuților strămoșești, care este Traian. Dacă însă virtuțile acestuia din urmă sînt la fel de evidente ca și viciile împăratului asasinat, nu e la fel de limpede – cel puțin în legătură cu dacii – care este soluția favorizată de Plinius. Pe de o parte, el aduce laude înțelepciunii lui Traian, care ar fi putut învinge oricînd într-un război cu dacii, însă se mulțumește să-i sperie². Pe de altă parte însă, Plinius are și premoniția unui sobru și binemeritat triumf, pe care Traian nu se grăbește să-l provoace, dar pe care va fi adus să-l celebreze, fiind mai întîi silit să poarte un război a cărui victorie îi este sortită dintru început³.

Această complicată și echivocă modalitate de referire la problema dacică reflectă, în opinia mea, o dificultate reală a cercurilor de apropiați ai lui Traian și a principelui însuși. Tema războiului dacic devenise oricum controversată și nepopulară tocmai din cauza polemicii postume cu Domitian. Pe de altă parte, Traian însuși încerca – cel puțin în primii ani de domnie – să transmită imaginea unui militar supus fără rezerve autorității superioare a Cetății și care nu e soldat decît în măsura în care patria i-o cere. În *Panegiricul* lui Plinius, aceasta este tema recurentă care structurează elogierea împăratului. Chiar dacă bănuim că obsesiva evocare a venerației împăratului față de autoritățile civile ale Romei este

1. Martial. 5.3.1-6, 5.19.1-4, 6.10.7-88; *Praef.* etc.

2. Plin. *Paneg.* 12, probabil cu referire la o scurtă expediție punitivă din iarna 98-99 d.Hr.

3. Plin. *Paneg.* 17.

mai degrabă (și măcar în parte) un deziderat pios al Senatului decât o simplă temă de propagandă imperială, tema rămâne simptomatică pentru atmosfera de la Roma în anii de tranziție de la scurta domnie a lui Nerva, paradigmă a senatorului venerabil a cărui viață se distanțase cu totul de armată și de război, și Imperiul lui Traian, adus la purpură tocmai ca exponent al componentei militare a puterii imperiale, de la care tocmai de aceea se aștepta să-l egaleze pe Nerva în subordonarea sa față de Senat. În acest context, reluarea războiului cu dacii reprezenta fără îndoială o problemă politică spinoasă.

În general dominată de o literatură pentru care primii Antonini – și înainte de toate *Optimus Princeps* – erau exaltați ca modele ale unei puteri imperiale echilibrate și binefăcătoare, retorica și istoriografia secolelor al II-lea și al III-lea d.Hr. nu oferă date cu privire la vreo polemică pe tema războaielor dacice, considerate îndeobște un episod între altele al concordiei manifeste dintre principe și cercurile senatoriale. Traian este înfățișat de această literatură ca paradigma împăratului bun, în contrast cu tiranul Domitian și câteodată chiar cu succesorul lui imediat, Hadrian, un *graeculus* – imitator mărunț al filozofilor greci –, vanitos și distant față de cercurile aristocratice de la Roma. Cu atât mai frapant este faptul că un text cu mai bine de 200 de ani posterior epocii lui Traian, dialogul *Cezarii* al împăratului Iulian Apostata, păstrează urmele unei tradiții pertinente pentru această polemică în jurul războaielor de cucerire.

Pasajul din *Caesares* este una din foarte rarele atestări ale adversității față de Traian și de cuceririle lui. Retorica utilizată pentru a califica domnia lui Domitian drept o tiranie generatoare de neputință și descompunere – Traian însuși spune *după ce mi-am asumat conducerea unui imperiu parcă anesteziat, sub narcoză (archen narkosan hosper) și distrămat din pricina tiraniei prea îndelungate*¹ – datează destul de precis tradiția pe care se întemeiază textul lui Iulian: cândva în primii ani ai domniei lui Traian, anii polemicii cu tirania lui Domitian. Cu atât mai semnificativă devine opoziția între excesele războinice ale lui Traian și tradiția augustană a fluviilor ca hotare naturale ale Imperiului, amplificată prin prezentarea ostilă a împăratului, ironizat ca bețiv și nu atât ignorant, cât prea leneș și prea mahmur pentru a rosti discursuri bine construite².

Textul lui Iulian este așadar una dintre puținele mărturii ale unei polemici pe tema transformării Daciei și, ulterior, a teritoriilor cucerite în preliminariile războiului cu părții în provincii ale Romei. Sugerată și de intenția lui Hadrian de a renunța la toate anexiunile predecesorului său³, cristalizarea *post euentu* a principiului granițelor naturale pe marile fluvii – Rin, Dunăre, Eufrat – ca principiu fondator atribuit lui Augustus premerge nemijlocit acțiunea lui Hadrian

1. Iul. *Caes.* 22.

2. *Ibidem.*

3. Eutrop. *Breu.* 8.6.1.

de definire riguroasă, militară și politică, a limitelor Imperiului prin sistematizarea fortificațiilor de graniță, despărțind definitiv ținuturile stăpânite de Roma de lumea barbară exterioară și materializând renunțarea la idealul Cetății Universale și la dominația exercitată de romani asupra întregului spațiu cunoscut.

Această tendință de circumscriere a spațiului controlat de Roma nu a triumfat însă decât după sfârșitul domniei lui Traian, ultimul și cel mai activ promotor al ideii unei expansiuni fără limite predeterminate a cuceririi. Ruptura dintre Traian și Hadrian în acest domeniu esențial al definirii Imperiului nu a fost provocată, ca în cazul lui Augustus, de vreo catastrofă militară anume, ceea ce înseamnă că ideea unei înțelepte limitări a teritoriilor, corelată cu o mai bună administrare a lor, fusese elaborată ca proiect politic, nu ca soluție de avarie, cu mult înainte ca Hadrian să o pună în practică.

Pentru a-și proba excelența într-o competiție în care se măsoară direct cu Traian și cu cuceririle acestuia din Dacia și din Orient, Augustus e adus să spună: *Nu am cedat pornirilor nemăsurate, plănuiind pentru Roma cucerirea Universului, ci i-am chibzuit două hotare așa cum fuseseră ele dăruite de natură, fluviile Istru și Eufrat. Iar după ce am adus la ordine neamurile sciților și tracilor, nu mi-am folosit timpul măsurat de voi, o zei, pentru domnie ca să fac să se stârneasă un război din alt război, ci am folosit răgazul acesta pentru a institui legi și pentru a îndrepta nenorocirile provocate de război*¹.

În opinia mea, un *terminus ante quem* al ideilor pe care le reia Apostata în dialogul *Caesares* este sfârșitul domniei lui Hadrian, iar corelatul acestuia, un *terminus post quem*, e reprezentat de anii războaielor lui Traian cu dacii. În măsura în care admitem că sursa lui Iulian participă la o polemică inaugurată într-o primă formă încă din primii ani de domnie ai lui Traian – elogiul lui Plinius la adresa înțelepte stăpîniri de sine a Principelui, care rămîne în vechile hotare ale Imperiului tocmai fiindcă are forța să le depășească, sugerează destul de convingător aceasta –, înțelegem mai clar dificultatea pe care o întâmpină Traian și apropiații săi în a face să fie acceptate în același timp două idei greu de asociat: critica războaielor lui Domitian ca sacrificii zadarnice și probă a neputinței tiranului și apologia celor două războaie dificile și costisitoare purtate de *Optimus Princeps* împotriva lui Decebal, împreună cu corolarul lor – cel mai greu acceptabil –, cel al extinderii Imperiului la nord de Dunăre.

Plinius cel Tânăr, care se face ecoul insistent al temei pericolului dacic și al perfidiei regelui lor², are viziunea unui triumf sever al Principelui care *nu a învins ca să poată triumfa, ci a triumfat fiindcă a învins*³, dar vorbește în același timp cu o insistență elocventă despre admirabila moderație a împăratului, care,

1. Iul. *Caes.* 21.

2. Plin. *Paneg.* 16.5.

3. Plin. *Paneg.* 17.4.

deși sigur de victorie, rămîne pe malul drept al Dunării¹. Ambiguitatea acestor elogii construite pe tiparul viitoarelor *Oglinzi ale principelui* – lăudînd virtuțile mai degrabă dorite decît reale ale monarhului – ilustrează probabil opinia senatorială încă dominantă în cursul primului război cu dacii, care părea să urmărească mai degrabă o politică de debilitare a regatului dacic decît una de expansiune, decisă oficial abia o dată cu al doilea război. În schimb, regăsim contrariul acestei teme a moderației principelui în interpretarea apologetică a lui Lucius Ampellius, al cărui *Liber Memorialis* datează fără îndoială din anii de sfîrșit ai domniei lui Traian și care scrie că, sub Caesar și Augustus, *Imperiul i-a învins pe dalmați, illyri, egipteni, germani, cantabri și a pacificat întreaga lume, cu excepția inzilor, a sciților și a dacilor, fiindcă Fortuna i-a păstrat pe aceștia pentru triumfurile lui Traian*².

Din acest unghi de vedere, al polemicii între hotarele naturale reprezentate de cursul marilor fluvii și teritoriile în principiu nelimitate ale Imperiului, înțelegem mai bine și fraza lui Appian din *Istoriile romane*, care minimalizează transgresarea acestor granițe firești, scriind că, *în Europa, două fluvii, Rinul și Istrul, mărginesc cea mai mare parte a Imperiului Roman, Rinul vărsîndu-se în Oceanul de Nord, iar Istrul în Pontul Euxin. Trecînd pe alocuri* (sublinierea îmi aparține) *dincolo de aceste fluvii, romanii îi stăpînesc pe unii celți dincolo de Rin și pe unii geți dincolo de Istru, anume pe cei numiți daci.*

Așadar, pentru romani ideea că armata lor lupta pentru libertate și patrie, în vreme ce Decebal și dacii lui, care atacau provinciile de multă vreme stabile de dincolo de Dunăre, rîvneau *puterea și dominația*, era tot atît de firească pe cît este pentru un cititor modern lectura inversă, în care romanii sînt agresorii și dacii – cei ce poartă un război „just”. Citită în acest fel, fraza lui Dion poate foarte bine să se integreze, alături de *Panegiricul* lui Plinius, curentului de opinie favorabil inițiativelor lui Traian, ale cărui teme le va consolida ulterior opera memorialistică a lui Criton.

Cele două scrieri omonime constituie, oricum, un diptic, cea a lui Criton avînd în centru războiul și evenimentele imediate, cea a lui Dion – „timpul lung” al istoriei, originile, instituțiile și tradițiile. Referindu-se la trecut, Dion putea propune o altă viziune decît cea a unui participant direct la cele două dificile și sîngeroase războaie cu dacii: viziunea unei civilizații străvechi, cu noblețea ei arhaică, cu regii și sacerdoții ei sacri și înțelepți. Parte integrantă a unui stadiu primordial de civilizație *mai aproape de zei*, ca și Iranul imaginar din *Discursul boristenitic*, lumea getică, situată, ca și lumea credințelor astrale ale magilor persani, pe parcursul unei mișcări de translație a excelenței care conferă faptelor de civilizație o valoare universală, se înscrie în matricea stoică a istoriei umanității,

1. Plin. *Paneg.* 16.2.

2. L. Ampellius 47.7.

așa cum fusese ea construită de scrierile lui Panaitios și Poseidonios. Nici despre străvechii inițiați ai lui Zarathustra nu vorbea Dion cu mai puțină venerație decât despre geții lui Zalmoxis și Deceneu, ceea ce nu presupunea în nici un fel o condamnare a cuceririi romane în Parția, ce apărea, în viziunea stoică a translației centrelor de putere, ca un corolar necesar al marilor mecanisme care pun de acord istoria cosmică și istoria umană pe cale să devină cu adevărat universală.

4. Dion, Cassiodor și Iordanes

În frazele introductive ale *Geticelor* sale, Iordanes susține că ar fi rezumat din memorie cele 12 *uolumina* ale *Istoriei gotice* a lui Cassiodor¹, după ce le-ar fi citit de două ori². Oricât am vrea să considerăm aceste afirmații drept un manierism de autor mimând modestia doar pentru a fi contrazis, realitatea este că opera lui rezumă drastic scrierea pierdută a predecesorului pe care îl numește *Senatorul*. Urmele acestei comprimări și ale contrasensurilor pe care le produce pot fi regăsite la orice pas în textul *Geticelor*, care, oricâte referiri ar face la autori consacrați, ca Vergilius sau Dion, pot descuraja orice presupuziție cu privire la un izvor anterior de bună calitate, din pricina numeroaselor erori cronologice și factuale.

E cu neputință de crezut, de exemplu, că transformarea celui de-al doilea război medic într-un atac neizbutit al lui Xerxes contra „goșilor” ar fi putut proveni de la un autor grec consacrat, care se adresa unui public familiarizat cu istoria ateniană. Textul de pornire al acestui pasaj din *Getice* aparține însă cu certitudine unui autor familiarizat cu istoria Greciei, care preia, după toate probabilitățile, de la istoricii atenieni din secolul al IV-lea î.Hr. chiar și câteva cifre pe care le regăsim în izvoarele post-herodoteene, precum cele ale efectivelor persane în al doilea război medic : un milion de pedestrași, 1.200 de corăbii de război și 3.000 de nave de transport. Cassiodor, care în elogiul propriei opere consacrate istoriei goșilor din *Variae*³ imită un pasaj al *Istoriilor filipice* ale lui Trogius Pompeius și îl citează nominal pe Trogius în legătură cu aventurile reginei Thomyris, urma fără îndoială pentru nararea războaielor medice textul istoricului

-
1. Cu privire la Cassiodor și la opera sa, vezi Arnaldo Momigliano, „Cassiodorus and Italian Culture of his Time”, *Proceedings of the British Academy*, 41/1955, pp. 207-245 ; Suzanne Theillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIIe siècles*, Paris, 1984. Cu privire la Cassiodor și Iordanes, vezi și Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History, A.D. 500-800, Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*, Princeton, 1988.
 2. Iord. *Get.* 1-3.
 3. Cf. Cassiod. *Var.* 9.25.5 și Iust. *Praef.* 4 ; Otto Seel, *Die Praefatio des Pompeius Trogius*, Erlangen, 1955.

galo-roman, de vreme ce epitoma lui Iustin citează aceleași efective de pedestrași și de nave ca și Iordanes¹. La Iustin-Trogus e vorba însă, evident, de victoria grecilor contra perșilor și ne putem întreba cu ce intenție va fi inserat Cassiodor povestea lui Xerxes într-o istorie a „goților”. Ipoteza mea, mai degrabă logică decât demonstrabilă, este că textul lui Cassiodor cu greu i-ar fi putut confunda pe atenienii învingători la Salamina cu sciții, dar putea încerca să înscrie înfrângerea lui Xerxes de către greci într-un pasaj elaborat despre consecințele înfrângerii lui Dareios de către sciți și că Iordanes, oarecum nedumerit de acest raționament complex, comprimă campania scitică a lui Dareios în nordul Mării Negre și cele două războaie medice pentru a face din goți artizanii tuturor înfrângerilor suferite de perși în Europa.

Un text ca acela al lui Iordanes, care se simte liber să deturneze chiar sensul celor mai celebre și mai cunoscute episoade ale trecutului, nu are cum reprezenta o bază sigură pentru reconstituirea unei istorii cu mult mai obscure, ca aceea a geților. Este evident că, pentru a putea accepta, fie și cu titlu de exercițiu savant, presupunerea că nucleul istoriei geților din textul lui Cassiodor, recitat și rescris de Iordanes, provine de la Dion din Prusa, poate chiar, prin intermediul lui Dion, de la Poseidonios, se cuvine înainte de toate să vedem care ar fi straturile constitutive ale ansamblului informațiilor transmise de Iordanes.

Am procedat încă mai de mult la o primă operație de decapare a textului capitolelor 39-40 și 67-72 ale *Geticelor* lui Iordanes, pe care o reiau aici dintr-o altă perspectivă², pentru a distinge, în ordine cronologică descendentă, ce anume din textul lui Iordanes îi aparține lui Iordanes însuși, lui Cassiodor, lui Dion și, în fine, sursei sau surselor folosite de Dion. E destul de sigur că toate informațiile care presupun o familiaritate cu limba și producția orală a neamurilor gotice – mențiunea despre *belagines* și despre cîntările închinat războinicilor pletoși, *capillati* ai goților – sînt adăugate de Iordanes însuși – *mea dictione*, cum scrie el – textului de bază, *Istoriile gotice* ale lui Cassiodor, de vreme ce acesta din urmă nu cunoștea limba goților³. E posibil ca tot de la Iordanes să provină și calificarea lui Dion drept *autor de anale*, care a provocat unele confuzii cu Dio Cassius⁴.

1. Cf. Iustin-Trogus 2.10.13-17 și Iord. *Get.* 10; Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo*, op. cit., pp. 176-180.

2. Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit.

3. Bruno Luiselli, „Cassiodoro e la storia dei Goti”, în *Passaggio dal mondo antico al medio evo, da Teodosio a San Gregorio Magno*, „Atti dei Convegni Lincei” 45, Roma, 1980, pp. 232-234.

4. Bodor, „Structura societății geto-dacice”, cit., pp. 11-12, dar cf. și von Arnim, „Praefatio”, în *Dionis Chrysostomi Opera*, op. cit., p. IV. E drept că, în imensa operă a lui Cassiodor, Dion Chrysostomul nu e citat nominal, cum poate ne-am fi așteptat, avînd în vedere formația retorică a eruditului autor latin, dar e absolut logic să presupunem că, încumetîndu-se cel dintîi să scrie o monografie istorică despre cei

Dar cele mai importante intervenții ale lui Iordanes în textul predecesorului său țin, cum spuneam și mai sus, de alternarea pasajelor înflorite și retorice pe care le copiază ca atare de la Cassiodor cu rezumatele proprii ale narațiunii evenimentelor, în care adesea nu izbuteste să înțeleagă exact ordinea în care ele se succed și nici conexiunile cauzale operate de înaintași¹. De la Cassiodor însuși provin ceea ce von Arnim numea *interpolările lui Cassiodor în textul lui Dion*: aparteurile savante, citatele din autori latini, de la Vergilius și Trogus la Orosius, pasajul coincident cu cel din *Variae* despre Deceneu, ca și, probabil, unele constructe retorice încărcate, în stilul său caracteristic, existente și în abundența sa operă transmisă direct. Cu acest *caveat* mereu prezent în subtextul analizei, cred că putem afirma totuși că, ori de câte ori textul lui Iordanes trimite la geți și nu citează surse orale gotice sau, nominal, un alt autor decât Dion, putem presupune că la originea lui se află *Geticele* retorului din Prusa.

În textul lui Iordanes, prima mențiune a *Geticelor* lui Dion apare, destul de surprinzător, în legătură cu Insulele Britanice²: *Dio, faimosul autor de anale, ne încredințează că (locuitorii insulelor) s-au amestecat toți sub numele de Caledonieni și Maeatai. Ei locuiesc în colibe, sub același acoperiș cu oile, pădurile le sînt adesea singura casă și – nu știi dacă pentru podoabă sau din alte pricini – își pictează trupurile cu roșu-ruginiu. Poartă războaie dese între ei, fie din lăcomie de putere, fie pentru a spori ceea ce au deja, nu numai călare sau pedestru, ci chiar și cu care cu doi cai sau cu care cu coase, pe care le numesc îndeobște *essedae*. E de-ajuns să spunem aceste puține lucruri despre forma insulei Britannia.*

Textul relevă dificultățile tipice de descifrare a palimpsestului pe care îl reprezintă de fapt *Geticele* lui Iordanes. Ce rost ar fi putut avea într-o istorie – fie ea a geților sau a goților – relatarea despre caledonieni? Nici pentru Iordanes nu e prea clar: pentru el, ca și, probabil, pentru Cassiodor, istoria goților își avea

pe care îi identifica drept geți, Cassiodor a utilizat înainte de toate opera cea mai apropiată de spiritul în care reconstituia această istorie și care purta chiar titlul de *Getikà*, adică opusculul lui Dion. Iordanes îi numește în general pe autorii de opere istorice în proză *autori de anale*; cf. *Get.* 13: *Cornelius*, *Get.* 67: *Iosepus*.

1. Vezi mai amănunțit Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit., pp. 39-42. Cu privire la relația dintre versiunea lui Iordanes și textul *Istoriei gotice* vezi și Wagner, *Getika...*, op. cit.; Luiselli, „Cassiodoro e la storia dei Goti”, cit., pp. 225-253.
2. *Iord. Get.* 11: *cunctos tamen in Calydoniorum Meatarumque concessisse nomina Dio est celeberrimus scriptor annalium, virgeas habitant casas, communia tecta cum pecore, silveque illis saepe sunt domus, ob decore nescio an aliam quam ob rem ferro pingunt corpora. Bellum inter se aut imperii cupidine, aut amplificandi quae possident, saepius gerunt, non tantum equitatu vel pedite, verum etiam bigis curribusque falcatis, quos more vulgare essedas vocant. Haec pauca de Britanniae insulae forma dixisse sufficiat.*

originea în utopica insulă Scandza – dar pentru a ajunge acolo, el începe (fără îndoială, tot pe urmele lui Cassiodor, care îl cita la rîndu-i pe Orosius) cu o evocare a Oceanului ca un imens inel acvatic înconjurînd pămîntul și a cercului de insule care se înșiră, într-o succesiune destul de fantezistă, pe acest parcurs circular, încheiat cu mențiunea magicei Thule, urmată de Scandza. În acest punct se oprește însă și insistă asupra Britanniei, fără vreo explicație clară a sensului acestei digresiuni.

La un moment dat Iordanes va reveni, polemic, asupra Insulelor Britanice pentru a spune cu destulă energie, împotriva unei tradiții pe care nu o numește, că *n-am găsit nicăieri consemnate în scris poveștile lor (ale goșilor/scișilor) care să vorbească despre vreo înrobire în Britannia sau în oricare altă insulă și nici despre izbăvirea lor de către cineva cu prețul unui singur cal, dar, de bună seamă, dacă altcineva din orașul nostru spune că aceștia au o altă obîrșie decît am spus eu, e liber să mă contrazică. În ce mă privește, prefer să cred ce am citit decît să mă încred în poveștile muierești*¹. Acest pasaj ar putea explica de ce reține Iordanes frazele lui Dion despre caledonieni: ar putea fi vorba despre o poveste gotică ce susținea că, odinioară, aceștia ar fi fost aserviți în Britannia și ar fi scăpat de captivitate datorită unui rămășag care avea drept miză un cal. E clar că Iordanes nu acceptă această tradiție și se justifică prin faptul că nu a găsit-o menționată în scris, adică la Cassiodor.

Așadar, după toate probabilitățile, Iordanes pune în legătură pasajul despre Britannia cu o mențiune provenind din literatura orală a neamului său, care povestea ceva despre o prinsoare datorită căreia goșii ar fi putut părăsi Britannia. Ce rămîne însă aproape imposibil de explicat este motivul pentru care *Geticele* lui Dion ajung să vorbească despre caledonieni și despre Insulele Britanice. Pasajul referitor la Britannia, care include citatul din opera lui Dion, e fără nici un dubiu reformulat de Cassiodor, fiind încărcat de referiri savante la Titus Livius, *Cornelius annalium scriptor* (Tacit) și Strabon, dar adaugă detaliilor despre înfățișarea silurilor – cu păr negru și creț – și a caledonienilor – înalți și roșcați – observația că insula e bogată în metale, ca și o propoziție oarecum surprinzătoare despre apele abundente ale numeroaselor fluvii britanice *gemmas margaritasque uoluentia, rostogolind pietre prețioase și perle*². În acest context mai degrabă fabulos, inserția citatului din Dion despre caledonieni și carele lor de luptă nu ne permite să deducem în ce ordine de idei i-ar fi putut evoca *Geticele* lui Dion pe războinicii locuitori ai Insulelor Britanice, dar nici nu ne interzice să presupunem că Dion ar fi recompus, la cele două extremități ale lumii, cea dinspre răsărit și cea dinspre apus, două arii comparabile de arhaicitate, una britanică și alta scitică – mărturii ale unui stadiu originar al civilizației universale. O tradiție mai degrabă

1. Iord. *Get.* 11.

2. Iord. *Get.* 13.

marginală, reprezentată de un vers al lui Seneca din tragedia *Hercule pe muntele OEta* și de Dionysios Periegetul, vorbea de Istrul *gemmiferus*, *purțind pietre prețioase*¹. Iar Solinus zăbovește pentru a descrie cu detalii *gemele pontice, unele aurii, altele cu stele sîngerii, care sînt sacre*². Nu exclud așadar ipoteza unei viziuni „bipolare”, în care gemele pontice – Martial vorbea despre smaragdele scitice³ – să fi avut un corespondent occidental în rîurile britanice rostogolind mărgăritare și perle. Avînd în vedere că una dintre mărturiile referitoare la gemele pontice provine din textul lui Seneca, ne-am putea gândi chiar la o posibilă origine poseidoniană a acestei tradiții despre bogăția de pietre prețioase de la hotarele lumii. Cu titlu de simplă ipoteză, fără doar și poate nedemonstrabilă, am putea imagina la originea acestei ciudate referiri dioniene la Insulele Britanice un text din *Peri Okeanou* care să propună un itinerar prin ținuturile de la hotarul lumii cunoscute, acolo unde abundența de pietre prețioase adună bogății față de care neamurile arhaice care locuiesc în aceste teritorii liminare, în simplitatea lor inocentă și frustă, rămîn indiferente.

Iordanes se întoarce la Dion abia după ce evocă Scandza, patrie originară a goșilor, și „descălecatul” acestora spre ținuturile pontice, Sciția sau Oium. Despărțită de restul lumii printr-o prăpastie de netrecut, și acea Sciție originară are trăsăturile unui ținut al utopiei, de o rodnicie fără seamăn. Iordanes include această enclavă utopică într-un spațiu imens, mărginit la nord de Oceanul Arctic, la sud de Marea Caspică, Marea Neagră și Dunăre, incluzînd Dacia *ad coronae speciem arduis Alpibus eniunta, înconjurată ca de o coroană de abruptii Alpi*⁴. Iordanes atribuie generic acest imens areal goșilor, dar precizează apoi că, la prima lor instalare în Sciția, lîngă lacul Maeotis, se știe că-l aveau ca rege pe Filimer, în a doua, cea din *Dacia, Tracia și Mysia*, pe Zalmoxis, pentru excelența căruia îl citează pe Dion, iar în a treia, cînd deveniseră mai civilizați și mai învățați, erau conduși de două familii regale, una vizigotă, cealaltă ostrogotă⁵.

Dion știa foarte bine – o dovedește pasajul din *Discursul boristenitic* despre decăderea Olbiei – că geții lui Burebista, care asediaseră cetatea, erau diferiți de sciții din vecinătate, care o ajutau să supraviețuiască în vremea lui⁶. Dar, din punctul de vedere al istoriei generale a civilizațiilor, pe urmele lui Poseidonios, Dion putea concepe o mare *koine* isto-pontică în care distincțiile dintre geți – sau *mysieni/moesi*, cum scrie Dion că li se mai zice acestora⁷ – și neamurile scito-sarmatice din stepa nord-pontică să fie subordonate unei înrudiri culturale

1. Sen. *Hercules OEtaeus* 622-623 ; Dion. Perieget. 318.

2. Solin. 13.3.

3. Martial. 14.9.1.

4. Iord. *Get.* 34.

5. Iord. *Get.* 39-42.

6. Dion. *Or.* 36.

7. Dion. *Or.* 12, 16.

generice. O atare viziune ar putea genera constructul istoric propus de Cassiodor și reluat de Iordanes, pentru care poporul get/got ar fi pendulat de-a lungul istoriei sale dinspre est spre vest și viceversa. *Citim despre sediile acestora* (ale goților) *că au fost mai întâi doar în Sciția, imediat lângă mlaștinile maeotice, într-o a doua etapă în Mysia, Tracia și Dacia, și în al treilea rând din nou deasupra Mării Pontice, în Sciția*¹. Este evident că a treia etapă a acestei istorii nu putea fi definită ca atare decât de Cassiodor și Iordanes, care știau amândoi că în secolele III-IV d.Hr. goții se deplasaseră din nordul Mării Negre spre teritoriile fostei provincii Dacia. Dar, dacă folosirea toponimului *Mysia* pentru Moesia trădează originea poseidoniană a textului, înșirarea numelor celor trei provincii romane ale Moesiei, Traciei și Daciei se datorează unui autor contemporan sau ulterior epocii lui Traian, când și Dacia devine provincie romană – în cazul nostru, cel mai probabil lui Dion.

Viziunea unui continuum spațial și cultural din Balcani și pînă în Taurida² avea, dincolo de avantajul de a se suprapune pe o experiență istorică reală a goților, capacitatea de a conferi acestei străvechi migrații precedente și amestecului de populații constatată încă de Poseidonios la gurile Dunării o dinamică istorică proprie, chiar dacă în mare măsură imaginară.

E clar că secvența referitoare la *secunda sedes*, a doua instalare a goților/geților, provine de la Dion, nu numai în pasajul despre Zalmoxis pentru care e citat explicit, ci probabil pentru substanța întregii etape, de vreme ce localizarea acesteia în hotarele celor trei provincii romane, Dacia, Tracia și Moesia, are drept *terminus ad quem* epoca lui Traian, când cele trei provincii existau efectiv, iar numele de *Musia* pentru Moesia trimite la ampla anchetă a lui Poseidonios, reluată și de Strabon, sugerînd aceeași operă a lui Dion ca intermediar între Poseidonios și *Geticele* lui Iordanes.

Ne vine mai greu să deslușim dacă *Geticele* lui Dion se refereau cumva și la etapa scitică, pe care Cassiodor-Iordanes o reconstituie ca istorie a unui imperiu gotic originar prin anexarea poveștilor despre sciți și amazoane. Sursa identificată de cercetarea modernă pentru această secțiune a *Geticelor* lui Iordanes este Trogius Pompeius, pe urmele căruia Cassiodor, rezumat de Iordanes, povestea despre sciți și despre amazoane. Sciții, învingători ai egipteanului Vesosis – probabil același cu Sesostris, faraonul imaginar care la Herodot îi biruia el pe sciți, în vreme ce la Iordanes el este, dimpotrivă, cel învins –, ajuns, sub comanda regelui lor, Tanausis, pînă în Egipt, și de acolo în Asia, pe care o cuceresc, rămînînd acolo sub numele de parți. Acești cuceritori sînt și soți ai amazoanelor³.

1. Iord. *Get.* 38.

2. *Cf.* *Get.* 54.

3. Iord. *Get.* 44 : *Se spune că Vesosis a pornit un război aducător de lacrimi pentru sine contra acestor sciți, despre care cei vechi spun că erau bărbații amazoanelor.*

Soțiile lor, rămase acasă, devin amazoane de nevoie, ca să se apere de un trib anonim de agresori, dar, încurajate de victorie, se organizează sub comanda a două eroine, Lampeto și Marpesia, și cuceresc ținuturi întinse, ajungând pînă la Caucaz¹. De acolo, ele cuceresc apoi Armenia, Siria, Cilicia, Galatia, Pisidia și toată Asia (Mică), transformă Ionia și Eolia în provincii supuse și dedică Dianei marele templu de la Efes. După o sută de ani, renunță la aceste cuceriri și se întorc la poalele Caucazului.

Pentru a recompune istoria acestui dublu imperiu „gotic” al începuturilor, cel al bărbaților și cel al femeilor, Cassiodor urma, cum spuneam, pe Trogus Pompeius, pe care îl întregea cu referiri la Orosius și cu obișnuitele citate din poezii latini – în acest caz Vergilius și Lucan². Dion nu este citat, dar trebuie să remarcăm totuși că, atunci cînd Cassiodor-Iordanes se referă la o vîrstă arhaică universală, scriind *inculti aequae omnes populi regesque populorum, toate popoarele și toți regii acestora erau (la origine) egal de sălbatici*, această teză generală rezumă foarte exact cîteva secole de reflecție greacă despre vîrsta de aur a omenirii ca stadiu primordial al civilizației universale și pare a proveni mai degrabă de la Dion decît de la Trogus. Ea trimite la viziunea lui Poseidonios, pe care o reia și Seneca în *Epistola către Lucillius*, la care m-am referit într-un capitol precedent³. Continuarea textului îl citează nominal pe Trogus pentru modul de viață și uzanțele războinice ale amazoanelor, dar nu trebuie să uităm că o aprinsă polemică referitoare la veridicitatea sau, dimpotrivă, caracterul fictiv al narațiunilor despre amazoane, începută în vremea războaielor mitridatice, este reluată foarte energic în vremea lui Dion, mai ales de către Appian și Arrian⁴. Or, cele două momente coincid : primul cu epoca în și despre care scria principala sursă a lui Dion, anume Poseidonios, al doilea cu posteritatea imediată a *Geticelor* retorului din Prusa, oferind un mediu propice pentru o încercare de a anexa poveștile despre amazoane la istoria străveche a geților sau de a le pune măcar în legătură una cu alta.

Amazoanele apar încă din epopeea homerică⁵ și Herodot le consacră un lung *excursus*, istoricizînd întru cîtva tradiția epică prin istoria sauromaților, pe care îi consideră urmași ai amazoanelor și ai tinerilor sciți trimiși să le domesticească pe sălbaticile luptătoare, dar care sfîrșesc în fapt prin a fi ei înșiși supuși de ele⁶. Pentru atenieni, victoria lui Tezeu asupra amazoanelor era un *topos* cît se poate

1. Iord. *Get.* 47-50.

2. Iord. *Get.* 42 – Vergilius ; 44 – Lucan ; 48, 61 – Orosius ; 50 – Trogus etc.

3. Iord. *Get.* Vezi *supra*, p. 242.

4. Arr. *Anab.* 7.13.2-6 ; App. *Mithr.* 103 ; Jeannie Carlier, „Voyage en Amazonie grecque”, *AAnt.Hung.* 27/1979, pp. 381-405.

5. *Il.* 6.186-187 ; Eusth. *Comm. ad Il.* 6.186.

6. Hdt. 4.110-117. Vezi și Marco Rossellini, Suzanne Saïd, „Usage des femmes et autres *nomoi* chez les sauvages d’Hérodote”, *ASNP*, cl. lett. fil., s. 3, vol. 8.3, 1978, pp. 949-1005 ; Carlier, „Voyage...”, cit., p. 382.

de familiar, evocat obligatoriu în legătură cu fondatorul cetății lor, atât de oratori, cât și de atidografi¹.

Dar acest neam de femei războinice nu este cantonat obligatoriu în trecutul legendar sau la acel hotar dintre legendă și realitate care e considerat a fi războiul troian, amazoanele apărînd intermitent în timpul istoriei, într-un mod care îl nedumerea pe Strabon: *Povestirile care vorbesc despre amazoane au avut o soartă aparte. În celelalte cazuri, într-adevăr, mitul și istoria au fiecare propriul lor teritoriu, clar separat. Dar cînd e vorba despre amazoane sînt enunțate pentru prezent aceleași povești fantastice și imposibil de crezut ca și istoriile din trecut*². În biografia lui Pompei, Plutarh povestește că, după o bătălie victorioasă, romanii ar fi găsit pe cîmpul de luptă încălțări și scuturi de-ale amazoanelor³, iar Appian, în *Istoria lui Mithridate*, scrie că, *printre ostaticii și prizonierii de război s-au aflat multe femei, cu răni asemenea celor ale bărbaților și care păreau a fi amazoane, fie că amazoanele sînt un popor vecin cu aceia* (cu locuitorii regatului Pontului), *care le chemaseră în ajutor ca aliați, fie că barbarii din aceste locuri le numesc în genere amazoane pe femeile care merg la război*⁴.

Strabon îl citează polemic pe *Theophanes* (din Mytilene), *care l-a însoțit pe Pompei* (în războiul cu Mithridate) *și care a călătorit la albanieni; el scrie că între amazoane și albanieni locuiesc așa-numiții Geloși și Legoi, iar alți autori, ca Metrodoros din Skepsis și Hysikrates* (din Amisos), *care nu sînt nici ei străini de aceste locuri, afirmă că ele trăiesc în vecinătatea gargarienilor*⁵. Or, textul lui Iordanes reține exact această localizare a amazoanelor – *lîngă cetatea Gargara*⁶. La cei doi autori citați de Strabon, bărbații din Gargara, cetate la poalele Caucazului, sînt actori importanți ai dramei, deoarece amazoanele îi întîlnesc periodic – două luni în fiecare primăvară – în vîrfurile muntelui și se împreună cu ei *în taină și pe întuneric, la întîmplare*, pentru a procrea, păstrînd fetele și dînd băieții gargarienilor, care îi adoptă. La Iordanes, pasajul corespunzător este atribuit de editori lui Trogius Pompeius⁷ și prezintă o variantă apropiată, dar nu identică, a acestor contra-căsătorii promiscue, fără a mai menționa numele gargarienilor: amazoanele își întîlnesc partenerii o singură zi pe an, iar copiii de sex masculin sînt fie dați tatălui, fie uciși.

1. Th. 2.45.2; [Dem.] C. Neair. 122; Lys. Epitaph. 6; Isocr. Paneg. 4.70; cf. Arr. Anab. 7.13.6: *Orice orator atenian care face elogiul soldaților morți în luptă menționează în mod special biruința atenienilor asupra amazoanelor.*

2. Strab. 11.5.3.

3. Plut. Pomp. 35.5.

4. App. Mithr. 103.

5. Strab. 11.5.1.

6. Iord. Get. 51: *iuxta Gargaram civitatem.*

7. Trog. fr. 36 Seel = Iord. Get. 56-57.

Am insistat în acest punct al discuției asupra tradiției amazoanelor fiindcă examinarea textelor pe care abia ce le-am citat indică o recrudescență a poveștilor cu amazoane în jurul campaniilor lui Pompei în Orient, fie din cauza unor întâmplări reale, fie pentru că propaganda pompeiană în provinciile de expresie greacă favoriza o mitopoieză a cărei eficacitate de mult încercată era din nou solicitată în preajma ambițiosului general, aceste două posibile explicații nefiind în nici un fel reciproc exclusive, chiar dimpotrivă. De aici provine, în opinia mea, resurgența interesului pentru acest neam straniu de femei dedicate războiului, despre care scriu atât istoricii din cercul lui Pompei, cât și Plutarh, Quintus Curtius, Trogius Pompeius – care reface o îndelungată „istorie” a fecioarelor războinice, de la origini pînă în vremea lui Caesar. Or, Poseidonios, care era un actor important în operațiile de imagine ale lui Pompei, mai ales în legătură cu războaiele mithridatice, nu putea trece cu vederea aceste relatări despre amazoane, ceea ce explică insistența lui Strabon – dar și a lui Diodor – asupra acestui subiect controversat.

Între relatarea lui Strabon despre amazoane și referirile lui Diodor la ele există numeroase diferențe. În special este de remarcat faptul că Diodor adaugă poveștilor despre amazoanele pontice și anatoliene un lung excurs despre amazoanele din Libya, pe care le consideră mai vechi și mai importante decît cele din aria pontică. Dar ambii autori atestă faptul că în jurul acestei chestiuni se dezvoltă o polemică aprigă între cei care cred în istoricitatea acestor narațiuni și scepticii care, asemenea lui Strabon, refuză să le conceedă veridicitatea¹.

Cum spuneam, e greu de crezut că Poseidonios ar fi cu totul străin de aceste dispute. Am putea presupune că filozoful stoic se referea – mai mult sau mai puțin sceptic, dar cu destule detalii – la aceste povestiri despre amazoane și că, pe urmele lui, Dion le-ar fi integrat unei străvechi istorii a spațiului istro-pontic, pe care să-l fi postulat ca pe o protoistorie a geților, provocînd recrudescența polemicilor referitoare la *fecioarele ucigașe de bărbați* în vremea primilor Antonini, cînd scriu și Appian, și Arrian.

Tranziția retorică de la capitolele despre amazoane la citatul din Dion despre Telephos ca rege al geților sugerează că și în textul de bază, un text mai elaborat decît cel transmis de Iordanes, exista o legătură între cele două ipostaze, feminină și masculină, a faptelor ilustre ale sciților: *Dar nu spuneți „De ce oare o istorie a bărbaților goți are atîtea de spus despre femeile lor ?”, ci ascultați povestirea isprăvilor de glorie ale bărbaților. Dio – istoricul și cercetătorul deosebit de harnic care a dat operei sale titlul Getica (geții fiind cei despre care am dovedit mai sus că sînt tocmai goții, după cum spune Paul Orosius) –, acel Dio îl amintește, după un răstîmp foarte lung, pe regele numit Telephus, al cărui nume să nu se spună că ar fi străin de limba goților, și doar ignoranții resping ideea că*

1. Diod. 3.52.1-3, 4.33-36, 58.4.

*diferitele neamuri folosesc tot felul de nume, romanii de la macedoneni, grecii de la romani, sarmații de la germani, goții adesea de la huni*¹.

Scriind că *Dio îl amintește, după un răstimp foarte lung, pe regele numit Telephus*, pasajul implică faptul că, înainte de istoria lui Telephos, Dion ar mai fi atribuit geților și alte isprăvi dintr-un trecut legendar, cu mult anterior războiului troian, data tradițională a poveștilor despre Telephos. Pe de altă parte, considerațiile onomastice – oarecum eliptice în textul lui Iordanes – ar putea înlocui o explicație mai elaborată pe care Dion putea foarte bine să o considere indispensabilă pentru ca un public elenofon să accepte ideea că Telephos, un erou relativ celebru al istoriei legendare a Greciei, ar fi fost de fapt rege al geților.

Nimic din povestea tradițională a lui Telephos, așa cum era ea narată de Strabon sau de Diodor, nu-l indica pe acesta ca rege al moesilor balcanici. Dimpotrivă, Strabon ține să precizeze că regatul Teuthraniei și al Mysiei lui Telephos se afla în Asia Mică, lângă gurile fluviului Caicos. Singur Sofocle, cum scriam într-un capitol anterior, ar fi pus – poate – în circulație o variantă a istoriei lui Telephos și a fiului său, care avea o legătură greu de precizat cu certitudine cu ținutul dunărean². Varianta cea mai obișnuită este legenda lui Telephos arcadianul, fiu al lui Heracles și al unei prințese arcadiene, care ajungea rege al Teuthraniei, în Asia Mică. Cel mai cunoscut episod al legendarei biografii a lui Telephos, la care m-am mai referit, povestea că, rănit de lancea lui Ahile, regele află că doar lancea care îl rănise îl poate și vindeca, așa că, deghizat și în zdrențe, ajunge la Argos, îl răpește pe pruncul Oreste și-l obligă astfel pe Agamemnon să-i ceară lui Ahile să-l vindece. Ahile pune rugină de la lancea sa – o lance miraculoasă, dăruită odinioară de centaurul Chiron tatălui lui Ahile, Peleus, și pe care după moartea eroului o va moșteni fiul lui Ahile, Neoptolemos – pe rana lui Telephos, acesta se vindecă și, drept răsplată, fie îi conduce pe ahei de la Aulis la Troia, fie, cum probabil susținea varianta sofocleană, făgăduiește să nu lupte nici el, nici urmașii lui contra aheilor.

Materia mitică pe care diferitele variante ale poveștii lui Telephos o ofereau oricărui exeget era așadar foarte bogată. Nu știm cât de amănunțit tratau *Geticele* retorului din Prusa această tradiție, dar Iordanes păstrează, fără îndoială din textul lui Dion, genealogia – lipsită de orice dramatism – a regelui, fiu al lui Heracles și a lui Auge (aici sora lui Priam), amintirea victoriei lui Telephos împotriva grecilor, uciderea lui Thersandros, nepotul lui Oedip, povestirea destul de amănunțită a împrejurării în care Telephos a fost rănit, dar nimic despre vindecarea lui miraculoasă, nici despre rolul lui de călăuză către Troia a oștenilor lui Agamemnon³. O frază conclusivă amintește că fiul și succesorul lui Telephos – numit de Dion *Euruphilos*,

1. Iord. *Get.* 58.

2. S. F 210, vezi *supra*, pp. 29-31.

3. Iord. *Get.* 60: *Acesta (Telephos) a purtat război cu danaii, în care luptă l-a ucis pe Thersander, căpetenie a Greciei. Atacându-l pe Ajax și urmărindu-l pe Ulise, calul i s-a împiedicat într-o viță și a căzut cu el cu tot, dar, deși rănit în coapsă de sulita lui Ahile și multă vreme nevindecat, i-a alungat totuși pe greci de pe pământurile sale.*

cu o variantă ușor modificată a clasicului *Eurupulos* – a devenit aliat al lui Priam în războiul troian, în speranța că astfel va obține inima și mâna Cassandrei, dar a pierit în luptă și n-a avut urmași.

Acest ultim detaliu deosebește oricum varianta transmisă de Dion de versiunea lui Sofocle, care – asemenea poetului *Odiseei* – învinovățește pentru participarea la războiul troian pe soția lui Eurypylos, pe care o cingătoare prețioasă dăruită de Priam o împinsese să-și trimită bărbatul la război și la moarte. De aceea, ne putem întreba ce pondere va fi avut în *Geticele* lui Dion versiunea sofocleană a istoriei lui Telephos. S-ar putea ca Dion să-l fi urmat pe Sofocle în chestiunea localizării regatului Mysiei în nordul Peninsulei Balcanice și spre Dunăre, cum e iarăși posibil ca, pentru o astfel de localizare, el să se fi bazat doar pe omonimia *Musia-Moesia*, susținută de Poseidonios, dar nu avem nici un indiciu cu privire la alte peripeții ale eroului, pe care Iordanes nu le reține. Din rezumatul acestuia e oricum cert că Dion postula o primă dinastie getică de descendenți ai lui Heracles.

Evident că principalul obstacol pe care îl întâmpina Dion în anexarea acestor legende la o protoistorie a geților (în afară de nume, dacă acceptăm că fraza lui Iordanes despre numele de împrumut urcă, într-o formă sau alta, pînă la textul lui Dion) era delocalizarea unei povești istorisite de majoritatea covârșitoare a mitografilor în legătură cu spațiul tradițional grec – Arcadia, Argolida, Troada¹. Textul lui Iordanes nu pare ezitant în această privință, de vreme ce scrie că *acest Telephus – fiul lui Hercule, născut din Auge, sora lui Priam, pe care acesta o luase de nevastă – era de statură uriașă, dar încă mai înspăimîntător prin forță, și egala prin propriile înzestrări geniul lui Hercules, cu care semăna și la înfățișare. Strămoșii numeau regatul acestuia Moesia, acea provincie care are la răsărit gurile fluviului Danubius, la sud Macedonia, la apus Istria și la nord Dunărea*².

Cu sau fără un precedent datorat lui Sofocle, anexarea lui Telephos la istoria ținuturilor moesice, adică getice, este atribuită în mod clar lui Dion de către Cassiodor-Iordanes. Cheia acestei surprinzătoare translații este, de bună seamă, propoziția *strămoșii numeau regatul acestuia Moesia*. Fidel cititor al lui Poseidonios, Dion aplică sistematic principiul identității între Mysia și Moesia și teza conform căreia în epopee Mysia este situată în Tracia balcanică, argumentată din abundență de Poseidonios, așa cum ne informează Strabon³. Însă e greu să presupunem că Poseidonios l-ar fi considerat și el pe Telephos regele moesilor din Balcani, cîta vreme și la Strabon, și la Diodor, geografia mitului este cea tradițională,

1. *Od.* 11.520; [Apollod.] 2.7.4, 2.7.8, 3.9.1; DH 1.28.1; Ouid. *Met.* 13.171; Strab. 13.1.68-69; Diod. 4.33.11-12; Hygin. *Fab.* 99.101.

2. Iord. *Get.* 59.

3. Strab. 13.1.69; vezi și *supra*, p. 31.

microasiatică¹. La limită, am putea eventual presupune totuși că insistența lui Strabon cu privire la localizarea microasiatică a aventurilor lui Telephos ar putea reprezenta nu atât un ecou al polemicii lui Euripide cu Sofocle, la care făceam aluzie în capitolul despre Charnabon², cât propria sa polemică cu o localizare propusă eventual de Poseidonios. Totuși, Diodor păstrează și el geografia tradițional microasiatică a poveștii, adăugînd însă o altă observație despre numele eroului, *Telephos*, pe care îl derivă de la *elaphos*, numele comun al căprioarei care l-ar fi alăptat pe pruncul abandonat³, ceea ce ar putea avea o legătură – îndepărtată, ce-i drept – cu observațiile onomastice ale lui Iordanes pe care le aminteam mai sus.

Fapt este că Dion, care în *Discursul olimpic* citează explicit echivalența *mysiensi-moesi-geți*⁴, de certă proveniență poseidoniană, îl proclamă pe Telephos rege al geților. Textul lui Iordanes atestă cu certitudine faptul că Dion reconstitua o istorie a geților cel puțin din vremea războiului troian și o primă dinastie de regi ai geților coborîtori din Heracles, conferind astfel acestei istorii relativ obscure cel mai prestigios calificativ, acela de parte integrantă a ilustrei istorii a Eladei. Să ne amintim că atât Dionysos din Halicarnas, cât și Vergilius sau Titus Livius adoptaseră aceeași strategie pentru a înnobila originile Romei. Pe ce surse anterioare se va fi întemeiat Dion și în ce măsură acest episod, la hotarul dintre legendă și istoria reală, va fi fost precedat și/sau urmat de alte episoade similare în *Getice* e la fel de greu de precizat.

Oricum, pentru epoca istorică propriu-zisă, Iordanes citează în continuarea pasajului despre Telephos două alte întâmplări – povestea reginei Tomyris, fondatoarea cetății Tomis, și pe cea a asediului cetății Odessos de către Filip al II-lea. Pentru anecdota despre regina T(h)omyris, al cărei nume și conflict cu Cyrus sînt amintite și de rezumatul lui Iustinus⁵, și de Valerius Maximus⁶, Cassiodor-Iordanes se întoarce la Trogus, pe care îl citează explicit⁷. Am putea totuși presupune, avînd în vedere celebritatea acestei regine care îl biruise pe marele Cyrus, regele perșilor, că și Dion, poate iarăși pe urmele lui Poseidonios, amintea de tradiția menționată încă de Herodot, dar reluată și de Strabon, și de Diodor, despre iscușința și bravura celebrei regine.

Cum spuneam, Cassiodor, urmat de Iordanes, îl citează pentru acest episod pe Trogus Pompeius, dar e clar că reformulează *Istoriile* acestuia sau le combină cu

1. Diod. 4.33.11-12.

2. *Vezi supra*, p. 31.

3. Diod. 4.33.12.

4. Dion. *Or.* 11.16.

5. Iust. 1.8.1-3.

6. Val. 9.10, ext. 1.

7. Iord. *Get.* 61-62 = Trogus, *fr.* 157 Seel, cu comentarii; vezi și Forni, *Valore storico e fonti di Pompeo Trogo, op. cit.*, pp. 132-134.

cele ale unui alt autor, de vreme ce scrie că numele provinciei Sciția Mică provine de la strămutarea reginei venite din Sciția Mare în Dobrogea : numele de Sciția Mică pentru Dobrogea apare doar în mod excepțional înainte de constituirea provinciei cu acest nume în cadrul reformei lui Diocletian și anume, dintre textele ajunse pînă la noi, doar în *Geografia* lui Strabon. În schimb, el insistă destul de mult asupra denumirii, pe care o include în demonstrația sa cu privire la amestecul de populații din zona Dunării de Jos și în mod particular în legătură cu pătrunderea sciților la gurile Dunării într-o vreme relativ apropiată de cea în care trăia el însuși.

Cum am mai spus, *Geografia* lui Strabon nu circulă mai deloc pînă tîrziu, în epoca bizantină, așa că, dacă e să presupunem că tema pătrunderii scitice în Pontul Sîng și a întrepătrunderii dintre sciți și geți, prezentă în *Geticele* lui Iordanes sub înfățișarea teoriei celor trei sedii ale goților, se regăsea și la Dion, nu putem avansa și ipoteza că Dion ar relua informații provenind din opera lui Strabon, care îi este complet necunoscut, și trebuie să ne referim la o sursă comună pentru Strabon și pentru Dion – adică, după toate probabilitățile, din nou la Poseidonios. Acesta era, cum am încercat să demonstrez într-un capitol anterior, susținătorul unei ipotetice *koine* culturale istro-pontice, în cadrul căreia putea foarte bine să atribuie unei regine scite fondarea cetății Tomis, pe coasta de vest a Pontului Euxin.

Herodot este cel dintîi autor antic (dar departe de a fi și ultimul) care povestește despre victoria reginei Thomyris a massagetilor – un neam înrudit și vecin cu sciții și cu sacii, dar deosebit de aceștia – asupra perșilor conduși de Cyrus. Întregul context antro-po-istoric în care este evocată această uimitoare victorie e deosebit de dramatic și evocă moravuri singulare ale acestui neam, astfel încît putea lesne reține atenția posterității. Majoritatea autorilor posteriori lui Herodot, inclusiv Strabon, simplifică lucrurile și fac din Thomyris regina sciților. Philostratos însă își amintește probabil de această dublă atribuire și scrie că Thomyris era *o femeie care domnea peste sciți și massageți*¹. Evident, nu este exclus ca eruditul autor al *Eroicelor* să se refere direct la Herodot, dar am putea bănuși și o sursă mai apropiată în timp de secolul al III-lea d.Hr., care să-i fi asociat, pe temeiul unei false omonimii, pe geți cu massageții și să fi pus povestea reginei Thomyris într-o legătură mai directă cu geții, confundați cu massageții și în romanul lui Antonios Diogenes². Dion, ale cărui *Getice* sînt elogiuate de Philostratos și care cunoștea *Istoriile* lui Herodot, ar putea fi bănuși că a pus în legătură cele două sedii, nord-pontic și moesic, atribuite apoi de Cassiodor și Iordanes neamului gotic.

Nu e mai puțin adevărat că acestea sînt mai degrabă impresii și speculații savante și că Trogus rămîne sursa de bază pentru secțiunea nord-pontică a istoriei

1. Philostr. *Heroic.* 6.5.

2. Phot. ; vezi *infra*, pp. 370-376.

începuturilor geților-goți. Tot de la Trogus derivă și capitolele despre campania scitică a lui Dareios, precum și cele despre două războaie medice, remaniate astfel încât să pară victorii ale sciților-geți contra parților¹, ei înșiși de neam scitic și pentru Trogus, și pentru Iordanes². Nu știm ce spațiu ocupa în *Geticele* lui Dion lungul răstimp dintre războiul troian și epoca de ridicare a Macedoniei sub Filip al II-lea. Abia acum revine Cassiodor-Iordanes la textul lui Dion, citându-l explicit în legătură cu asediul cetății Odessos.

Capitolul despre Filip începe cu informația că acesta s-ar fi căsătorit cu *Medopa*, fiica regelui *Gudila* al geților³. La Iordanes, episodul are toate șansele să provină din *Geticele* lui Dion, chiar dacă acesta din urmă nu este citat direct. Numele compus *Medopa* nu mai apare în nici un alt text în afara celui al lui Iordanes, iar Athenaios îl citează pe Satyros, în lunga listă a soțiilor lui Filip, pentru căsătoria cu prințesa getă *Meda*, fiica regelui *Cothelos*. Reputația lui Satyros este dintre cele mai solide și este de presupus că era bine familiarizat cu istoria geților, ca și Demetrios, originar tot din Callatis. Satyros transmite probabil nu numai faptul exact în sine, cel al căsătoriei dinastice a lui Filip – oricum poligam – cu o prințesă getă, ci și numele Medei, ca și pe cel al părintelui acesteia (care nu mai apar nici ele în alte izvoare). Numele derivat *Medopa* urmează o modalitate de compunere grecească și de aceea sugerează o sursă greacă intermediară între informația lui Satyros și textul latin al lui Iordanes, care nu e familiarizat cu numele proprii grecești. Ipoteza care îmi pare a fi cea mai verosimilă este aceea că și Athenaios, și Dion pornesc de la textul lui Poseidonios, care îl cita pe Satyros pentru căsătoria Medei. Dar, în vreme ce Athenaios transmite informația referitoare la numele regelui get și al fiicei sale conform cu izvorul utilizat, Dion contaminează în acest punct textul, modificând în parte numele prințesei gete. La rîndu-i, Iordanes – mai degrabă decît Cassiodor – transformă radical numele regelui get pentru a-i conferi o identitate gotică, așa încît, în loc de *Cothelos*, acesta devine, pe baza unei vagi omofonii, *Gudila*.

Cu privire la anecdota despre asediul lui Filip al II-lea împotriva cetății „Odessos”, preîntîmpinat de ambasada preoților citharezi, pentru care Dion este direct citat de Iordanes, am argumentat cu destulă insistență într-un capitol anterior de ce consider că ar putea proveni în *Geticele* lui Dion de la Poseidonios, el însuși reluînd probabil informația transmisă de *Istoriile filipice* ale lui Teopomp⁴.

Pasajul despre *egregius Gothorum ductor Sitalcus* vădește o remarcabilă confuzie cronologică, a cărei origine se află probabil într-un text identic sau asemănător cu cel al lui Diodor, care notează că Sitalkes, aliatul Atenei din primii

1. Iord. *Get.* 63-64.

2. Iord. *Get.* 48, cf. Iust. 41.1.1-2.

3. Iord. *Get.* 65.

4. Vezi *supra*, p. 228.

ani ai războiului peloponesiac, era *dușman al regelui Perdiccas al macedonenilor și voia să-l înlocuiască la tron cu Amyntas al lui Filip*¹. La Diodor e vorba de personaje ale istoriei macedonene de la sfârșitul secolului al V-lea, dar, pentru un autor mai familiarizat cu istoriile lui Alexandru cel Mare și ale urmașilor lui, numele de Perdiccas nu poate fi decît cel al regentului de la Babilon, drept care îl transferă pe Sitalkes cu un secol mai târziu, scriind – cum reține Iordanes – că *Sitalcus s-a luptat cu Perdiccas, rege al Macedoniei, pe care Alexandru îl lăsase moștenitor legitim cînd a băut la Babilon otrava prin uneltirile unui slujitor de-al lui*².

Cum am văzut mai sus, textul lui Diodor despre Sitalkes conține o sugestie polemică la adresa lui Tucidide. Vorbind despre Teres, tatăl lui Sitalkes, Tucidide relua exact termenii folosiți de Herodot pentru a evalua numărul tracilor și riscurile unei eventuale uniri a acestora, pe care istoricul din Halicarnas o considera imposibilă și împotriva firii. Herodot scria că tracii, deși numeroși, nu sînt capabili de unitate ; Tucidide atribuie sciților, nu tracilor, calitatea de a fi cei mai numeroși, scriind că *nu se află nici în Europa, nici în Asia vreun neam care li s-ar putea împotrivi dacă sciții ar avea o voință comună. Dar ei nu pot egala alte popoare în ce privește buna chibzuială, euboulia, și solidaritatea, xunesis*³. Or, Diodor îi atribuie lui Sitalkes o remarcabilă *vitejie și capacitate de solidarizare, andreia kai sunesis*. În opinia mea, acest pasaj din *Biblioteca istorică* trădează, cum scriam și mai sus, utilizarea de către Diodor a unei surse familiarizate cu textul lui Tucidide sau cu un text intermediar, dar care răstoarnă în favoarea tracilor lui Sitalkes termenii polemicii referitoare la număr și unitate, enunțați inițial de Herodot în defavoarea tracilor și reluați de Tucidide în defavoarea sciților. Supoziția pe care am formulat-o într-un capitol anterior era că textul lui Diodor despre Sitalkes provine de la Poseidonios.

Cum am mai spus, textul lui Diodor datează corect domnia lui Sitalkes în anii războiului peloponesiac, dovedind că falsă cronologie din *Geticele* lui Iordanes nu provine de la Poseidonios. Poate Cassiodor, rezumîndu-l în grabă pe Dion, sau chiar Dion, citind superficial textul lui Poseidonios, a întîlnit în episodul despre Sitalkes de la începutul războiului peloponesiac cîteva nume macedonene familiare din cercul lui Alexandru – Filip, Amyntas, Perdiccas. Știind că un anume Perdiccas devenise celebru ca moștenitor legitim al lui Alexandru cel Mare, Cassiodor – sau chiar Dion – îi putea atribui lui Sitalkes, imediat după 323, o victorie (în realitate imposibilă cronologic) împotriva regentului macedonean Perdiccas, de fapt reprezentat la Pella de Antipater și niciodată revenit în Macedonia după moartea lui Alexandru. Oricum, un cititor cultivat, dar neatent – fie Dion,

1. Diod. 12.50.3.

2. Iord. *Get.* 66.

3. Th. 2.97.6 ; vezi *supra*, pp. 218-219.

fie Cassiodor –, provoacă eroarea cronologică pe care am semnalat-o „corectînd” textul de bază și presupunînd că Perdiccas cu care se luptase regele trac Sitalkes ar fi fost același cu Perdiccas care primea de la Alexandru muribund inelul emblematic al puterii. Spre deosebire de cazul războiului cu Xerxes, care era un *topos* familiar oricărui retor cît de cît educat și care, prin urmare, nu poate proveni nici măcar de la Cassiodor și cu atît mai puțin de la Dion, deplasarea acțiunilor lui Sitalkes în contextul celebru al morții neașteptate a lui Alexandru ar putea fi atribuită oricărui dintre cei doi autori.

Ceea ce mi se pare însă mai interesant, pornind de aici, este posibilitatea de a presupune că Dion atribuia geților informațiile culese din surse anterioare cu privire la regii odrisi. Într-adevăr, dacă Sitalkes este calificat de Iordanes – într-un pasaj în care îl citează explicit pe Dion – drept *egregius dux Gothorum*, e foarte probabil că informațiile destul de abundente despre Teres, Sitalkes și Seuthes, dinastia odrisi menționați de surse clasice de mare prestigiu, cum sînt Herodot, Tucidide sau Xenofon, fuseseră anexate de Dion – pînă la un punct poate chiar pe urmele lui Poseidonios – istoriilor getice. La Arrian, Seuthes apare în locul lui Dromichaites ca învingător al lui Lisimah¹, ceea ce ar putea reprezenta un indiciu cu privire la modul în care va fi apărut misteriosul Zeuta pe lista marilor preoți de la Zalmoxis la Deceneu. Ipoteza lui Detschew cu privire la acest nume, care este, ca atare, un *hapax* transmis doar de către Iordanes, este că *Zeuta* reprezintă o coruptelă iordaniană pentru *Seuthes* – o identificare cu atît mai ispititoare cu cît în tradiția despre Abaris numele tatălui acestuia era tot Seuthes².

Iordanes nu-l citează explicit pe Dion cu referire la succesiunea de mari preoți Zalmoxis-Zeuta-Deceneu³, dar e destul de sigur că această temă a dinastiilor sacerdotale, pe care o regăsim și în textul lui Strabon, provine la Iordanes tot din *Geticele* retorului din Prusa, ca și cea mai mare parte a referirilor la marii preoți ai geților: calitatea de *pilophori*, pentru care Dion este citat explicit, „reforma religioasă” a lui Deceneu, precum și informația că Deceneu i-ar fi urmat lui Burebista ca mare preot și rege după asasinarea sa⁴ și că lui Deceneu i-ar fi succedat Comosicus, *pontif, rege și judecător suprem*⁵, reprezintă elemente ale aceleiași teme și au toate șansele să provină din aceeași sursă.

De bună seamă, intervențiile succesive ale lui Cassiodor – care traduce liber în latinește textul *Geticelor* lui Dion și citează, în afară de propriul său elogiu din *Variae*, pe care i-l atribuie aici lui Deceneu, și din Vergilius, Orosius și Ablabius –,

1. Arr. *Meta Alex.* 10.

2. Detschew, *Die Thrakische Sprachreste*, op. cit., s.v. *Zeuta*.

3. Iord. *Get.* 39.

4. Iord. *Get.* 72.

5. Iord. *Get.* 73.

precum și intervențiile lui Iordanes însuși, care amintește tradițiile orale ale goșilor *capillati* și faimoasele *belagines*, normele cutumiare gotice cu care doar el putea fi familiarizat, transformă textul într-un fel de palimpsest. Nucleul original, aparținând Chrysostomului, poate fi însă desprins din această succesiune de intervenții posterioare, așa cum propunea deja von Arnim, pentru a recompune măcar nucleul esențial al știrilor transmise de opera lui Dion.

Dintre cele trei personaje sacerdotale, Zalmoxis, Zeuta și Deceneu, acesta din urmă este singurul care apare și în capitolul sintetic al *Geticelor* care servește drept introducere la cea de-a doua etapă din istoria goșilor/geșilor, cea carpato-dunăreană sau moesică, și ceva mai târziu, când istoria acestei etape este relatată într-o ordine oarecum cronologică¹. Dincolo chiar de citatele explicite care îl numesc pe Dion, în opera Chrysostomului păstrată pînă la noi există elemente suficiente care să indice faptul că interesul față de civilizațiile de la hotarele oikumenei arătat de acest retor și filozof, profund marcat de doctrinele stoice (în parte și cinice) care circulă în lumea greco-romană a secolelor I și al II-lea d.Hr. cu mare intensitate, se focaliza cu precădere asupra personajelor inițiatice de tipul lui Zalmoxis. Tema regalității benefice, atît de importantă în cele patru discursuri *Peri Basileias*, se configurează în întreaga operă dioniană pornind de la contrastul tradițional dintre regele bun și tiranul cel rău. Spre deosebire de acesta din urmă, care este o ipostază înveșmîntată în purpură a demagogului, regele moderează calitatea sa de *autokrator* prin bunăvoința și capacitatea de a asculta sfaturile celor înțelepți : un rege, spune el în discursul adresat notabilităților din Prusa, *trebuie să-și afle între oamenii instruiți consilieri pentru cele mai înalte chestiuni și, în vreme ce el poruncește altora, primește și el porunci din partea acestor (consilieri) în privința a ceea ce trebuie să facă sau să evite*. Dion citează apoi numeroase exemple, de la Agamemnon și Nestor, Filip al Macedoniei și Pelopidas, Alexandru cel Mare, ucenic al lui Aristotel, pînă la lunga listă de *consilieri ai cetăților și neamurilor* – Solon, Aristeides, Pericle, Epaminondas, Numa –, cărora le adaugă pe pitagoreici pentru Grecia, pe magi pentru Persia, pe sacerdoții egipteni, pe brahmanii hinduși și pe druzii celți². Această înșiruire amintește îndeaproape de cele două pasaje înrudite ca formă, dar care se contrazic sub aspectul sensului, din *Geografia* lui Strabon și, respectiv, din *prooimion*-ul operei lui Diogenes Laertios. După ce amintește de Minos și Licurg, legiuitori și profeți, Strabon scrie : *Și profeții erau onorați, fiind considerați vrednici să exercite chiar și puterea regală, ca unii care dau sfaturi și îndemnuri de îndreptare nu numai cît sînt în viață, ci și după moarte. Așa e cazul lui Amphiaraios și al lui Trophonios, ca și al lui Orfeu, Mousaios, la geși Zalmoxis, un pitagoreu, iar în vremea noastră Dekaineos, cel care îi prorocește lui Burebista, la bosporani Achaikaros,*

1. Iord. *Get.* 39, 71-72.

2. Dion. *Or.* 49.3-8.

la indienii gymnosofiștii, la perși magii și cei ce invocă morții pentru a ghici...¹, iar Diogenes Laertios îi contestă pe cei ce pretind că activitatea filozofică își are originea la barbari, și mai precis magii la perși, chaldeenii la babilonieni sau asirieni, ca și gymnosofiștii la indienii, iar la celți și la germani cei numiți druizi și divinii venerabili, **Semnotheoi**, cum spune Aristotel în *Tratatul de Magie*² și *Sotion în cartea 23 a Succesiunilor*³ și tot așa, că *Ochos era fenician, Zalmoxis – trac și Atlas – libian*⁴. Similitudinea formală a celor trei texte datorate lui Strabon, Dion și Diogenes Laertios indică o origine comună, pe care am identificat-o, pe urmele lui Gigon și ale altor exegeți, în opera lui Poseidonios⁵. Dar ceea ce îmi pare încă și mai semnificativ în contextul discuției de față este faptul că, pentru Dion, personajul sacerdotului-consilier regal este o figură centrală a concepției sale de ansamblu asupra monarhului ideal⁶. Din acest unghi, interesul pe care Dion îl manifestă pentru sacerdoții legislatori și sfetnici ai regilor geți nu este un accident de lectură, ci o componentă integrantă a propriei sale viziuni, justificând aprecierea superlativă citată de Iordanes despre geții *superiori tuturor neamurilor barbare și aproape egali ai grecilor*.

E imposibil să-i atribuim lui Dion, familiarizat cu toată literatura pitagoreică și stoică din vremea sa, inversarea cronologică din textul *Geticelor* lui Iordanes : numai un autor complet ignorant în privința numeroșilor *topoi* referitori la Zalmoxis și la riturile de nemurire practicate de geți – adică Iordanes – putea să-l considere pe Zalmoxis mai recent decât Deceneu, despre care Dion scrie că a fost contemporan cu Sulla⁷. Aceleași rațiuni l-ar fi împiedicat probabil și pe Cassiodor să răstoarne cronologia relativă a celor trei mari preoți așa cum o face textul *Geticelor* lui Iordanes. În schimb, Cassiodor este cu certitudine responsabil de înzestrarea lui Deceneu cu un program formativ aproape identic cu cel preconizat de el însuși în *Variae* pentru elita romano-gotică din jurul lui Theodoric⁸. Dar nu am nici o îndoială că, în esența lor, capitolele referitoare la regii-sacerdoți ai geților provin din *Geticele* lui Dion, pe care textul lui Iordanes îl și citează explicit în acest context⁹, cum sînt convinsă și de faptul că importanța relativ mai

1. Strab. 16.2.39 ; Th. Hopfner, *Mittel- und Neugriechische Lekano-, Lychno-, Katoptro- und Onychomantein*, în *Studies presented to F. Ll. Griffith*, Egypt Exploration Society, 1932, pp. 218-232.

2. Arist. fr. 35, Rose.

3. Sotion F 35, Wehrli.

4. DL 1.1.

5. Vezi *supra*, pp. 243-244.

6. Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit. ; Jouan, „Nestor et Dion...”, cit.

7. Iord. *Get.* 67.

8. Iord. *Get.* 69-70, cf. Cassiod. *Var.* 9.24-25 ; Luiselli, „Cassiodoro...”, cit., pp. 232-240 ; Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit., pp. 44-46.

9. Iord. *Get.* 40.

mare acordată lui Deceneu în acest triptic de sacerdoți, consilieri regali și legiuitori se datorează nu numai informației de pornire a lui Poseidonios, ci și lui Dion și preocupării sale constante față de sfetnicii regilor și rolul lor – proiecție în istoria civilizațiilor a propriilor sale aspirații de consilier al împăratului¹.

Despre Zalmoxis, textul *Geticelor* ne spune că *mulți scriitori de anale atestă că era erudit într-o admirabilă filozofie*². Termenii din familia cuvântului *eruditio* revin cu insistență în acest pasaj, sugerînd un original grec care atribuia acestor fondatori ai civilizației getice calitatea de *sophoi*, poate chiar de *sophistai*, și o vocație didactică pe care rolul de profesori de filozofie jucat de acești *sapientes* ai geților îl atestă. Or, în vremea lui Dion, elitele intelectuale ale Imperiului se defineau printr-o ierarhie dominată de profesori, *rhetoires*, și sofîști, în raport cu care filozofii reprezentau o categorie mai puțin privilegiată, uneori chiar persecutată de autoritatea imperială³. Dion se distingea de contemporani prin aceea că, deși era un cunoscut retor, avea o aplecare deosebită față de filozofie – se povestea că, fugăr, luase cu sine două opere ale predecesorilor : dialogul *Phaidon* al lui Platon și un discurs al lui Demostene –, de unde și tradiția bizantină despre „conversia” lui Dion de la sofistică la filozofie⁴. Chiar și în forma sa actuală, destul de trunchiată, pasajul despre regele-filozof Zalmoxis și succesorii săi atestă așadar la origine textul lui Dion, pe care de altfel îl citează explicit pentru fraza concludivă : *De aceea goții au fost întotdeauna superiori aproape tuturor barbarilor și aproape egali (consimiles) cu grecii, cum declară Dio – ut refert Dio*⁵.

Poseidonios, urmat de Strabon, reconstituia ceea ce am numit „viețile paralele” ale lui Zalmoxis și Deceneu pe tiparul pitagoreic al filozofului itinerant, considerîndu-i pe ambii drept auxiliari ai puterii regale. Dion amintește de *admirabila erudiție filozofică* a lui Zalmoxis, iar în ce-l privește pe Deceneu, despre care principala lui sursă, Poseidonios, era categorică în a-l considera un auxiliar al lui Burebista, Dion inversează probabil perspectiva, făcînd din Deceneu personajul principal : Burebista apare doar incidental în text, ca determinare cronologică – în vremea domniei lui, *regnante Buruista*, Deceneu vine în „Goția” – sau ca auxiliar al acțiunii reformatoare a acestui *consiliarius Dicineus*, adevăratul autor al marilor reforme sociale și religioase responsabile de expansiunea și de excelența geților. Cassiodor amplifică la rîndu-i rolul acestui personaj, atribuindu-i merite savante pe care, în textul epistolei atribuite lui Athanaric în *Variae*, și le revendică pentru sine însuși. Într-adevăr, culegerea de scrisori publicate sub titlul citat mai sus, *Variae*, cuprinde o pretinsă scrisoare care i-ar fi fost adresată lui Cassiodor,

1. Petre, „A propos des sources de Jordanès”, cit.

2. Iord. *Get.* 39.

3. Bowersock, *Greek Sophists...*, op. cit.

4. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, op. cit., pp. 10-13.

5. Iord. *Get.* 40.

după moartea lui Theodoric, de către succesorul acestuia și care descria pe larg admirația și afecțiunea defunctului rege față de eruditul său consilier Cassiodor, pretinzând că, de câte ori avea o clipă de răgaz, Theodoric afla din poveștile consilierului său spusele înțelepților, *îl interoga cu cea mai mare atenție despre drumul astrilor, despre conturul mărilor, despre miracolele izvoarelor și, examinând cu toată râvna tainele naturii, părea un fel de filozof înveșmîntat în purpură*¹.

Așa cum propuneam mai sus, tot de la Dion ar putea proveni și o parte din amănunțele pe care Lucian le menționează în dialogul *Scitul sau proxenul* cu privire la categoriile sociale la geți². Oricum, pasajul despre „reformele lui Deceneu” insistă cu detalii asupra categoriei nobile a *pilophorilor*, trimițând la opera lui Dion pentru ansamblul știrilor referitoare la această aristocrație a *purtătorilor de cușmă*.

Dion sfârșește prin a-i atribui prerogative regale lui Deceneu însuși, fără să precizeze în ce mod anume le va fi dobîndit acesta. Ipoteza istoricilor moderni este că, la asasinarea lui Burebista, Deceneu ar fi fost desemnat ca succesori, așa cum sugerează – dar nu exprimă clar – textul lui Iordanes. Succesorul lui Deceneu ar fi fost un alt mare preot, Comosicus, *aproape la fel de venerat* ca și Deceneu și exercitînd concomitent funcțiile de mare preot, rege și instanță supremă de judecată. E posibil ca textul lui Dion să fi fost mai explicit în acest punct sau să fi alunecat, ca și textul lui Iordanes, asupra circumstanțelor în care Deceneu ar fi devenit, din *consiliarius* al regelui, rege el însuși. În fond, nici pentru Dion, care aspira la calitatea de consilier al lui *Optimus Princeps*, nici pentru Cassiodor,

-
1. Cassiod. *Var.* 9.25.5 : *Theodoricus rex... cum esset publica cura uacuatus, sententia prudentium a tuis fabulis exigebat... stellarum cursus, maris sinus, fontium miracula rimator acutissimus inquirebat, rerum naturae diligentius perscrutatis quidam purpuratus uideretur esse philosophus. Cf. Iord. Get. 70-71 : Qualis erat, rogo, uoluptas ut uiri fortissimi, quando ab armis quantolum uacassent, doctrinis philosophicis inbuebantur ? Videris unum caeli positionem, alium herbarum fructicumque explorare naturas, istum lunae commoda incommodaque, illum solis labores adtendere et quomodo rotatu caeli raptos retro duci ad partem occidua, qui ad orientalem plagam ire festinant, ratione accepta quiescere. Haec et alia Dicineus Gothis sua peritia tradens, mirabilis apud eos enituit, ut non solo mediocribus, immo et regibus imperaret. (Vezi, rogu-te, ce plăcere, ca niște bărbați prea viteji, de îndată ce aveau un răgaz cât de mic între bătălii, să se îmbibe de doctrine filozofice ? Îl puteai vedea pe unul cercetînd poziția astrilor, pe altul studiînd natura ierburilor și fructelor, pe acesta creșterea și descreșterea lunii, pe celălalt observînd cursul soarelui și în ce chip, prin rotirea cerurilor, stelele care se grăbesc să ajungă la răsărit sînt duse înapoi către apus, unde se liniștesc, supuse legilor [cerești]. Transmițînd toate astea și multe altele de el știute goșilor, Dicineus le-a stîrnit acestora o asemenea admirație, încît porunceau nu doar celor de rînd, ci chiar regilor.)*
 2. Luk. *Scyth.* 1.1-16 ; vezi *supra*, pp. 226-227, și *infra*, p. 366.

consiliarius al lui Theodoric, nu era prea oportun să insiste asupra faptului că un erudit auxiliar al regelui beneficiase de pe urma asasinării acestuia.

Recapitulînd, ipoteza maximalistă de la care am pornit ar recupera pentru *Geticele* lui Dion următoarele capitole din textul lui Iordanes (pasajele în italice sînt cele unde Dion este citat explicit).

- 10 – despre organizarea socială a caledonienilor ;
- 34 – despre localizarea Daciei intracarpatică ;
- 38 – despre al doilea sediu al goșilor în Dacia, Moesia și Tracia ;
- 39 – despre Zalmoxis, Deceneu și Zeutas, și despre *excelența geșilor* ;
- 40 – despre *tarabosteseis-pilleati* ;
- 41 – despre cultul lui Marte la geși, prelucrat de Cassiodor cu intercalarea citatului din Vergilius ;
- 51-57 – elemente disparate despre amazoane ;
- 58 – despre *Telephos ca rege al geșilor* ;
- 62 – despre strămutarea reginei Thomyris a massageșilor și scișilor la Tomis ;
- 65 – despre *căsătoria și asediul lui Filip al II-lea la Odessos și preoșii-citharezi* ;
- 66 – despre Sitalkes ;
- 67 – despre Burebista și Deceneu, cu o scurtă intervenție a lui Cassiodor ;
- 68 – despre Deceneu, după care Cassiodor a intercalat cap. 69-70, lungul pasaj copiat din *Variae*, cu inserția lui Iordanes despre *belagines* ;
- 71 – despre *pilleati* ;
- 72 – despre *capillati*, masiv rescris de Iordanes ;
- 73 – despre Comosicus și Corillo ;
- 76-78 – despre războiul cu Domitian.

Textul lui Iordanes despre Comosicus sugerează o linie succesorală continuă Burebista-Deceneu-Comosicus. În schimb, relatarea despre domnia de 40 de ani a lui *Corillus* este însoțită de precizarea energică a faptului că Dacia asupra căreia el a domnit este *vechea Dacie, cea care se vede pe celălalt mal al Dunării din Moesia, încununată de munți*¹. De aceea, probabil că *Geticele* lui Dion marcau în acest punct o translație a centrului de putere din aria moesică în cea intracarpatică, ceea ce ar justifica și pasajul despre cursul Dunării din capitolul imediat următor, regele Corillus fiind, cum ne lasă să bănuim structura rezumatului lui Iordanes, cel dintîi rege al Daciei în sens strict.

Am insistat îndeajuns într-un capitol anterior asupra valorii istorice a informațiilor cuprinse în capitolul 73 al *Geticelor* lui Iordanes, așa încît nu reiau aici problema succesiunii regilor între Burebista și Decebal². După îndelungata domnie a lui Corillus, primul rege al Daciei intracarpatică, și după un lung interval, tot

1. Iord. *Get.* 74.

2. Vezi *supra*, pp. 261-264.

de aici pornesc expedițiile de jaf care provoacă reacția lui Domitian și dramaticele evenimente relatate în ultima secțiune care ar putea proveni în textul lui Iordanes de la Dion. Între narațiunea despre Corillus și cea despre războiul lui Domitian cu dacii lui *Dorpaneus*, textul lui Iordanes intercalează un nou excurs cu caracter geografic, despre trecătorile Carpaților, munții din preajma *Gothiei pe care strămoșii noștri o numeau Dacia și care se cheamă acum Gepidia* și despre *Dunăre, cursul de apă care le întrece pe toate celelalte în afară de Nil*, încheind această digresiune cu fraza *să ne întoarcem, cu ajutorul lui Dumnezeu, la cele de la care ne-am îndepărtat*. Această formulă sugerează că Iordanes – sau mai degrabă Cassiodor – părăsise textul lui Dion pentru a da detalii geografice și etnografice, revenind apoi la *Getice* o dată cu fraza *Longum namque post intervallum* etc., ceea ce implică paternitatea originală a lui Dion și pentru cele trei paragrafe consacrate războiului din 85-86 d.Hr.

Problema filiației surselor pentru războaiele dacice ale lui Domitian e departe de a fi dintre cele mai simple. În afară de Iordanes, singurul autor care menționează pentru aceste evenimente același nume de rege al dacilor ca și *Geticele*, anume *Durpaneus*, este Tacit, într-un pasaj din partea pierdută a *Istoriilor* citat de Orosius : *Cît de mari au fost luptele lui Durpaneus, regele dacilor, cu generalul Fuscus, și cît de mari dezastrele romanilor, le-aș enumera eu într-o lungă înșiruire dacă nu le-ar fi relatat Cornelius Tacitus cu atîta remarcabilă atenție, diligentissime*, scrie Orosius¹. Comentînd acest citat², Ronald Syme presupune că, între fraza despre Fuscus și concluzia perfect taciteeană a pasajului – *Domitianus tamen prauissima elatus iactantia sub nomine superatorum hostium de extinctis legionibus triumphauit, însuflețit de cea mai ticăloasă laudăroșenie, sub cuvînt că i-ar fi biruit pe dușmani, Domitian sărbătorea triumful asupra legiunilor nimicite*³ –, Orosius ar fi putut găsi, într-adevăr, la Tacit și alte amănunte cu privire la războiul dacic : un alt pasaj din *Istoriile* îl pomenește pe C. Fonteius Agrippa⁴, guvernatorul abia numit al Moesiei și căzut în 70 în bătălia cu dacii și sarmații⁵, care apare la Iordanes ca predecesor al lui Oppius Sabinus. Această precedentă e corectă doar într-un sens foarte general, dar nu în sensul unei succesiuni imediate, de vreme ce Oppius Sabinus, *suffectus* în 84, devine guvernator al Moesiei la

1. Iord. *Get.* 76-78, cf. Orosius 7.10.4 = Tac. *Hist.* 1.2.1.

2. Syme, *Tacitus I, op. cit.*, p. 215 n. 5 ; *idem, Problems about Janus, op. cit.*, p. 1197.

3. Cf. și DC 67.9.6, exprimînd aceeași temă, dar în alți termeni decît cei împrumutați de Orosius de la Tacit : *Cam acestea erau triumfurile, sau, mai degrabă, cum le spunea poporul, funeraliile celebrate de Domitian la Roma în memoria celor căzuți în Dacia.*

4. Tac. *Hist.* 3.46.2-3.

5. Ioseph. *BJ* 7.90-91 e singurul autor care menționează moartea lui Fonteius Agrippa în luptă cu sarmații ; vezi Syme, „The March of Mucianus”, *cit.*, pp. 1006-1009 și *passim*.

14 ani după Agrippa, fiind și el ucis de daci aproape imediat, în 85 d.Hr. De aceea, probabil că textul rezumat de Iordanes stabilea o altă legătură între cei doi *legati* imperiali, spunînd nu că Sabinus i-a succedat lui Agrippa la conducerea Moesiei, ci, de fapt, că Oppius Sabinus fusese și el ucis de daci la scurtă vreme după ce devenise guvernator al Moesiei, ca și Fonteius Agrippa înainte a lui¹.

Pentru menționarea dezastrului lui Fuscus la Tacit avem mărturia citatului lui Orosius, așa că și relatarea sfîrșitului violent al lui Oppius Sabinus, decapitat de daci, putea să fie menționată în *Istoriei*. Oricum, la acest sfîrșit face aluzie Suetonius, care scrie în *Biografia lui Domitian* că acesta a întreprins două expediții contra dacilor, *prima după ce a fost înfrînt consularul Oppius Sabinus, iar a doua după ce Cornelius Fuscus, prefectul cohortelor pretoriene, căruia îi încredințase comanda supremă în război, a fost biruit*², iar pe urmele biografului, Eutropius amintește și el de *consularius Appius (sic!) Sabinus și Cornelius Fuscus, prefectul pretoriului, uciși împreună cu marile lor armate de către daci*³.

Pe de altă parte, principala noastră sursă referitoare la războiul din 85-86, Dio Cassius, consemna, după toate probabilitățile, faptul că Decebal devenise rege al dacilor chiar în timpul războiului cu Domitian, de vreme ce *Excerpta Valesiana*, care rezumă *Istoriile* lui Dio Cassius, consemnează că *Douras, care domnise mai înainte, îi lăsase de bună voie domnia lui Decebal*, în vreme ce Orosius, citîndu-l pe Tacit, îl menționează doar pe Dorpaneus – ca și Iordanes, de altfel – pentru războiul lui Domitian.

Recapitulînd, amănuntele consemnate în textul lui Iordanes despre războiul lui Domitian se regăsesc în alte surse după cum urmează :

1. *lungul răstîmp dintre domnia lui Coryllus și epoca lui Domitian* : nici un alt izvor ;
2. *avariția împăratului și temerile dacilor* : la fel, mențiune unică ;
3. *regele dacilor Dorpaneus* : nume menționat și de Orosius, care îl citează pe Tacit ; dimpotrivă, la Dio Cassius, regele Douras începe războiul și Decebal îl încheie ;
4. *Fonteius Agrippa* : mențiune și la Tacit ;
5. *Oppius Sabinus* : amintit de Suetonius și Eutropius, dar fără episodul decapitării, care apare doar la Iordanes ;

1. Dacă am accepta această ipotetică restituire, am avea nu numai confirmarea știrii – pînă acum izolată – a lui Flavius Iosephus, *BJ* 7.90-91, cu privire la sfîrșitul lui Fonteius Agrippa, ci și o indicație cu privire la continuarea luptelor cu dacii (și nu doar cu sarmații) după intervenția lui Mucianus din 69, așa cum susține K. Wellesley, *Cornelius Tacitus. The Histories, Book III*, Sydney, 1967, p. 209 ; *contra*, Syme, „The March of Mucianus”, cit., pp. 106-107, care consideră că, după intervenția lui Mucianus, dacii fuseseră pacificați.

2. Suet. *Dom.* 6.1.

3. Eutrop. *Breu.* 7.23.4.

6. *Fuscus* : mențiuni relativ numeroase, dar divergente – la Tacit, citat de Orosius, fără altă precizare decât că a fost învins de Durpaneus, la Suetoniu și Eutropius, care adaugă precizarea exactă a calității de prefect al pretoriului, în vreme ce la Iordanes exprimarea e vagă.

Statistic, cele mai multe elemente comune cu textul lui Iordanes provin de la Tacit, ceea ce ar putea sugera fie că în acest pasaj Cassiodor l-a utilizat nu pe Dion, ci pe Orosius, fie – ceea ce e la fel de verosimil – că informațiile reținute de Tacit erau mai aproape de cele la care avusese acces Dion când își compunea *Geticele*.

Remarcabil este faptul că, pentru toate informațiile referitoare la războiul lui Domitian cu dacii putem stabili surse contemporane și în general bine informate, fie că e vorba de Suetonius, de Tacit sau de Dion Chrysostomul. Așa cum voi încerca să demonstrez ceva mai departe, Dio Cassius utiliza și el o sursă strict contemporană, anume *Geticele* lui Criton. De aici și dificultatea pe care o suscită faptul că numele regelui (regilor) dac(i) care s-a(u) confruntat cu armatele lui Diocletian este transmis diferit de aceste izvoare – D(i)urpaneus la Tacit, poate și la Dion, Douras și apoi Decebal la Dio Cassius. Mai mult, această confuzie de nume apare în legătură cu regele care era, fără nici o îndoială, cel mai faimos dintre daci, cel puțin o dată cu încheierea războaielor lui Traian, de vreme ce sfârșitul lui dramatic figura pe Columnă, la baza Columnei era reprezentat supliciuul său postum și cel puțin două portrete sculpturale îi pot fi atribuite cu destulă certitudine¹. Cele mai variate încercări de a soluționa dilema amintită nu au reușit să o clarifice pînă la capăt². Tacit și Dion știau că generalii lui Domitian se luptaseră cu regele D(i)urpaneus ; Dio Cassius – adică, așa cum voi încerca să dovedesc de îndată, Criton – îl menționează pe predecesorul lui Decebal sub numele de Douras și îl face să intervină pe Decebal în cursul războiului cu Domitian.

Faptul că ambele nume, Diurpaneus (Dorpaneus la Iordanes) și Decebal, sînt nume comune dacice și după transformarea Daciei în provincie romană interzice, în opinia mea, orice interpretare a vreunui dintre ele ca titlu regal sau ca epitet

1. *Fasti Ostienses* (Vidman), pp. 46-47 ; cf. inscripția din Cyrene, *Ann.Ep.* 1929, nr. 8.
 2. C. Daicoviciu, în *Istoria României* I, *op. cit.*, p. 295, optează ferm pentru identitatea Douras-Diurpaneus ; dimpotrivă, o mai veche ipoteză a erudiților renascentiști, reluată de Wilhelm Tomaschek (*Die alten Thraken* II, *op. cit.*, p. 32) și Stéphane Gsell (*Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1894, p. 206 n. 1) la sfârșitul secolului al XIX-lea și readusă în atenția cercetării contemporane de Nicolae Gostar (vezi Gostar – Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, *op. cit.*, cf. Vasile Lica, *Scripta Dacica*, Brăila, 1999), Diurpaneus ar fi un alt nume – dinastic ? – al lui Decebal. Vezi discuția la Constantin C. Petolescu, „Regalitatea dacică în perioada 44 î.Hr. – 86 d.Hr.”, în *IR* I, pp. 671-672.

ex uirtute. În schimb, nu mi se pare imposibil să presupun că Dion – ca și Tacit, urmat la rîndul lui de Orosius – ar fi consemnat numele *D(i)urpaneus* pentru predecesorul lui Decebal, în vreme ce numele lui Decebal însuși ar fi fost încă necunoscut la data la care Dion își publica *Geticele*. Criton l-ar fi corectat ulterior pe Dion, precizînd adevăratul nume al înaintașului lui Decebal, *Douras*, precum și faptul că acesta i-ar fi cedat domnia chiar în timpul războiului cu Domitian celui care avea să fie singurul cu adevărat cunoscut și cel din urmă dintre regii neamului său. Evident, aceasta presupune o dată de publicare a *Geticelor* lui Dion anterioară războaielor lui Traian, precum și o eventuală relație între textul lui Dion și consemnările lui Tacit din *Istoriile*, redactate și publicate chiar în vremea ultimului război al lui Traian cu dacii, de vreme ce o scrisoare a lui Plinius cel Tânăr din 107 le menționează ca pe o apariție recentă¹. Or, dacă *Istoriile* apar în 106, cînd Criton nici nu se întorsese bine din Dacia, și de vreme ce textul lui Tacit are elemente comune cu cel al lui Dion, dar nu și cu *Geticele* lui Criton, putem presupune că opera lui Dion ar fi început să circule la Roma înainte de plecarea lui Traian în prima campanie contra dacilor, cel mai probabil în timpul în care Dion însuși se afla la Roma, între 100 și primăvara anului 102, în vremea primelor discursuri *Peri Basileias*.

O atare supoziție ar putea explica și motivul pentru care, după o îndelungată apologie a geților, *superiori tuturor barbarilor și aproape egali cu grecii*, capitolul despre războiul lui Domitian semnalează subit o neobișnuită cruzime a geților, care îi taie capul lui Oppius Sabinus și jefuiesc fără milă cetățile romane de la graniță: verbele *spoliare*, *uastare*, *invadere*, *depraedare* se aglomerează în acest pasaj cu o frecvență excepțională pentru textul *Geticelor* lui Iordanes. Pe de altă parte, eroizarea geților victorioși contra lui Fuscus contrastează îndeajuns cu tonul sever al pasajului pentru a ne îndemna să presupunem că fraza finală despre anzi, semizeii glorificați ca urmare a victoriei contra romanilor, îi aparține lui Iordanes și memoriei orale pe care o reprezintă acesta, și nu textului lui Dion, care insistă asupra agresivității geților lui Diurpaneus. E drept că nici Domitian nu e cruțat de răspundere: avariția lui îi provoacă pe geți, iar fraza despre prezența împăratului în Illyricum și despre comanda lui Fuscus, chiar dacă nu condamnă explicit faptul că împăratul însuși nu a participat într-o campanie în care angajase aproape toată armata Imperiului, sugerează totuși ceea ce textul lui Dio Cassius avea să exprime explicit, anume că locul împăratului era în fruntea trupelor romane, asemenea lui Traian, și nu la adăpost, în provinciile danubiene unde se spunea că și-a petrecut Domitian campaniile dacice, în banchete și desfătări.

Dacă ar fi să dau frîu liber deducțiilor savante, aș putea presupune că Dion ar fi pornit de la intenția inițială de a aduna amănunte despre geți ca purtători ai unei înțelepciuni ancestrale mai puțin cunoscuți poate decît alții și de aceea meritînd

1. Plin. *Ep.* 6.16.

o mică monografie. Ajuns la Roma, unde cercurile din preajma lui Traian denunțau cu vehemență pericolul dacic și suscitau în opinia publică revolta împotriva trădării și subversiunii reprezentate de acțiunile regelui Decebal, provocând un război sub semnul lui *Mars Vltor*, Dion adaugă ultimele capitole ale opusculului său, accentuând cruzimea și agresivitatea spoliatoare a geților, și se grăbește să publice o istorie a geților care avea toate șansele să devină, în condițiile războiului iminent, mai degrabă un *best-seller* decât o operă de pură propagandă imperială. În ultimul an al războiului cu dacii, în 106 d.Hr., Tacit își publica *Istoriile*, cită vreme Criton și împăratul însuși, după un răstimp de redactare greu de estimat, dar corelat după toate probabilitățile cu ritmul de execuție a Columnei, își vor publica ceva mai târziu propriile opere memorialistice. Cu acest prilej, Criton corecta – mai mult sau mai puțin tacit, nu avem cum să știm – inexactitățile pe care le relevase în opera omonimă a predecesorului, accentuând, cum vom vedea îndată, tema pericolului dacic care legitima emfatic campaniile lui Traian și anexarea noii provincii.

Acestea sînt însă doar deducții, al căror temei e departe de a fi concret sau substanțial. Ce putem afirma fără teama de a greși este că *Geticele* lui Dion se deosebeau de memoriile omonime ale lui Criton cel puțin prin două elemente constitutive : ele propuneau o viziune istorică și o incursiune în trecutul îndepărtat al neamului getic, căruia îi atribuiam de altfel, pe temeiul ipoteticelor lor deplasări din nordul Pontului către gurile Dunării, o vastă tradiție referitoare la excelența barbarilor septentrionali. Pe de altă parte, tot Dion va fi pus în circulație, pe urmele lui Poseidonios, dar mult mai ferm decât acesta, tema unui stat teocratic, ale cărui origini îndepărtate se vor fi legat de numele și activitatea lui „Zalmoxis”, dar care, în epoca istorică, era opera reformatorului Deceneu, continuat de Comosicus, *pontifex et rex*. Tot Dion era cel care argumenta faptul că, între acești succesori ai lui Burebista și regii din Dacia intracarpatică cu care se confruntaseră romanii încă din vremea lui Augustus, începînd cu „Coryllus”, există o continuitate de civilizație depășind aparenta discontinuitate în spațiu. Măcar acest din urmă argument avea să fie implicit acceptat și de Criton, care nu ezită să-și intituleze memoriile din războaiele dacice cu același titlu cu care Dion își intitula incursiunea în trecutul îndepărtat al geților : *ta Getika*.

5. Criton

O epigramă a lui Martial, datată din decembrie 96 d.Hr., elogiază un medic pe nume Criton, capabil să vindece ulcerații pe care nici zeița Hygeia nu le putea tămădui¹. Galenus excerptează un autor omonim de tratate despre substanțe

1. Martial. 2.60.6 ; vezi F.E. Kind, s.v. *Kriton* (8), *RE IX.2* (1922), col. 1835-1938.

vindecătoare, despre care ne spune că făcea parte din *Domus* imperială¹, iar o traducere a unui tratat *Kosmetika* al aceluiași autor circulă, începînd din secolul al IX-lea, în școlile medicale arabe².

Este, fără îndoială, vorba de Titus Statilius Crito, un personaj de vază originar din Heracleia Cariei, pe care cel puțin două dedicații – una a colegiului medicilor din Efes și o a doua chiar din Heracleia Sabace – îl menționează cu titlurile de *archiatros*, *epitropos* și *philos* – *medic-șef, epitrop și amic* – al împăratului Traian³.

În tratatul *Despre magistraturi*, Ioannes Lydus relatează că un anume Criton l-a însoțit pe Traian în campaniile dacice în calitate de medic personal, poziție pe care pare să o fi ocupat imediat după ce Traian, la moartea lui Nerva, se întoarce la Roma⁴. Ca mulți medici ai Antichității, Criton nu și-a limitat interesul la profesia în care excela. Elita profesiei medicale dobîndește în epoca Antoninilor și a Severilor – atît în cetățile grecești din provincie, cît și la Roma, ca parte integrantă a celei de-a doua sofistice, perioada de strălucită înflorire culturală din veacurile al II-lea și al III-lea d.Hr. – o faimă literară și un prestigiu cultural excepțional. Criton apare ca un precursor al faimoșilor medici, conferențieri și autori ai unor opere extrem de diverse aparținînd acestui curent intelectual care va fi ilustrat înainte de toate de către Galenos.

Opera farmacologică a lui Criton e deosebit de revelatoare pentru natura și ingeniul acestui medic de curte în cel mai bun sens al cuvîntului. Galenos citează două tratate ale lui Criton, unul în cinci cărți, despre medicamentele de sinteză (*Peri tes ton pharmakon suntheseos*)⁵ și al doilea – un celebru *Tratat de cosmetică* în patru cărți, care cuprindea nu numai rețete cosmetice ca atare, de altfel foarte apreciate de Galenos pentru seriozitatea și caracterul în același timp novator și

1. Galen. 1.1.3, ed. C.G. Kühn, Teubner, Leipzig, 1821-1833, vol. XII. p. 445.

2. Cea mai interesantă contribuție recentă la exegeza operei istorice a lui Criton se datorează lui Ioan Iosif Russu, „*Getica* lui Statilius Crito”, *StCl* 14, 1972, pp. 111-128; vezi și John Scarborough, „Criton, Physician to Trajan: Historian and Pharmacist”, în John W. Eadie, Josiah Ober (ed.), *The Craft of the Ancient Historian*, Lanham, 1985, p. 387.

3. Efes: *SEG* IV, 521 = *Ann.Ep.* 1928, 94 = Louis Robert, *La Carie* I, Paris, 1954, p. 179; Heracleia: *Ann.Ep.* 1937, 85 = Louis Robert, *La Carie* I, p. 167; cf. și p. 178, dedicația soției și fiului lui Criton. Cu privire la funcția de *archiatros*, vezi Martin Wellmann, s.v. *archiatros*, *RE* II, col. 464-466; Vivian Nutton, „Archiatry and the Medical Profession in Antiquity”, *Papers of the British School at Rome* 45, 1977, pp. 191-261.

4. Ioann. Lyd. *De mag.* 2.28.2 = *FgrHist* 200, F 1; cf. *HA, Hadrian.* 2.5.6, și Syme, *Tacitus* I, *op. cit.*, p. 11 n. 3, p. 34 n. 3 și 4, pp. 52-53.

5. Galen. 5.3 (XIII, p. 786 Kühn); în 6.1 (XIII, p. 862, Kühn) este amintit un alt titlu, *Peri haplon pharmakon*, considerat a se referi la aceeași lucrare.

prudent al tratamentelor recomandate, ci și indicații de diverse naturi : pentru îmbrăcăminte, bune maniere, înfrumusețare și grație¹. O vastă cultură medicală – numărul de lucrări cunoscute de Criton din opera predecesorilor este remarcabil – se îmbină cu îndrăzneala experimentării și cu grija curteanului de a răspunde exigențelor unui mediu aulic, preocupat de ornamente, vestimentație și aspect exterior.

Modelul literar al jurnalului de campanie avea o ascendență ilustră cel puțin din vremea lui Xenofon și apoi a expedițiilor lui Alexandru cel Mare. Medicul lui Traian, participant la războaiele dacice, publică după încheierea acestora o monografie intitulată *Getika*, poate încă în circulație la începutul secolului al X-lea, când marele lexicon *Suda* citează câteva pasaje din această operă care îmbina relatarea înaintării romane în teritoriile dacice cu observații de caracter istoric și antropologic². E greu de afirmat cât din înzestrările pe care le sugerează opera medicală a lui Criton, observator minuțios al faptelor, dar și personaj curtenitor și cultivat care se mișcă dezinvolt în mediile aristocratice nu doar de la Roma, ci și de la Efes și în general din provinciile elenofone ale Imperiului³, vor fi marcat monografia consacrată geților. Dacă citatele din opera farmacologică a autorului nostru însumează peste 50 de pagini din ediția Teubner a tratatului lui Galenos, cele opt fragmente păstrate din *Getika* abia dacă umplu o pagină.

Lexicografii târzii au excerptat textul lui Criton mai ales pentru cuvinte rare – *boiotiais* în sens de teren arabil este un *hapax legomenon*, un unicat – sau pentru întorsături neobișnuite de frază : textul citat de *Suda*, s.v. *arti*, de îndată, nu poate fi tradus în mod inteligibil decât dacă verbele din frază sînt înțelese ca termeni medicali⁴. Acest fapt pare a indica un stil destul de abscons sau cel puțin încărcat de manierisme, amintind de criticile pe care Lucian le formulează contra istoricilor-medici în opusculul *Despre cum trebuie scrisă istoria*⁵ : ținta ironiilor lui Lucian nu este Criton, ci un alt medic, Callimorphos, contemporan cu satiricul din Samosata și autor al unei opere intitulate *Despre războiul cu parții*, dar unele detalii – de pildă observația cu privire la excesul de termeni locali – ar putea să se refere și la medicul lui Traian, a cărui operă Lucian putea să o fi cunoscut.

1. Galen. 1.2-3 (XII, pp. 446-50, Kühn) ; Scarborough, „Criton...”, cit., pp. 394-396.

2. *Suda*, s.v. *arti* = *FgrHist* 200, F 4 ; *ibidem*, s.v. *Boiotiais* = *FgrHist* 200, F 5.

3. Scarborough, „Criton...”, cit., pp. 389, 394.

4. Crit. *FgrHist* 200, F 4 = *Suda*, s.v. *arti*. Traducerea din *Fontes* I, p. 508, nu este exactă. Ca atare, textul nu pare să aibă sens (*pornesc ca să se situeze pe ei înșiși în fapte complete*), dar, cum propune Scarborough, „Criton...”, cit., p. 391, el devine ceva mai inteligibil dacă acceptăm sensul pe care tratatele medicale îl dau pentru *peraioumenos*, *apobaino* și *epitithemi* : *s-au dovedit a fi aplicate de îndată pentru o tranzacție completă*.

5. Luk. *Hist.* 16 ; Scarborough, „Criton...”, cit., pp. 392-393.

E drept, utilizarea termenului *pilophoros* în dialogul *Scitul*¹ poate proveni foarte bine de la Dion din Prusa și nu de la Criton, dar putem presupune că, în polemică cu medicii-istoriografi, Lucian n-ar fi ignorat cu totul comentariile publicate de Criton, *archiatros* al lui Traian, despre războiul cu dacii.

Datorită scholiei la Strabon, avem certitudinea că *Geticele* lui Criton foloseau termenul *pilophoroi* pentru geți/daci². În funcție de datarea *Geticelor* lui Dion din Prusa, imediat înainte sau imediat după apariția operei omonime a medicului lui Traian, ne putem întreba care dintre cei doi autori l-ar fi introdus pentru prima oară în literatura istorică greco-romană. Foarte probabil că Dion este primul autor care remarcă această particularitate de port a nobililor geți, dar Criton, participant la campaniile lui Traian, ajuns într-un contact direct cu dacii și cu instituțiile lor, despre care relatează, pe cât putem judeca azi, cu detalii concrete, pitorești chiar, îi face să acționeze pe nobilii daci și difuzează la Roma această informație, prezentă din abundență și pe Columnă (adică, după toate probabilitățile, și în *Comentariile* lui Traian *de bello Dacico*).

Opera istorică a lui Criton a servit înainte de toate drept sursă, cum spuneam, pentru explicarea unor cuvinte sau expresii rare, așa cum rezultă din utilizarea ei pentru secțiunea *Getia* din *Lexiconul de nume barbare (Ethnika)* a lui Stefan din Bizanț, ca și pentru marele lexicon bizantin *Suda*. Puținii comentatori moderni ai operei pierdute a medicului lui Traian mai consideră și că ea a reprezentat o sursă importantă, poate chiar cea mai importantă, pentru relatarea lui Appian cu privire la războaiele dacice, din păcate pierdută și ea. Incidental, se semnalează și posibilitatea ca unele detalii din cărțile 67 și 68 din *Istoriile* lui Dio Cassius, transmise exclusiv prin epitome târzii, să-și fi avut originea în *Geticele* lui Criton.

Cu privire la pasaje din lexiconul *Suda* care ar proveni din *Geticele* lui Criton, o ipoteză foarte interesantă, din păcate prea puțin dezvoltată de studiile ulterioare, a fost formulată de I.I. Russu: pornind de la supoziția – foarte probabil corectă – conform căreia lexiconul bizantin nu cita direct din *Geticele* lui Criton, ci prin intermediul altor lexicoane care înregistraseră cuvinte rare și construcții gramaticale mai puțin obișnuite din opera medicului lui Traian, uneori menționând și autorul de la care provin, alteori nu, Russu propune ca, pe lângă cele patru citate explicite din *Suda*, să atribuim *Geticelor* lui Criton alte opt pasaje considerate de editori *adespota*, fără autor citat, dar în care e vorba despre geți (nu de daci, cum ar fi fost firesc dacă textele ar fi fost copiate de la Appian sau de la Dio Cassius³) în relație cu romanii. O parte din aceste informații au fost luate în discuție de istoricii moderni ca informații provenind din *Suda*, dar este

1. Luk. *Scyth.* 1.1-16.

2. Crit. *FgrHist* 200, F 3 = Schol. cod. A Strab. 7.3.3.

3. Russu, „*Getica* lui Statilius Crito”, cit., pp. 116-117.

evident că valoarea lor documentară e cu totul alta dacă acceptăm că provin din textul *Geticelor* lui Criton.

Argumentația lui Russu mi se pare cât se poate de convingătoare, mai ales că aproape toate pasajele pe care el propune să i le atribuim lui Criton corespund cu relatări păstrate în rezumatele *Istoriilor* lui Dio Cassius. Or, problema relației dintre secțiunea *Istoriilor romane* ale lui Dio Cassius și *Geticele* lui Criton este, în opinia mea, mult mai complexă decât se consideră de obicei. Textul lui Dio Cassius despre războaiele dacice nu este, din nefericire, păstrat ca atare, ci doar în rezumate târzii, și nu citează aproape niciodată sursele (oricum, nu-l citează pe Criton). Totuși, chiar și în epitomele care ne-au parvenit apar multe elemente foarte concrete care pot fi puse doar pe seama unui martor ocular al campaniilor lui Traian. Voi reveni îndată asupra acestei chestiuni, deocamdată oprindu-mă pentru a examina fragmentele certe și pe cele propuse de Russu.

Datorită specificului transiterii prin intermediul lexicoanelor, ele privesc cuvinte rare – *boiotiais*, la care m-am mai referit, supraveghetorii câmpurilor și ai citadelor fortificate, *ta erhumata*, interpretate frecvent ca o măsură excepțională de război¹, sau *gesoi*, lănciile de tip celtic numite *gaesi* în latinește, pe care romanii le-ar fi folosit ca stratagemă pentru a da impresia unui mare număr de oșteni². Cea mai mare parte a citatelor *adespota* din *Suda* cu referire la geți privește în schimb utilizări neobișnuite ale unor cuvinte grecești relativ banale, turnuri de frază pe care lexicograful simte nevoia să le explice și care se referă în general la evenimente din timpul războaielor lui Traian: o frază despre reluarea ostilităților din inițiativa lui Traian în 105³, o alta despre geții și ceilalți barbari întâlniți în cale de armata romană⁴, o a treia despre un get pedepsit cu moartea de un comandant furios⁵.

Dintre fragmentele *adespota* atribuite de Russu *Geticelor* lui Criton, cele mai multe își găsesc ecoul și în *Istoriile romane* ale lui Dio Cassius. Singurul care pare a contrazice relatarea acestuia este fragmentul despre tratativele duse de Decebal cu un anume *Leukios*⁶. Textul din *Suda*, atribuit de alți editori excerptelor lui Petrus Patricius din opera lui Dio Cassius, sună astfel: *epekerukeueto*: *a discuta printr-un mesager, kerux. Fiindcă nici un mesager nu a venit la Leukios, a negociat cu el însuși Decebal*. Or, un pasaj din Dio Cassius rezumat în scrierea despre ambasade a lui Petrus Patricius relatează, dimpotrivă, că, prin faimoasa ambasadă de *pilophoroi* din timpul primului război dacic, regele ceruse fie să

1. Crit. *FgrHist* 200, F 5 = Russu, fr. 5.

2. Crit. *FgrHist* 200, F 6 = Russu, fr. 6 cu comentariul despre *gaesi*.

3. Russu fr. 12 = *Suda*, s.v. *epanescheto* (II, p. 331, ed. Ana Adler).

4. Russu fr. 14 = *Suda*, s.v. *ekeinei* (II, p. 218, ed. Ana Adler).

5. Russu fr. 16 = *Suda*, s.v. *apeiden* (I, p. 280, ed. Ana Adler).

6. Russu fr. 10 = *Suda*, s.v. *epekerukeueto* (II, p. 2337, ed. Ana Adler).

trateze el direct cu Traian, fie să poată negocia cu persoane de rang înalt care să aibă mandatul împăratului, drept care fuseseră trimiși *Sura* și *Claudius Livianus*, prefectul pretoriului (*eparchos*), dar n-au rezolvat nimic, fiindcă Decebal n-a îndrăznit să li se alătore¹. Prima observație care se impune este aceea că, pe urmele lui Dio Cassius, Petrus Patricius vorbește de *Sura*, nu de *Lucius*, ca textul din *Suda*, și se referă la doi trimiși ai împăratului, nu la unul singur, așa că e foarte posibil să fie vorba de două episoade diferite, cel menționat de *Suda* referindu-se eventual la al doilea război, nu la primul, când Decebal a evitat sistematic să se angajeze direct în negocieri.

În schimb, fragmentele despre dezertorii romani la Decebal², ca și cel despre revenirea geților, în număr de trei mii, în locurile lor de baștină³ corespund întru totul relatărilor lui Dio Cassius. În fine, atribuirea fragmentului despre Decebal *hubristes* lui Criton, de preferință față de Appian sau Arrian, ar putea întregi înțelegerea noastră cu privire la tendința de ansamblu a operei lui Criton, care adăuga, fără nici un dubiu, relatării propriu-zise a desfășurării campaniilor o viziune politică reflectând principalele teme de propagandă imperială din jurul războaielor cu dacii.

Correspondențele dintre fragmentele – e adevărat, „mizere”, cum le numește Russu – ale *Geticelor* lui Criton și *Istoriile* lui Dio Cassius Cocceianus provin, în opinia mea, din utilizarea masivă a operei lui Criton de către Dio în relatarea războaielor lui Traian. E destul de verosimil să presupunem, de exemplu, că pasajul despre ambasadele de *pilophoroi* trimise de către Decebal provine din *Geticele* lui Criton⁴, despre care știm că menționa particularitățile ierarhiilor sociale în Dacia liberă. Prin extensie, am putea atribui aceluiași autor toate referirile la ambasade din timpul războaielor dacice⁵ și mai ales istoria – destul de fantezistă altminteri – a mesajului burilor, scris pe o ciupercă⁶, cu pitorescul

-
1. DC 68.9.1-3 = *Exc. de legat.* 46 Boor.
 2. Russu fr. 13 = *Suda*, s.v. *hupodikoi*: *condamnați. Soldații dovediți de crima de a plănui să dezerteze la Decebal sînt pedepsiți cu moartea* (IV, p. 569, ed. Ana Adler), cf. DC 68.9.10, despre obligația de a restitui dezertorii după primul război dacic.
 3. Russu fr. 18 = *Suda*, s.v. *hupedexanto*: *se angajară, își asumară răspunderea. Iar mulți dintre geți se refugiaseră, și trei mii s-au întors. Întîlnindu-i pe comandanți, se angajară să fie binevoitori și să se supună decretelor*; cf. DC 68.11.1 și scenele de pe Columnă care înfățișează grupuri de daci supunîndu-se, XXVII-XIX, XLVI, LII, LXI, LXVI, LXXV, LXXVI (pentru primul război dacic) și XC, XCI, C, CXVII, CXXIII, CXXX, CXLI, CLV (pentru al doilea război dacic). C. Daicoviciu, *Istoria României I, op. cit.*, p. 292, presupune însă că pasajul din *Suda* se referă la epoca lui Augustus.
 4. DC 68.9.1.
 5. DC 67.6.5, 7.1-2 (cu încoronarea lui Diegis), 68.10.1.
 6. DC 68.8.1.

ei amintind de soliile sciților către Dareios, și care nu ar fi putut avea vreun credit decât în măsura în care provenea de la un martor ocular. Pornind de la pasajul referitor la prada de război din Dacia, s-a putut formula și ipoteza după care episodul trădării lui Bicilis, relatat de Dio Cassius și reprezentat poate și pe Columnă¹, ar proveni tot din narațiunea lui Criton.

Pe de altă parte, pasajul despre Traian care își sfișie veșmintele ca să panseze rănilor soldaților are toate șansele să provină din însemnările medicului Criton², cum ar fi la fel de verosimil ca episodul sinuciderii lui Longinus cu otravă să fi suscitât interesul unui specialist în farmacologie³. Citatul din *Geticele* lui Criton care descrie *gesoi*, lănciile pe care le îmbracă romanii în armură pentru a crea iluzia unei armate mai numeroase, își găsește corespondentul în stratagema similară atribuită de Dio Cassius lui Decebal⁴, care ar putea proveni tot de la Criton. Descrierea războiului purtat de Traian *mai mult cu chibzuială decât cu avânt, biruindu-i pe daci cu încetul și cu mare dificultate*⁵, este o notație care urcă în timp până la un participant direct la expediție, a cărei reprezentare pe Columnă răspunde riguros imaginii unei înaintări prudente, dificile, dar implacabile⁶.

În fine, descrierea admirativă a podului construit peste Dunăre aparține neîndoiește cuiva care a văzut cu ochii lui această construcție la vremea când a fost inaugurată, chiar dacă Dio Cassius, care fusese guvernator al Pannoniei Superioare în anii 226-228⁷, avusese prilejul de a-l vedea cu propriii ochi, așa că simte nevoia să adauge acestei entuziaste descrieri propria viziune a imensei construcții în ruină⁸.

O a treia categorie de texte înglobate în relatarea lui Dio Cassius și care au toate șansele să provină din *Geticele* lui Criton sînt considerațiile referitoare la

1. DC 68.12.1-5; Lino Rossi, *Trajan's Column and the Dacian Wars*, trad. engl., Londra, 1971, nr. 200 cu comentarii; Scarborough, „Criton...”, cit., pp. 390-391.
2. DC 68.8.1.
3. DC 68.12.1-4; Scarborough, „Criton...”, cit., p. 391.
4. Crit. *FgrHist* 200, F 6, cf. DC 67.10.3.
5. DC 68.14.1.
6. Cf. remarca lui Sir Ronald Syme, *Tacitus I*, op. cit., p. 221: *The subjugation of Dacia was slow work and hard work. The pictured scroll on Trajan's column exhibits Roman warfare as routine and engineering, not battle and splendour and glory.* („Subjugarea Daciei a fost o trudă lentă și dificilă. Sulul figurat pe Columna lui Traian pune în evidență operațiile militare romane ca pe o rutină inginerescă, nu ca pe o bătălie cu strălucire și glorie.”)
7. Pentru biografia, *cursus honorum* și analiza operei lui Dio Cassius, vezi Schwartz, *RE s.v. Cassius* (40), *Dio, RE*, col. 1684-1722 = *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1956, pp. 394-450; Fergus Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964.
8. DC 68.13.1.

planurile strategice ale lui Traian, la viziunea împăratului cu privire la războaiele dacice și la *ethos*-ul lor, atât ca atare, cât mai ales în comparație cu ceea ce este denigrat ca eșecul lui Domitian¹. Aceste accente polemice, respectiv apologetice, provin fără îndoială dintr-un text apropiat în timp de asasinarea ultimului dintre Flavii și de ascensiunea lui Traian, iar sursa lor cea mai probabilă rămân comentariile lui Criton, confident și curtean abil, *philos* al împăratului. Un asemenea personaj putea scrie în chipul cel mai firesc că Traian, care *se distingea mai cu seamă prin simțul dreptății, bărbăție și simplitatea modului său de a fi, avea un trup vînjos – căci începuse să domnească la vârsta de 42 de ani – și înfrunța greutățile la rînd cu toți ceilalți, înălțîndu-se însă deasupra tuturor în ce privește sufletul, ca unul care nici nu se avînta cu nesăbuiința tinereții, nici nu se poticnea din pricina bătrîneții*².

Însumînd toate aceste observații, consider că am putea susține că *Geticele* lui Criton reprezintă sursa principală pentru capitolele *Istoriilor* lui Dio Cassius despre războaiele dacice, începînd cu textul despre Decebal, Domitian și falsul triumf al acestuia și pînă la pasajele despre încheierea cu adevărat triumfală a celui de-al doilea război dacic. Spre deosebire de *Comentariile* lui Traian, opera lui Criton era scrisă în grecește – ceea ce i-a asigurat o circulație mult mai importantă în mediile elenofone, la care se referă Dio Cassius în materie de istorie. În starea în care ne-au parvenit cărțile 67 și 68 ale *Istoriilor* lui Dio Cassius, această ipoteză e greu de coroborat prin elemente de stil, dar, în opinia mea, există chiar în această formă rezumată a textului un indiciu destul de sugestiv, deși indirect. Atunci cînd Dio scrie *eu îi numesc Dakoi pe cei de care am vorbit, așa cum își zic ei înșiși și cum le spun și romanii, chiar dacă nu ignor faptul că unii greci îi numesc pe aceștia Getai – fie exprimîndu-se corect (orthos), fie nu, căci știu prea bine că geții sînt cei care locuiesc dincolo de Haemus, de-a lungul Istrului*³, nu încapă nici o îndoială, în opinia mea cel puțin, că el se referă polemic la folosirea etnonimului *Getai* în legătură cu neamul supus de Traian în războaiele dacice. Or, Criton exact asta făcuse, intitulînd *Getika* propriile sale memorii de război. Așa că Dio Cassius utilizează masiv textul lui Criton, dar înlocuiește sistematic etnonimul *Getai* cu cel de *Dakoi*.

Dacă așa stau lucrurile, putem presupune că opera lui Criton nu era o monografie despre trecutul și instituțiile Daciei libere, așa cum am putea bănui după șapte din cele opt citate transmise sub numele lui de autorii tîrzii – cel de-al optulea, despre acțiunile lui Traian după încheierea războaielor dacice⁴, precum

-
1. DC 67.6.1, 7.4.
 2. DC 68.6.2; elogiul maturității lui Traian, aflat la vârsta potrivită pentru guvernarea Imperiului, apare și în *Panegiricul* lui Plinius cel Tânăr.
 3. DC 67.6.2.
 4. Crit. *FgrHist* 200, F 8 = *Suda*, s.v. *kathistamenos*.

și toate fragmentele *adespota* pe care Russu propune să le atribuim tot operei medicului lui Traian, corespund genului literar al *Comentariilor* –, ci o relatare despre campaniile la care autorul participase, cu notații referitoare la diferite particularități ale dușmanilor Romei pe măsură ce armata lui Traian le întâlnea în înaintarea ei spre inima regatului lui Decebal, înscriindu-se într-o tradiție care urcă în timp până la *Anabasis* a lui Xenofon.

Deosebiriile dintre această operă și cea omonimă a lui Dion din Prusa sînt deopotrivă legate de subiect și de spiritul pe care îl putem atribui fiecăreia. Dion își concepușe *Geticele* în vremea lui Domitian și, după toate probabilitățile, le publicase, cum am văzut, înainte de cucerirea Daciei, ceea ce ar explica absența oricărei referiri la Decebal și la războaiele lui Traian în *Geticele* lui Iordanes. Judecînd după tonul citatelor explicate despre excelența getică, Dion transfera în propriul său veac tema superiorității morale a unei societăți simple, arhaice, dar animate de un *ethos* superior. Abia spre sfîrșitul *Geticelor* sale, Dion adaugă cîteva accente menite să reliefeze agresivitatea „geților” și deci să sugereze legitimitatea acțiunii de cucerire a teritoriilor lor. Criton este, dimpotrivă, martor și participant al unui război cu altă finalitate, în care acțiunea lui Traian e contrapusă deopotrivă abuzului, ineficienței și risipei celui alt împărat, Domitian, dar și unui adversar perfid, un fel de Hannibal al geților, meșter în capcane și stratageme, duplicitar și extrem de periculos, pe care numai excepționala virtute militară și morală a lui Traian l-a putut birui.

Relatarea războaielor dacice pe care ne-o transmit rezumatele din opera lui Dio Cassius atestă o construcție în contrapunct, unde faptele împăratului Traian sînt cu atît mai demne de admirație cu cît contrastează mai pregnant cu falsele isprăvi ale lui Domitian, care cheltuie nesăbuit banii Romei înarmîndu-i de fapt pe dușmanii Imperiului¹, în opoziție cu Traian, care aduce la Roma nu numai gloria adevărată, ci și aur și sclavi în cantități uluitoare². În contrast cu Domitian, care huzurea în timp ce armata romană trudea prin trecătorile Daciei³, Traian împarte cu oștenii săi toate greutățile unor campanii dificile, lente, dar de o eficiență necruțătoare⁴. În fine, grandoarea lui Traian e cu atît mai evidentă cu cît se măsoară cu un adversar mai puternic : portretul lui Decebal care a supraviețuit în textul excerptat al lui Dio Cassius are toate datele pentru a proveni de la Criton.

Reluînd tradiții mai vechi, prezente și la Poseidonios și Strabon, Criton – citat de lexiconul *Suda* – scrie că *regii geților izbutesc fapte mărețe impunînd supușilor lor, prin înșelăciune și magie, goeteia, o teamă superstițioasă față de*

1. DC 67.7. 3-4.

2. Crit. *FgrHist* 200, F 1.

3. DC 67.6.3.

4. DC 68.6.2.

zei (*deisidaimonia*) și *concordia*¹. Când este vorba anume despre Decebal, el îl califică – dacă el e sursa lui Dio Cassius, cum cred – drept *deinos*, *înspăimântător*, *grozav în privința planurilor de război*, *grozav și în punerea lor în practică*, *cu o știință foarte precisă a momentului prielnic și pentru atac*, și *pentru retragere*, *meșter în capcane*, *eficace în luptă deschisă*, *folosindu-se admirabil de victorie*, *dar știind și să scape cu bine dintr-o înfrângere*. *Din aceste considerente*, *a fost multă vreme un adversar de o valoare militară absolut evidentă pentru romani*².

Punct cu punct, elementele componente ale acestui portret al lui Decebal răspund definiției tradiționale a comandantului iscusit și imoral: capacitatea de a urzi planuri, știința momentului prielnic, *kairos*, abilitatea de a evita consecințele unei înfrângeri – toate acestea aparțin sferei semantice a șireteniei, înșelăciunii și abilității practice, *metis*, care e antonimul bărbăției ideale a hoplitului grec sau a legionarului roman. Acțiunile atribuite inițiativei directe și planurilor lui Decebal corespund fără excepție acestei evaluări generale, vădind o iscusință remarcabilă, ca în episodul soliei lui Diegis ca *alter ego* al fratelui său, care evita astfel supunerea directă și constrângătoare, sau în raționamentul geopolitic extrem de persuasiv care îi este atribuit regelui dac în încercarea – de altfel eșuată – de a constitui o mare coaliție contra Romei, dar și o lipsă de scrupule manifestă, de exemplu, în tentativa de asasinare a împăratului. Toate mijloacele care țin de *dolos*, *șiretlic*, și de *apate*, *înșelăciune*, pe care le anunța portretul sintetic al lui Decebal sînt mobilizate în evidențierea concretă a acțiunii lui, în contrast cu profilul pe care l-aș numi hoplitic al lui Traian, cu o subtilitate care ar fi fost încă și mai evidentă dacă am fi avut în față un text complet.

Desigur, am putea atribui lui Dio Cassius acest savant decupaj al faptelor, căci *Istoriile romane* ale acestui nobil consular niceean, contemporan al Severilor, a cărui admirație față de Imperiul Antoninilor este evidentă, puteau foarte bine să construiască portretele contrastante ale lui Traian și Decebal după vechile tipare ale istoriografiei clasice, care opunea virtuțile comandanților proprii, care primesc cu bărbăție lupta, și abilitatea adversarilor barbari, specialiști ai unui război ingenios, dar pieziș și de aceea fără sorți de izbîndă într-o lume guvernată de legi morale.

O operă contemporană cu cea a lui Dio Cassius, *Viața lui Apollonios din Tyana*, datorată atenianului Philostratos, este un document remarcabil al utilizării figurii lui Domitian în vremea Severilor ca paradigmă a tiranului abuziv și setos de sînge. Cocceianus însuși e departe de a fi fost un compilator indiferent sau neutru: propria sa experiență politică de înalt demnitar al Imperiului – cu o carieră strălucită, dar mai degrabă accidentată, care se desfășoară cu destule întreruperi greu de explicat altfel decît prin pierderi și redobîndiri succesive ale

1. Crit. *FgrHist* 200, F 7 = *Suda*, s.v. *deisidaimonia* (teama superstițioasă față de zei).

2. DC 67.6.1.

favorurilor imperiale între sfârșitul Antoninilor și epoca lui Severus Alexander¹ – putea să-i suscite interesul pentru tirania ultimilor dintre Flavii, ca apolog al experiențelor contemporane, cum putea de asemenea să-l facă să privească la perioada de apogeu a Antoninilor ca la un veac de aur pierdut și deci să aprecieze *Geticele* lui Criton nu numai ca sursă de informație, ci și ca expresie a unei ideologii imperiale pe care o împărtășea el însuși. Tocmai de aceea, pornind de la asemenea afinități, Dio Cassius putea fi tentat să preia din opera eruditului medic al lui Traian episoade mult mai numeroase decât se crede de obicei și argumente mai mult sau mai puțin explicite în favoarea unui portret ideal al împăratului ca paradigmă a unei regalități benefice, în contrast și cu tirania brutală simbolizată de Domitian, dar și cu regele barbar, a cărui excelență rămâne de ordinul iscusinței, al perfidiei și al unui curaj fără speranță. Faptul însă că portretul lui Decebal în acțiune răspunde caracterizării regilor geți ca maestri ai șiretlicurilor din citatul reprodus de *Suda* din *Geticele* lui Criton, precum și construcția implicită a cuplurilor opuse *Domitian-Decebal*, *Decebal-Traian*, al căror corolar este în ultimă instanță contrastul dintre Traian și Domitian, trimit mai degrabă la o operă contemporană cu ascensiunea și apogeul carierei imperiale a lui *Optimus Princeps*, care să fi vehiculat temele propagandei imperiale din principatul restaurat de Antonini².

1. Dio Cassius este unul dintre reprezentanții elitelor grecești din provinciile răsăritene ale Imperiului, care parcurge la Roma un *cursus honorum* complet, dar cu două mari perioade de inexplicabile întârzieri: devine *quaestor* în 189, când avea aproximativ 25 de ani, apoi *praetor* cinci ani mai târziu, ceea ce reprezintă intervalul minim între cele două funcții, dar așteaptă apoi mai bine de 11 ani pentru a deveni consul *suffectus* în 205 sau 206 d.Hr. Urmează o nouă perioadă de latență politică, Dio Cassius reluând o activitate publică importantă abia în 218, de când se succed mandate importante de administrare în provincie, de la cel de *curator* la Pergam și Smyrna la proconsulatul Africii (223), urmat de mandatul de guvernator, mai întâi în Dalmatia (224-226), apoi în Pannonia Superior (226-228), încununat cu al doilea consulat, în 229, ordinar de această dată, ba mai mult – în asociere cu împăratul Severus Alexander. Destul de inexplicabil însă, imediat după încheierea perioadei consulare, Dio se retrage definitiv de la Roma, întorcându-se la Niceea și consacrându-se exclusiv operei sale istorice pînă la sfârșitul vieții, cîndva între 230 și 240.
2. Fraza lui Dio Cassius despre Traian judecător la Roma, mai degrabă în afara contextului imediat, care descrie triumful lui Traian din 102-103, DC 68.10.2, amintește inevitabil de tema împăratului-judecător din *Panegiric* (80) și poate reprezenta un împrumut tot de la Criton, care să fi dezvoltat și el tema de propagandă favorită la Roma în primii ani de domnie a împăratului, al cărui acces la purpură se datora în asemenea măsură calității de comandant militar, încît eforturile apropiaților săi converg în direcția compensării propagandistice a realității cu imaginea mereu reiterată a lui Traian în exercițiul demnităților civile – și sacerdotale – pe care le presupune puterea imperială. Vezi Plin. *Paneg.* 63-80.

În 1900, când Conrad Cichorius încheia publicarea monumentalei sale opere consacrate *Columnei lui Traian*¹, el recunoștea în reprezentarea de pe scena CXLV a Columnei scena sinuciderii regelui dac : încolțit într-o pădure de un pîlc de călăreți romani gata să-l captureze, un personaj purtînd însemnul nobiliar al cușmei își împlînta singur jungherul în piept. Nici Cichorius, nici exegeții care i-au urmat nu aveau ezitări în a identifica în această reprezentare scena sinuciderii lui Decebal.

Scriindu-și *Analele* în anii imediat următori războaielor dacice, Tacit amintește de sfidarea cu care tinerii comandanți de neam trac care erau pe cale de a fi învinși de guvernatorul Poppaeus Sabinus au preferat să-și împlînte sabia în piept, *demisso in pectus ferro*². Despre sinuciderea lui Decebal nu dispunem de afirmații la fel de directe. Ambiguitatea textului lui Dio Cassius, care scrie că Decebal, *văzînd că domnia lui și țara întreagă sînt cotropite și că el însuși e în primejdie să fie luat prizonier, diechresato heauton*³, cu un verb ale cărui sensuri nu-l interzic, dar nici nu-l impun pe acela de a (*se sin*)ucide⁴, răspundea tonului aluziv cu care Plinius cel Tînăr amintea același episod final al războiului. Descoperirea, acum mai bine de un sfert de secol, la Grammeni, lângă Philippi, a inscripției funerare aparținînd oșteanului care l-a urmărit și l-a prins pe regele învins nu a eliminat nici ea toate ambiguitățile⁵. Tiberius Claudius Maximus, veteran, își pregătea încă din viață stela funerară menită să-i nemurească faptele scriind că *Divinul Traian l-a înălțat la rangul de decurion quod cepisset Decebalum et caput eius pertulisset ei Ranisstoru, fiindcă l-a capturat pe Decebal și i-a adus capul la Ranisstoru*. Textul e întregit de unul din cele două reliefuri care împodobesc stela și care îl reprezintă pe defunct în chiar momentul său de maximă glorie, cînd taie capul regelui dac.

Aparent, așa cum scrie Jean Gagé, totul e clar : Tiberius Claudius Maximus este cel care l-a ucis pe Decebal și legenda sinuciderii regelui trebuie corectată⁶. În realitate însă, textul nu e deloc clar, fiindcă aducerea capului la Ranisstoru nu ar fi avut nici un sens dacă Decebal ar fi fost prins viu, iar textul inscripției, aparent foarte explicit, nu lămurește exact relația dintre prinderea și decapitarea regelui dac. Editorul inscripției, ca și alți comentatori, mai fideli tradiției seculare

1. Conrad Cichorius, *Die Reliefs der Trajanssäule*, Berlin – Leipzig, 1896-1900.

2. Tac. *Ann.* 4.50.

3. DC 68.14.3.

4. LSJ s.v. *diachraomai*.

5. Michael P. Speidel, „The Captor of Decebalus. A New Inscription from Philippi”, *JRS* 60, 1970, pp. 142-153 ; *Ann.Ep.* 1969-1970, nr. 583 ; *contra*, Jean Gagé, „Quelques remarques sur la décapitation du roi Décébale”, *StCl* 24, 1986, p. 119, care scrie că textul inscripției ar atesta cît se poate de clar că Decebal nu s-ar fi sinucis, ci ar fi fost executat de Ti. Claudius Maximus.

6. Gagé, „Quelques remarques...”, cit., p. 119 și *passim*.

referitoare la sinuciderea lui Decebal, înțeleg textul acesteia în relație cu scena de pe Columnă: cercetașii conduși de Ti. Claudius Maximus îl înconjoară pe Decebal, care se sinucide pentru a nu fi prins¹.

Personal, cred că așa vor fi stat lucrurile și că, inaugurată de jubiilația tragică a sinuciderii regelui get Charnabon, istoria geto-dacilor liberi se încheie în modul cel mai apropiat și mai poetic cu sinuciderea disperată a regelui dac Decebal. Problema pe care vreau s-o ridic este alta: de ce acest gest e atât de ambiguu relatat chiar în mărturii provenind de la martori oculari? Tiberius Claudius Maximus alunecă de la capturare la decapitare fără vreo explicație, scena de pe Columnă nu este nici ea explicită, cum nu este nici textul lui Dio Cassius, care are toate șansele să provină de la un alt martor al evenimentelor, anume Criton. Referindu-se la același final dramatic al conflictului, Plinius cel Tânăr preferă o exprimare destul de vagă și ea, scriind aluziv *pulsum regia, pulsum etiam uita, alungat din regat, alungat și din viață*².

Răspunsul cred că trebuie să pornească de la soarta postumă a regelui învins. Așa cum bine remarcă Jean Gagé, emfatică prezentare a capului lui Decebal în fața trupelor reunite în prezența împăratului, capul și mâna dreaptă a lui Decebal figurate într-un loc extrem de vizibil, la baza Columnei, se leagă de pasajul din *Fasti Ostienses* despre expunerea – încă înainte de întoarcerea lui Traian la Roma, în 106 d.Hr. – a capului și mâinii drepte a regelui învins *in scalis Gemoniis*, locul damnat unde, conform unei tradiții multisekulare, erau expuse trupurile criminalilor sacrilegi și sperjuri³. Evident, e vorba de o temă de propagandă, reluată și amplificată de dedicația către *Mars Vltor*, Marte Răzbunătorul, de pe trofeul de la Adamclisi. În fine, fragmentul considerat îndeobște a proveni din opera lui Arrian, dar atribuit de Russu – pe bună dreptate, în opinia mea – *Geticelor* lui Criton, despre trufia, *hubris*, a geților, care l-a silit pe Traian să-i atace și să-i cucerească⁴, trimite și el la o pregătire propagandistică a războaielor cu dacii și mai ales a dificilei decizii de a transforma Dacia în provincie.

Nu trebuie să uităm că, hotărându-se să anexeze o nouă provincie, Traian întrerupea o tradiție seculară pe care doar Claudius o nesocotise, anexând Britannia. El renunța astfel, cum scriam și mai sus, la tradiția frontierelor naturale inaugurată de Augustus, și graba cu care Hadrian abandonează cele mai multe dintre cuceririle lui Traian nu se poate explica decât printr-o rezistență considerabilă față de extinderea Imperiului, pe care în realitate succesorul lui Traian îl va limita explicit prin construcția sistemului de fortificații de graniță, *limes*. Ne putem

-
1. Speidel, „The Captor of Decebalus...”, cit.; Constantin C. Petolescu, *Decebal, regele dacilor*, București, 1991; acum și *idem*, „Dacia în timpul regelui Decebal”, în *IR I*, pp. 672-724.
 2. Plin. *Ep.* 8.4.2.
 3. Ludwik Vidman, *Fasti Ostienses*, Praga, 1982, p. 101; Gagé, „Quelques remarques...”, cit.
 4. Crit., fr. 11 Russu = *Suda*, s.v. *exhubrizonta*.

imagina că, în pragul celui de-al doilea război cu dacii, care putea fi anticipat drept și mai dificil decât primul, pentru a convinge și Senatul (reticent încă înainte de prima campanie), și armata, Traian ar fi pus în joc și exploatat tema răzbunării imperative, promițând probabil că regele dac, pe care îl proclamase *hubristes*, *hostis Populi Romani*, sperjur și nelegiuit, învinuit de încălcarea jurămintelor și tratatelor cu romanii, de măcelărirea soldaților romani în frunte cu comandanții lor, de sinuciderea dramatică a lui Longinus, va fi prins și pedepsit la Roma în chip spectaculos și exemplar, ca un criminal de cea mai odioasă speță.

Un vas fragmentar, contemporan cu sfârșitul războaielor dacice, descoperit la La Graufesenque, în Gallia, reprezintă un personaj, lângă care stă scris *Decibalus*, pe care să fie sfișiat în amfiteatru de un leu și de un urs, dar care le-o ia înainte fiarelor împlintindu-și sabia în piept¹. Dacă citim această scenă în două planuri, cel al proiectului și cel al realității, putem afla cum romanilor li se făgăduise la începutul celui de-al doilea război că Decebal va fi executat public la Roma și cum regele dac, sinucigându-se, se sustrăsese acestui mult așteptat spectacol al răzbunării. Decorul vasului explică în felul său, cel puțin în opinia mea, ambiguitatea surselor scrise referitoare la sfârșitul tragic al ultimului rege dac.

E adevărat că în general istoricii moderni subliniază că opera de propagandă imperială desfășurată în jurul războaielor dacice pune în evidență calitățile dacilor și ale lui Decebal personal, fie și numai pentru a exalta – indirect – efortul și ingeniul superior al lui Traian. Dar nu se observă îndeajuns că tema centrală a propagandei romane este sălbăticia și violența incontrollabilă a dacilor și că, indiferent dacă, pentru a dovedi cât de valoroasă a fost victoria Romei și a împăratului, textele contemporane recunosc – și uneori chiar exagerează – forța, îndrăzneala și iscusința regelui dac, în ordinea valorilor morale antice, abilitatea și capacitatea de a pune în joc manevre oblice, retrageri tactice înșelătoare și stratageme eficace – calitățile eminente ale lui Decebal – se înscriu în registrul condamnabil al șireteniei, nu în cel nobil al războiului drept. Or, atât fragmentul despre regii vrăjitori ai geților, provenind cu certitudine din opera lui Criton, sau cel care i-a fost reatribuit medicului lui Traian, despre Decebal *hubristes*², cât și condamnarea lui Decebal pentru trădare și sperjur, încheiată postum prin tăierea și expunerea infamantă a capului și mâinii drepte ale regelui dac, atestă intenția

-
1. Jean-Jacques Hatt, „Armée romaine et dieux celtiques”, în *Bull. Soc. Nationale des Antiquaires*, 1983, pp. 24-27; vezi și Gagé, „Quelques remarques...”, cit., n. 19. Petolescu, „Dacia...”, cit., pp. 715-716 (și fig. 101), consideră că fiarele care îl înconjoară pe Decebal au un simplu rol decorativ.
 2. Crit. *FgrHist* 200, F 5, cf. fr. 11 Russu (= *Suda*, s.v. *exhubrizonta* – pe cel insolent, care încalcă tratatele. Încălcările din partea lui Decebal au mers atât de departe, încât a fost nevoie să se pună capăt acestor transgresiuni prin război).

certă de a justifica războaiele lui Traian prin ceea ce textele contemporane condamnău ca *hubris*, transgresare trufașă a tuturor normelor morale. Epitomele lui Florus, redactate la scurt timp după războaiele dacice, pun în scenă – cu detalii împrumutate din străvechea colecție de stereotipuri referitoare la cruzimea sciților – campaniile succesive ale comandanților romani, de la Didius Iulianus și Cato la Crassus, contra geților, deveniți dintr-o dată paradigma sălbăticiiei, cinstindu-și zeii cu ofrande de sânge omenesc și smulgând pruncii nenăscuți din pîntecele mamelor¹.

În aceste condiții, ar fi de presupus că împăratul și apropiații acestuia nu au fost mulțumiți de fel de faptul că Decebal nu putuse fi prins viu și că au încercat pe de o parte să transfere simbolic pedeapsa asupra rămășițelor defunctului rege, dar, pe de altă parte, să amintească cât mai puțin împrejurarea concretă a sinuciderii acestuia, care risca să-i confere dușmanului învins o grandoare ce ar fi anulat efectul propagandistic al condamnării lui Decebal ca sperjur și criminal.

De aici ambiguitățile și elipsele textelor, inclusiv ale inscripției lui Tiberius Claudius Maximus, căruia îi aparținea în același timp meritul și vina capturării postume a regelui dac. De aici vine probabil și absența oricărei referiri la persistenta tradiție despre nepăsarea geților în fața morții, care funcționează ca un reflex imediat la comentatorii moderni ai sinuciderii lui Decebal, dar care nu apare niciodată la cei antici, deși ei ar fi fost în mod mult mai natural înclinați să evoce practicile de nemurire și jubilația funerară atribuite încă din timpuri imemorabile acestui neam.

Totuși, dacă acceptăm că pasajul despre războaiele dacice ale lui Traian din *Dialogul Cezarilor* al lui Iulian păstrează urmele unei dezbateri de idei din vremea lui Traian și a campaniilor sale, am putea presupune că relația dintre primejdioasa vitejie a dacilor și indiferența lor față de moarte putea fi evocată în contextul războaielor lui Traian, dar mai degrabă de cei care nu erau partizanii expansiunii inițiate de acesta. *Eu*, spune Traian, *am moștenit un Imperiu cumva anesteziat și descompus de îndelungata tiranie de acasă și de trufia nemăsurată a geților la hotare și am fost singurul care a cutezat să atace neamurile de dincolo de Istru și să-i nimicească pe geți. Aceștia sînt cei mai războinici, machimotatoi, nu doar prin bărbăția trupului, andreia tou somatos, ci și fiindcă îi convinsese să fie astfel veneratul lor Zalmoxis. Socotind că nu mor, ci doar se strămută (în alt tărîm), ei îndrăznesc în mai mare măsură să lupte decît ar fi să pornească într-o călătorie².*

Trebuie să adaug de îndată că nu-mi imaginez că ar fi vorba de o constatare directă a persistenței unor credințe străvechi, memorate de Herodot, pînă în anii

1. Florus 1.39 [III.42], 2-7, cf. 2.26 [IV.12], 13, despre moesi.

2. Iul. *Caes.* 22.

de început ai secolului al II-lea d.Hr. E vorba doar de faptul că reflexul livresc al referirii la practicile getice de nemurire pare să fi funcționat mai degrabă într-un text polemic la adresa cuceririlor lui Traian decât în scrierile datorate apropiaților acestuia. E simptomatic, de pildă, că, într-o monografie interesată îndeaproape de relația dintre credințele și gloria geților, Dion nu pare să fi amintit măcar o dată epitetul tradițional *athanatizontes* (cum o va face în mod reflex Arrian peste doar câteva decenii). Poate am atribui astfel o prea mare capacitate de autocenzură cercurilor intelectuale din preajma împăratului; poate epitetul exista în *Geticele* Chrysostomului și n-a fost reținut de autorii creștini, Cassiodor și Iordanes, care l-au prelucrat. Rămâne totuși de necontestat faptul că, în textele contemporane lui, sfârșitul regelui Decebal pare învăluit într-un echivoc pe care cred că nu greșesc punându-l în legătură cu propaganda imperială în jurul războaielor dacice.

Efortul de legitimare a cuceririi Daciei a fost enorm: emisiuni monetare succesive, aglomerarea operelor literare și istorice dedicate acestor evenimente și, ca un corolar, sculpturile Arcului de la Beneventum și mai ales cele de pe Columna lui Traian, care înscriau în chiar inima capitalei Imperiului relația indisolubilă dintre expansiunea inițiată de Traian și gloria simbolizată de reorganizarea spațiului civic al Romei într-o nouă viziune, reunind triumful militar, Forul ca loc prin excelență emblematic pentru *Res Publica* și *Bibliotecile*, epitomă a culturii civice modelatoare, *paideia*, a cărei ocrotire și-o asumase Imperiul.

Sculpturile Columnei relevă o nobilă compasiune a artistului care le-a conceput în reprezentarea poporului învins al lui Decebal, dar această operă este creată într-un context foarte diferit de cel premergător primului război dacic. În 100-101, Traian trebuia încă să convingă Senatul și poporul Romei că reluarea războiului încheiat prin pacea lui Domitian nu era un pretext pentru o dictatură militară a împăratului – care, proclamat mai întâi asociat, apoi succesor al lui Nerva datorită relației sale excepționale cu armata, face eforturi constante pentru a convinge că nu dorește să instituie supremația armatei asupra instituțiilor tradiționale ale Cetății. De aceea, apropiații lui Traian – între care Plinius cel Tânăr și Criton – insistă asupra faptului că războiul era imperativ și inevitabil din cauză că dacii reprezentau un pericol prin viclenie, agresivitate și *hubris*, ca și prin capacitatea lor de a juca rolul de lider al unei mari coaliții barbare¹. În 106, când este inaugurată Columna, războiul se încheiase cu o incontestabilă victorie a Romei și cu o pradă imensă, atestată de chiar măreția noului for. Zeii Mani ai ostașilor și comandanților căzuți în luptă erau împăcați prin cenotafe și prin imensul trofeu de la Dunăre, închinat lui *Mars Ultor*, în vreme ce condamnarea postumă la un supliciu infamant a regelui dac îl izola pe Decebal ca principal responsabil al conflictului. Această desemnare a regelui ca *pharmakos* și singur damnat al

1. DC 68.11.2.

victoriei făcea legătura dintre scenariul de legitimare a războiului și cel de legitimare a noii provincii, de unde și hiperbola „exterminării” dacilor sau reiterarea, pe Columnă și în emisiunile monetare¹, a scenelor de supunere a dacilor în fața autorității romane, teme susținute și de pasaje ale memorialului lui Criton reluate de Dio Cassius² și menite să difuzeze o nouă imagine a oamenilor și locurilor, care să încurajeze ideea că *Prouincia Dacia* putea fi pacificată fără prea mari dificultăți și că era prielnică pentru viitorii ei coloniști.

Marele maestru, autor al reliefulor de pe Columnă – fie el Apollodor din Damasc sau un anonim de geniu care ar fi colaborat cu nu mai puțin genialul arhitect al lui Traian –, este cel mai puțin conformist dintre martorii războaielor dacice, vădind o compasiune admirativă cu totul singulară față de învinși³ și multiplicând scenele de sinucidere eroică ale comandanților daci copleșiți de armata romană. E foarte posibil ca artistul – fără îndoială grec – care a conceput reliefulurile Columnei să-și fi amintit exact de epitetul *athanatizantes* și de tradiția nepăsării getice față de moarte, pe care însă propaganda imperială nu voia cu nici un chip să le readucă în memorie. Risipite între sutele de scene ale acestei cronici figurate a războaielor cu dacii, fără egal în istoria artelor, scenele de sinucidere individuală nu modifică esența triumfală a mesajului Columnei, dar îi adaugă o vibrație de deferentă compasiune care amintește cumva de viziunea homerică despre război și despre moartea care nu înjosește, dar nici nu cruță pe nimeni – în fond, despre condiția umană în ce are ea mai tragic și mai esențial.

Poate că opera medicului Criton, familiarizat și el cu extrema vulnerabilitate a ființei umane, va fi transmis același sentiment de victorie pustiitoare și nemi-loasă. Desigur, iscusitul medic de curte relua fără greș temele propagandei imperiale, enunțându-le, argumentându-le prin fapte, nu o dată exagerându-le cu bună știință – ca în cazul aurului luat ca pradă de război sau cel al decimării drastice a populației dacice, unde interesul direct al împăratului era acela de a arăta că războiul nu fusese costisitor, ci aducător de câștig, sau că, într-o provincie depopulată, coloniștii nu mai aveau a se teme de un dușman a cărui sălbăticie fusese atât de frecvent invocată pentru a justifica însăși cucerirea, dar care, datorită acțiunilor hotărâte ale lui Traian, dispăruse practic din proximitatea orașelor întemeiate de romani.

-
1. Constantin Moisil, „Monedele împăratului Traian referitoare la războaiele cu dacii și cucerirea Daciei”, în *Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918-1928*, III, București, 1929, pp. 30-53; Carmen Maria Petolescu, „Primul război dacic al împăratului Traian reflectat în emisiunile monetare”, *Thraco-Dacica* 10, 1989, pp. 225-228.
 2. DC 68.11.1, 14.5.
 3. Ranuccio Bianchi-Bandinelli, *Rome, Le centre du pouvoir* (coll. „L'Univers des Formes”), Paris, 1969, pp. 223-252.

Atenția pe care aş numi-o clinică pentru toate amănuntele unei lumi definitiv spulberate de cucerire poate fi însă și ea atribuită, fără prea multă teamă de a greși, eruditului medic al împăratului, consemnând cu grijă detalii curioase și cuvinte rare chiar în momentul în care ele aveau să dispară pentru totdeauna. Dacă observațiile din textul lui Dio Cassius despre agonia lui Traian provin tot de la Criton, cum se presupune¹, am putea schița o paralelă între atenta descriere a sfârșitului unei societăți și sfârșitul celui care îi hotărîse atât de drastic și definitiv soarta.

1. DC 68.33.2-3, cu discuția la F.A. Lepper, *Trajan's Parthian War*, Londra, 1948, pp. 199-200.

IX

Un alt fel de nemurire

1. Posteritatea lui Zalmoxis

Din rațiuni epistemologice, demersul întreprins pe parcursul acestui volum ar trebui să se oprească o dată cu cucerirea Daciei. Vreme de aproape 700 de ani, personajul colectiv cu numele de *Getai* a evoluat în literatura greacă într-o mult mai mică măsură ca semnificat și mai adesea ca semnificant – purtător al unor sensuri care transcend de fiecare dată faptele, identitatea și istoria reală a geților, transformându-i în personaje exemplare ale reprezentărilor despre hotarele lumii : imagine a Celuilalt – fie el opus ireconciliabil, ca în cazul lui Charnabon sau al solilor către Salmoxis, fie exemplar al unei mai pure umanități a începuturilor civilizației, ca Dromichaites, sau al unei înțelepciuni sacre și ordonatoare, ca Dekaineos –, geții practicieni ai nemuririi sînt o *persona ficta*, un amestec inextricabil între realitatea istorică și proiecțiile imaginarului grec definindu-se pe sine prin contrast cu variatele ipostaze ale Străinului.

O dată intrată sub stăpînirea Romei, din paradigmă, Dacia devine o provincie, un obiect de măsurat pentru gromaticii care, ca Balbus, trag linii *rigore ordinati*, alcătuiesc sinopse ale podurilor, află lățimea cursurilor de apă și măsoară cu *știința divină a numerelor*¹ înălțimea munților care trebuie să fie cuceriiți. Absorbită de istoria provinciilor de graniță ale Imperiului, cu războaiele, sediiile, victoriile și înfrîngerile acestuia, Dacia Romană aparține unei istorii a faptelor, nu a reprezentărilor², și alte ținuturi – Ultima Thule sau Scandza – devin depozitare ale imaginarului despre marginile lumii, cu toată încărcătura utopică pe care o comportă aceste teritorii la limita dintre realitate și ficțiune.

Cu toate acestea, cercetarea pe care am întreprins-o nu se poate opri la limita ei naturală, care este aceea a cuceririi romane și a transformării celor mai multe

1. Balbus, în *Gromatici ueteres*, ed. Lachmann, I, Berlin, 1848, pp. 91-92.

2. Vezi e.g. Arr. *Takt.* 44.1 ; Dexipp. *FgrHist* 100, F 20 ; *SHA* 19.16.3 etc.

dintre teritoriile ocupate de geți, apoi și de daci, în teritorii ale Imperiului, fiindcă, absolut independent de această anexare și de rapida integrare care i-a urmat, geții *practicieni ai riturilor de nemurire* mai dăinuie încă un timp în imaginarul greco-roman, aproape independent – dar nu chiar cu totul – de istoria provinciilor dunărene ale Imperiului, ca purtători cvasilegendari ai unei tainice științe despre suflet, pe care autori atât de diferiți ca Lucian, Porphyrios sau Iulian Apostata o exaltă sau o recuză.

Așa cum este pe cale să o demonstreze teza de doctorat a tînărului meu coleg Dan Dana, pe care am amintit-o în repetate rînduri în paginile acestei cărți, Zalmoxis, ca personaj emblematic al acestor geți practicînd rituri de nemurire, are o istorie încă și mai îndelungată. El apare în discursurile ornate ale celei de-a doua sofistice, în scrierile pitagoreicilor tîrzii, stăruie o vreme la Bizanț, este menționat în scrieri erudite ale Evului Mediu și ale Renașterii, se bucură de o resurgență cu totul remarcabilă în Spania secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, în căutarea propriilor origini vizigote¹, și, pe urmele unei istoriografii neo-romantice, ajunge să fie revendicat de ideologiile extremelor, fie ale extremei drepte interbelice, fie ale misticismului național-comunist mai mult sau mai puțin latent din anii dictaturii ceaușiste și din posteritatea acesteia².

Ca personaj anonim și colectiv al acestei istorii imaginare, geții atrag în mai mică măsură atenția între sfîrșitul Antichității și epoca modernă, care îi redescoperă abia în secolul al XIX-lea, o dată cu constituirea istoriei naționale a românilor, al cărei început se înfățișează ca dramă a înfruntării și fuziunii dintre două tipuri de eroism, cel al ascezei getice și cel al forței implacabil ordonatoare a Romei.

Constatăm o anume frecvență a mențiunilor despre geți și despre singularele lor practici de nemurire în literatura secolelor II-III d.Hr. Această recrudescență are mai multe surse, între care intră și faptul că diferiți *topoi* despre neobișnuitele credințe și obiceiuri ale neamurilor de la hotarele lumii greco-romane în general reprezintă un rezervor de argumente de școală în formația oratorilor celei de-a doua sofistice, ceea ce face ca mențiunile referitoare la geți – ca și cele despre perși, sciți sau celți – să fie excerptate din operele lui Herodot, Ephoros, Poseidonios sau Strabon, intrînd în fondul comun de cultură generală al epocii de apogeu a Imperiului. Un exemplu de persistență a temelor referitoare la geți în culegerile de *Mirabilia* ale celei de-a doua sofistice este textul lui Solinus, autor al unei asemenea antologii de curiozități în versiune latină, *Collectanea rerum memorabilium*, publicată către jumătatea veacului al III-lea d.Hr., care parafrazează în bună parte textul lui Pomponius Mela despre funeraliile getice, pe

1. Alexandru Busuioceanu, *Zalmoxis sau mitul dacic în istoria și legendele spaniole*, București, 1985.

2. Zoe Petre, „Le mythe de Zalmoxis”, *AUB-ist.* 42-43, 1993-1994, pp. 23-36.

care l-am analizat într-un capitol precedent¹, pentru a-l întregi apoi cu povești despre pietre prețioase, delfini și lutri care se castrează singuri pentru a face în ciudă vânătorilor care îi urmăresc². Un alt exemplu este colecția de *Stratageme* datorată lui Polyainos, o antologie de locuri comune despre întâmplări menite să vădească iscusința diferitelor neamuri și căpetenii grecești sau barbare, între care sînt pomeniți și geții – o dată în legătură cu Dromichaites și a doua oară ca mercenari ai regelui trac Seuthes³.

În fine, dar nu în ultimul rînd, asemenea culegeri atît de caracteristice erudiției dezvoltate în jurul școlilor de retorică ale secolelor II-III d.Hr. pot depăși uneori caracterul strict utilitar, îmbrăcînd o formă literară mai elaborată, de preferință cea a *Banchetului* literar, care unește avantajul unei scenografii agreabile și al unui principiu de compoziție extrem de liberă cu prestigiul unei tradiții ilustre, care urcă în timp pînă la Platon și Xenofon. *Banchetul* lui Plutarh, *Noaptea atice* ale lui Aulus Gellius, *Saturnaliile* lui Macrobius sau opera lui Athenaios, *Sofiștii la banchet*, culeg cu o asiduitate neobosită, din opere uneori celebre, alteori aproape uitate, anecdote și întâmplări neobișnuite ilustrînd uimitoarea diversitate a societăților omenești, a caracterelor și a moravurilor.

Acestor culegeri cu caracter universal și în care episoade aparținînd tradiției despre geți apar ici și colo li se va fi adăugat ecoul războaielor dacice persistînd în cele două opere pe care Criton și Dion din Prusa le publicaseră sub titlul *Getika*. În mod particular opusculul lui Dion, el însuși un reprezentant prin excelență al celei de-a doua sofistice, are toate șansele să fi circulat împreună cu discursurile Chrysostomului în școlile de retorică ale vremii, furnizînd știri și mai ales imagini susceptibile să argumenteze teze generale în epocă despre exotismul unor civilizații pe jumătate uitate de la hotarele oikumenei.

Pe de altă parte, geții și credințele lor despre nemurire devin un argument în polemica dintre autorii păgîni și cei creștini, de la Celsus și Origenes pînă la Iulian. E de la sine înțeles că, de vreme ce nici în tradiția anterioară, de la Herodot la Poseidonios și la Dion, geții nu avuseseră o autonomie efectivă ca personaj al istoriei, fiind mai degrabă o ipostază a Celuilalt decît o realitate concretă, atunci cînd devin argument de școală sau subiect de polemică reprezintă cu atît mai puțin un subiect al propriei istorii și devin mai degrabă un obiect al istoriei culturii greco-romane. O dată cu Plotin și Porphyrios, în a doua jumătate a secolului al III-lea d.Hr., cînd căutarea febrilă a unor doctrine ale mîntuirii și înclinația spre adevăruri revelate și tainice conferă renașterii pitagoreice din cele două secole precedente o amploare spectaculoasă, figura lui Zalmoxis și tradițiile despre practicile de nemurire pe care le-ar fi revelat acesta neamului getic revin

1. Mela 2.2, vezi *supra*, p. 64.

2. Solin. 10.1-12, 12.13-13.3.

3. Polyain. *Strat.* 7.25, 7.38.

în atenția școlilor de filozofie. În cadrul acestui *revival* al pitagoreismului, „argumentul getic” face parte din demonstrația despre universalitatea doctrinei pitagoreice, tot așa cum, în scrierile apologetice, creștinarea sciților sau a geților dădea seamă de universalitatea Legii celei Noi¹.

2. Între ironie și admirație : Lucian din Samosata

Un indiciu dintre cele mai semnificative ale acestui proces de revalorizare intermitentă a tradițiilor grecești despre geți poate fi regăsit în opera lui Lucian din Samosata. Spirit prin excelență critic, cititor asiduu al lui Herodot, pe care îl și pastîșează cu umor și talent în una dintre scrierile sale, *Despre zeița siriană*, unde renunță temporar la elegantul său stil de cea mai pură tradiție atică pentru a imita arhaismul ionian al Părintelui Istoriei, Lucian contrapune adesea iluziei de superioritate a grecilor figura înțeleptului barbar, purtător al unei cunoașteri mai fruste, dar mai profunde, pentru ca alteori, dimpotrivă, vrînd să exprime universalitatea unor rele deprinderi, le regăsește deopotrivă la curtea regilor elenistici și în Libia, la sciți și în *palatele regilor traci, adulteri, asasini, conspiratori, tâlhari, sperjuri, temîndu-se și căzînd victimă trădării celor mai apropiate rude*².

Geții apar cel mai adesea – singuri sau în compania altor neamuri barbare – în enumerări menite să exprime universalitatea unui fenomen pe care autorul îl regăsește și la sciți, și la persani, și la egipteni sau la libieni, și la greci, adică pretutindeni în lumea cunoscută. E drept că de cele mai multe ori aceste reflecții asupra unei umanități primordiale se referă la sciți, ca termen opus lumii greco-romane : față de 124 de ocurențe ale etnonimului *Skythai*, geții apar menționați ca atare în opera lui Lucian doar de 10 ori. Nici cînd sînt pomeniți sciții, nici cu privire la geți sau traci, nu e vorba însă de altceva decît de locuri comune ale tradiției care utilizase unul sau celălalt dintre neamurile de la hotare pentru a conota distanța și alteritatea, fie ea ignorantă sau înțeleaptă³.

De altminteri, e semnificativ faptul că pentru Lucian deosebirea dintre aceste neamuri de la hotarul dintre familiar și necunoscut nu au de fapt nici o importanță. El îl poate face pe Anacharsis Scitul să le declare atenienilor *că a crezut că e mai bine să-și lase acasă cușma, pilos, ca să nu fie singurul îmbrăcat ca un străin*⁴, cu o vădită indiferență față de distincțiile etnice pe care altă dată autorul pare a

1. E.g. Tertullian. *Adu. Iudaeos* 7, PL II, col. 611 ; Euseb. *Hist. Eccl.* 3.1 (vol. II, 188, 1-11, Schwartz) ; vezi Pippidi, *Contribuții...*, op. cit., p. 228.

2. Luk. *Ikaromenippos* 15.

3. Cf. Luk. *Ikaromenippos* 26.11 ; *De sacrif.* 52.22 ; *De parasit.* 42.35 ; *Pseudologista* 2.12.

4. Luk. *Anacharsis* 16.

le recunoaște. O indiferență mai perceptibilă ca oricând apare în pasajul deja citat în legătură cu piloforii din dialogul *Scitul sau proxenul*, unde aflăm că *nu Anacharsis a venit cel dintâi la Atena din ținuturile scitice, râvnind la o educație greacă, ci și Toxaris înaintea acestuia, un bărbat înțelept și iubitor de frumos, cu drag de învățătură și aspirînd la excelență, chiar dacă, după obîrșie, nu era nici de neam regal, nici dintre purtătorii de cușmă, ci era un scit dintre cei mulți, din popor, cum sînt la ei cei numiți „cu opt picioare”, adică cei ce sînt stăpîni pe doi boi și o căruță. Acest Toxaris nici nu s-a mai întors îndărăt în Sciția, ci a murit la Atena și curînd a fost eroizat, iar atenienii i-au adus jertfe sub numele de Medicul Străin. Poate că se cade să lămuresc originea acestui nume și cauza pentru care a devenit el erou, fiind considerat ca unul dintre Asclepiazi, ca să învățați că nu doar sciții îl fac nemuritor pe un localnic și-l trimit la Zalmoxis, ci și atenienilor le e dat să-i prefacă în zei pe sciți la ei în Grecia¹.*

E vizibil faptul că Lucian le atribuie aici sciților cel puțin două teme îndeobște definitorii pentru geți, anume credința în Zalmoxis și semnul nobiliar al cușmei, dacă nu cumva și cultul unui *Xenos Iatros*, care stîrnește inevitabile ecouri platoniciene. În schimb, cînd îi tratează pe geți deosebit de sciți, stereotipul la care recurge Lucian este cel al unui neam prin excelență războinic. De cîte ori se uită spre pămînt din înaltul cerului, Menippos observă *ținutul geților, Getikè, unde nu-i vedeam pe geți altfel decît războindu-se. Cînd treceam la sciți, nu-i vedeam decît colindînd cu carele lor. Dacă îmi aruncam privirea în cealaltă parte, vedeam cum egiptenii lucrau pămîntul. Fenicianul făcea negoț, cilicianul piraterie, spartanul se biciuia și atenianul mergea la tribunal². Același pasaj este reluat aproape literal în *Despre cum trebuie să scriem istoria*, unde, așa cum aminteam într-un capitol precedent, ținta explicită a ironiilor lui Lucian este opera unui medic celebru, Callimorphos, autor al unei opere despre războaiele partice, prea puțin prețuit de ironicul sirian³. E posibil ca stereotipul geților războinici să trimită implicit – poate la fel de ironic – la opera celui alt medic și istoric al războaielor lui Traian, Criton. Scholiastul bizantin care comentează pasajul citat din dialogul *Ikaromenippos* al lui Lucian explică imaginea războinică a geților prin războaiele cu Roma și amintește că geții erau *un neam barbar și puternic, care se răsculase împotriva romanilor și-i umilise pînă la a-i obliga pe romani să le plătească tribut, dar mai tîrziu, cînd asupra lor domnea Decebal, a fost pînă-ntr-afît zdrobit de Traian, încît tot neamul lor ajunsese la vreo 40 de bărbați⁴ – observație la care unul dintre manuscrise adaugă o referire la *Geticele* lui Criton⁵.**

1. Luk. *Scyth.* 1.18.

2. Luk. *Ikaromenippos* 16, cf. *Quomodo hist.* 49.11.

3. Vezi *supra*, pp. 346-347.

4. *Schol. ad Luk. Ikaromenippos*, p. 104, 19, ed. Rabe.

5. Crit. *FgrHist* 200, F 2; vezi *supra*, p. 346.

La Arrian regăsim același *topos* al geților, definiți aproape automat prin epitetul formular *apathanatizontes*, *practicînd rituri de nemurire*, în vreme ce la Appian ei sînt înfățișați ca mercenari agresivi și oricînd dispuși la expediții de jaf¹, ceea ce răspunde unei duble tradiții, cea referitoare la geți ca paradigmă a barbarului pios și cea care se referă la geții din istorie, cucerii pînă la urmă de romani. Dacă e adevărat, cum ne lasă să înțelegem atestările epigrafice, că un episod din cariera militară a lui Arrian s-ar fi petrecut în armata de la Dunăre, e cu atît mai semnificativ faptul că în opera lui istorică geții au această dublă identitate, reală și imaginară, cum de altminteri și Dunărea face obiectul a două descrieri divergente: pe de o parte, Arrian descrie minuțios și probabil foarte exact fluviul, afluenții și morfologia ținuturilor străbătute de Istru, iar pe de altă parte, notează cu detalii dintre cele mai fabuloase poveștile marinărești despre Insula lui Ahile și despre prezența demonică a eroului care o stăpînește².

Într-un fel, în generația contemporană cu războaiele lui Traian și în cele imediat următoare, această dedublare răspunde celor două *Getici* – cea a lui Dion, care evoca cu precădere imaginea tradițională a închinătorilor lui Zalmoxis, și cea a lui Criton, narator al războaielor prin care Traian supunea un dușman agresiv și rebel. Trebuie totuși să remarcăm faptul că ecoul acestui *topos* despre pericolul getic, probabil derivat la origine din propaganda imperială din ajunul războaielor dacice ale lui Traian, persistă pînă tîrziu în scrierile lui Eusebios, Iulian sau Themistios, asociat nu o dată cu ideea că plata unui tribut către acești barbari, semn de decădere și slăbiciune, periclita însăși soarta Imperiului³. Derivate din retorica epocii lui Traian, anume din opoziția dintre Domitian, cel care cumpăra pacea de la barbari, și Traian, cel care o cucerea cu arma în mîină, aceste teme conjugate au supraviețuit fără îndoială ca aluzie critică la politica de stipendiere a barbarilor de la graniță din vremea secolului al III-lea d.Hr. și a celor următoare, mai cu seamă în condițiile în care, cu prestigiul său incontestabil, Eusebios difuzase ca pe o realitate de necontestat tema echivalenței dintre geți și goți⁴.

Dialogul *Kaisares* al lui Iulian Apostata pune în scenă, cum am văzut, o competiție a meritelor – mai cu seamă războinice – ale împăraților Romei, în frunte cu Iulius Caesar și cu întemeietorul Imperiului, Augustus. Înfruntîndu-l pe acesta, care enunța ca pe un triumf consolidarea granițelor naturale ale Imperiului

-
1. Arr. *Anab.* 1.3.2; App. *Rom.* 18.1-2, despre mercenarii geți ai regelui Perseus al Macedoniei.
 2. Arr. *Peripl.* PE 20 și 24, cf. 21-23.
 3. Crit. *FgrHist* 200, F 2; Plin. *Paneg.* 10; Fronto, *Principiae Hist.* 2.7; *idem*, *De bello Parthico* 1-2: DC 68.6.1; Ruf. *Fest.* 9; Euseb. VC 4.51; Themist. 8.110 B-C; cf. Iord. *Get.* 72.
 4. Euseb. VC 4.51.

la Dunăre și la Eufrat¹, Traian – împăratul care purtase războaie tocmai pentru a depăși aceste granițe – exaltă propria sa victorie în Dacia, accentuând marile riscuri pe care și le-a asumat². Ecoul, direct sau mai degrabă indirect, al textului lui Herodot despre geții *andreiotatoi* – și despre moarte ca o strămutare la Salmoxis – este precedat în acest pasaj de tema nemăsurii agresive a geților, *hubris*, care derivă fără îndoială din propaganda imperială din vremea războaielor lui Traian.

Stereotipul vocației războinice a geților pare oricum să prevaleze, în viziunea lui Lucian, asupra tradiției despre practicile de nemurire ale acelorași geți. Definiția getului este războiul, tot așa cum definiția scitului este nomadismul sau a atenianului, patima proceselor³. Regăsim de altfel acest *topos* și la Aelius Aristides, într-un pasaj care analizează cu mare subtilitate modul de raportare a centrului față de periferia Imperiului: *O dată ce s-au petrecut, cei mulți nu se mai încred în războaie* (ca în niște fapte adevărate), *ci ascultă istorisirea lor ca și când ar fi vorba de un basm, muthos. Iar dacă s-au și petrecut în ținuturi de margine, eschatiais, așa cum e firesc să se întâmple într-un imperiu nemăsurat de mare, fie ele pricinuite de nebunia geților, paranomiai ton Geton, de nenorocul libienilor sau de duhul cel rău al locuitorilor din preajma Mării Roșii..., aceste războaie trec neluate în serios ca niște povești, muthoi, și tot așa și relatările, logoi, despre ele*⁴.

Foarte probabil că și Aelius Aristides se referă tot la războaiele dacice, cu atât mai mult cu cât contextul în care vorbește despre *nebunia* războinică a geților se potrivește cu tema dominantă, aceea a uitării și a tratării războaielor îndepărtate ca *muthoi*: în generația următoare războaielor lui Traian, acestea, asemenea celor din Africa sau Arabia, se transformaseră deja într-un loc comun. Cum și pentru Lucian un război între geți și celți ar reprezenta un subiect la fel de periferic și de distant ca și un conflict între indieni și bactrieni⁵, ne putem întreba în ce măsură această temă a incidentelor de graniță, fără mare ecou pentru soarta generală a Imperiului, nu reprezenta ea însăși un loc comun al epocii, poate legat de războaiele de graniță purtate de Hadrian și mai ales de Marcus Aurelius.

Oricum, pentru Lucian geții sînt prin definiție războinici, în vreme ce practicile lor de nemurire sînt fie atribuite explicit sciților, fie ambelor neamuri, fără vreo distincție. Cînd rezumă în cîte un singur verb, cu o concizie plină de umor, uzanțele funerare ale diferitelor neamuri, Lucian nu-i amintește pe geți cu ciudatele lor funeralii vesele, ci doar pe sciți: *grecul arde, persanul îngroapă,*

1. Iul. *Caes.* 21.

2. Iul. *Caes.* 22.

3. Cf. Luk. *Ikaromenippos* 16; *Bis accusatus* 2.22.

4. Ael. Arist. *Or.* 26.70 Weidmann.

5. Luk. *Quomodo hist.* 5.

indianul închide în cutii de sticlă, scitul mănîncă, egipteanul sărează, scrie el în *Despre practicile funerare*¹. În schimb, în dialogul *Zei la sfat*, sciții și geții sînt numiți distinct, dar sînt asociați acelorași practici de nemurire, calificați deopotrivă ca *apathanatizantes* și închinători ai lui Zalmoxis: *Spunîndu-ne un lung bun rămas, sciții și geții se fac nemuritori, autoi apathanatizantes, și prefac în zeu pe cine vor ei, în același chip în care l-au înscris în lista zeilor pe Zalmoxis, deși era sclav, strecurîndu-l acolo nu prea știu cum*².

Alteori însă credința în Zalmoxis e tratată deosebit de practicile de cult ale sciților. În dialogul *Zeus tragedian*, de pildă, pentru a ilustra confuzia extremă a credințelor religioase, Lucian scrie: *S-au petrecut multe perturbări, astfel încît fiecare crede altceva: sciții aduc sacrificii unui akinakes³, tracii lui Zalmoxis, un sclav din Samos care a ajuns la ei, frigienii zeiței Lunii, etiopienii Zilei⁴, iar în dialogul *Despre istoriile adevărate* Anacharsis e identificat ca scit, iar Zalmoxis ca trac⁵, în pofida faptului că alteori nu Zalmoxis, ci Eumolpos și Orfeu sînt eroii emblematici ai tracilor⁶.*

La capătul acestui parcurs, cred că e destul de clar că Lucian nu este interesat de istoria sau de identitatea culturală a geților mai mult decît de cea a altor neamuri barbare. El are la dispoziție, fie din lecturi personale, fie din culegerile de *Mirabilia* care circulă în școlile de retorică ale vremii, o colecție destul de bogată de exemple erudite în legătură cu uzanțe și moravuri neobișnuite ale acestor neamuri și le folosește în funcție de tema pe care diferitele lui dialoguri o dezvoltă, fără nici un fel de acribie etnografică sau istorică, pentru a demonstra – de cele mai multe ori în cheie ironică – o teză sau alta.

În textul lui Lucian atrage totuși atenția contiguitatea geți-sciți și opoziția spațială între sciți și egipteni, tradiționale încă din textul *Istoriilor* lui Herodot și răspunzînd unei afinități între geți și sciți, popoare recente⁷, respectiv opoziției culturale dintre sciții nomazi și egiptenii legați de glie. Deși e un excelent cunoscător al stilului, așadar – inevitabil – și al operei lui Herodot, el nu-l urmează totuși pe acesta în distincțiile, cel puțin aparent riguroase, dintre diferitele neamuri și obiceiuri, nu pare să fi reținut ca pe un element de originalitate getică credința în Zalmoxis, referindu-se doar sumar la vulgata despre sclavul trac al lui

1. Luk. *De luctu* 21.

2. Luk. *Deorum Concilium* 9.7-12.

3. Sacrificiile pentru săbii erau cunoscute ca o particularitate scitică încă de la Herodot – 4.62 – și rămîn un semn distinctiv al acestora; cf. Arnobius, *Adu. nationes* 6.11.

4. Luk. *Iuppiter trag.* 42.

5. Luk. *VH* 2.17.

6. Luk. *Fugitiui* 8.1-9, cf. *Anacharsis* 34, *De Saltat.* 51, unde capul lui Orfeu, dezmembrat de furia femeilor trace, plutește pe Hebru cîntînd din liră și ajunge în Marea Egee, oprindu-se tocmai la Lesbos.

7. Vezi Hartog, *Le miroir d'Hérodote...*, op. cit., pp. 69-97.

Pitagora (pe care nici măcar nu-l numește întotdeauna), în schimb difuzează stereotipul caracterului predominant războinic al geților, poate pe urmele lui Criton. Este evident că Lucian are în vedere locurile comune ale tradiției antropologice grecești, pe care le nuanțează discret, în funcție de o realitate contemporană.

Două pasaje par totuși să trimită la informații mai circumstanțiate decât colecția curentă de locuri comune : la începutul descrierii călătoriei aeriene a eroului său Icaromenippos, Lucian se face ecoul unui pasaj din *Iliada* privind *cînd spre tracii hippoloi, crescător de cai, cînd spre Mysieni*¹. Or, ecoul homeric evocă destul de precis polemica dezvoltată de Poseidonios în legătură cu localizarea mysienilor. Pe de altă parte, pasajul deja citat din *Scitul* despre originea lui Toxaris dintre sciții *demotikoi* aduce în discuție categorii sociale dintre care cea numită *basilikoi* poate deriva eventual din relatările despre sciți, dar cea de *pilophorikoi* provine fără îndoială dintr-un text mai amănunțit referitor la geți. Alături de ipotetica familiaritate cu textul lui Poseidonios (după toate probabilitățile, cunoscut lui Lucian printr-un rezumat intermediar), aceste detalii sugerează o sursă mai substanțială decât antologiile despre obiceiuri exotice, poate *Geticele* aceluiași Dion, în legătură cu care am încercat să demonstrez că îl utilizase pe Poseidonios și despre care știm de la Cassiodor-Iordanes că acorda o atenție aparte categoriei pilofoților².

În ansamblu însă, fapt este că referirile lui Lucian la geți sînt mai degrabă generice decât specifice, ilustrînd foarte bine locul destul de modest și determinările vagi cu care dăinuie imaginea acestora în producția literară a epocii Antoninilor, mai aproape de poveștile despre înțelepții Septentrionului, Toxaris sau Anacharsis, decât de realitatea noii provincii cucerite de Traian, cu o funcție pe care aș numi-o cvasiornamentală.

3. O poartă către Ultima Thule

Dialogul lui Lucian *Despre istoriile adevărate* – o parodie alertă a povestirilor fabuloase despre călătorii la hotarele lumii și aventuri incredibile – amintește, cum spuneam mai sus, și de Zalmoxis al geților, laolaltă cu alți eroi înțelepți ai unor timpuri imemorabile, ce supraviețuiesc în Insulele Preafericiților : *dintre barbari cei doi Cyrus, Anacharsis Scitul, tracul Zalmoxis, apoi Numa din Italia, Licurg din Lacedemona și cei Șapte Înțelepți, afară de Periandru*³. Excluderea tiranului corintian din această enumerare presupune că ironia lui Lucian, îndreptată

1. Luk. *Ikaromenippos* 11, cf. *Il.* 13.4.

2. Vezi *supra*, pp. 365-366.

3. Luk. *VH* 2.17.

împotriva genului literar al narațiunilor românești, nu-i citează ironic, ci cu o anume venerație, pe legiuitorii barbari, greci sau romani din această listă.

O vreme s-a presupus că ironia lui Lucian din acest opuscul avea o țintă precis identificabilă și anume opera unui autor pe nume Antonios Diogenes, intitulată *Apista huper Thoule, Incredibilele (întîmplări) de dincolo de Thule*¹, un amestec destul de ciudat de povestiri etnografico-utopice de călătorie, episoade românești și aretalogie pitagoreică. Transmisă prin citate abundente în opere erudite – culegeri de scholii, lexice și comentarii –, ca și printr-un rezumat al lui Photios și prin mai multe fragmente papiriacee², povestea fantasticelor călătorii ale lui Mantinias și a surorii acestuia, Derkyllis, urmăriți de vrăjitorul cel rău, egipteanul Paapas, precum și narațiunile în interiorul narațiunii, evocînd alte călătorii, katabaze și chiar călătorii în Lună ale unor personaje secundare, se structurează cu o fantezie romanescă aparte în jurul unui episod central referitor la predicăția pitagoreică. Personajul emblematic al acestei secvențe centrale a romanului, Astraios, un *theios aner* apropiat al lui Pitagora, ai cărui ochi își schimbă culoarea după fazele lunii, este ocrotitorul celor doi frați persecutați de vrăciul egiptean. Evadînd din captivitatea la care îi supusese tiranul Ainesidamos din Leontinoi, aceștia își regăsesc protectorul pitagoreu la Metapont și *pornesc pe mare spre Tracia și ținutul massageșilor împreună cu Astraios, care urma să-l viziteze acolo pe tovarășul său, hetairos, Zalmoxis*³.

Calificarea drept *hetairos* al lui Astraios îl înscrie implicit pe Zalmoxis, în conformitate cu întreaga tradiție, printre învățăceii lui Pitagora. Așa cum vom vedea într-un paragraf următor, Porphyrios preia – după toate probabilitățile de la Antonios Diogenes – mai multe detalii cu privire la ucenicia lui Zalmoxis pe lângă Pitagora⁴, reluate apoi și de alți autori mai tîrzii. În relatarea sumară a lui Photios, care-l rezumă pe Antonios Diogenes, Zalmoxis, întors în Tracia, era deja divinizat de către geți, în ținutul cărora cei doi frați fugari dau și de oracolul care le impune să călătorească dincolo de Thule înainte de a se întoarce acasă, pe

-
1. Traducerea uzuală a titlului în literatura de specialitate este *Minunile (Wonders engl., Merveilles fr.) de dincolo de Thule*.
 2. Phot. *Bibl.* cod 166, III b 35-37 și *Schol. ad Luk. VH* 2.12.21, 23, ed. Rabe; este teza susținută de Klaus Reyhl, *Antonios Diogenes. Untersuchungen zu den Romansfragmenten der Wunder jenseits von Thule und zu den Wahren Geschichte des Lukian*, Tübingen, 1969; *contra*, J.R. Morgan, „Lucian's *True History* and the *Wonders beyond Thule* of Antonios Diogenes”, *CQ* 35, 1985, pp. 475-490. – Ansamblul problemelor referitoare la textul romanului lui Antonios Diogenes și la transmiterea acestuia sînt acum sistematizate minuțios și foarte documentat de Dan Dana, „Zalmoxis in Antonios Diogenes' *Wonders beyond Thule*”, *StCl* 24-26, 1998-2000, pp. 79-119.
 3. Phot. *Bibl.* cod. 166, 110 a 20-23.
 4. Porph. *VP* 14.

țărmlu fenician al Mediteranei. Ei pornesc din ținutul lui Zalmoxis spre Extremul Nord, lăsându-l pe Astraios la geții care îl venerau, *doxazomenoi*.

Sursele pe care le-ar fi putut utiliza Antonios Diogenes nu sînt lesne de identificat. Photios notează doar că, pentru fiecare carte a operei ce o rezumă, Antonios făcea o listă a tuturor autorităților ale căror scrieri le folosise pentru a-și alcătui relatarea¹, dar singurul autor al cărui nume este menționat explicit în rezumatul lui Photios este Antiphanes din Berge². Or, această mențiune aruncă o lumină aparte asupra problemei surselor folosite de autor, cîtă vreme Antiphanes era renumit pentru descrierile lui cu totul fanteziste și înșelătoare, unde inventa ținuturi și neamuri fabuloase fără nici o veridicitate istorică sau etnografică³. Ultimul lucru de care ar putea fi suspectată o operă cu o compoziție atît de elaborată ca romanul lui Antonios Diogenes este naivitatea, așa că trimiterea la Antiphanes pare mai degrabă o glumă erudită, menită să inducă ideea unei povești cel puțin la fel de lipsite de veridicitate, ceea ce răspunde de altfel și primului cuvînt din titlu, *apista* – lucruri de necrezut, ce pot fi incredibile, dar adevărate, cum pot fi pur și simplu fantazări imposibil de crezut. Chiar și faptul că textul romanului începe prin a indica două origini cu totul diferite și ireconciliabile ale textului – o primă scrisoare dedicatorie pretindea că povestea rătăcirilor lui Mantineas și Derkyllis este o scriere erudită pe care autorul ei, Antonios, o dedică unui oarecare Faustinus, în vreme ce a doua scrisoare, adresată de același Antonios surorii sale Isidora, prezintă romanul ca pe un manuscris găsit de Alexandru cel Mare într-un mormînt misterios la Tyr – implică alternativa *revelație/ficțiune*. Particularitatea că Fenicia și fenicienii joacă un rol central în narațiune poate sugera același caracter mincinos și înșelător – sau măcar fantezist – al operei: încă din *Odiseea*, fenicienii erau prin excelență autorii unor povestiri fanteziste și mincinoase, ceea ce nu-i putea scăpa unui autor care își construiește deliberat opera ca pe o *Odisee* cu 24 de cărți – cîte cînturi avea poemul homeric – și ca pe o călătorie inițiatică în lumi paralele, inclusiv o coborîre în infern ce trimite clar la *Nekuia* din cîntul al IX-lea al poveștii despre rătăcirile lui Ulysse.

Sîntem deci în fața rezumatului tîrziu al unei opere extrem de sofisticate nu doar în ceea ce privește compoziția⁴, ci și în privința intențiilor auctoriale, greu de identificat cu precizie. Această alcătuire complexă și elaborată, care pare nu

-
1. Phot. *Bibl.* cod. 166, 111 a 38-40, cu interpretarea propusă de Susan A. Stephens și John J. Winckler, *Ancient Greek Novels. The Fragments*, Princeton, 1995, p. 102; vezi Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*”, cit., p. 89 și n. 39.
 2. Phot. *Bibl.* cod. 166, 112 a 4-6.
 3. Polyb. 34.6.5; Strab. 2.3.5; Steph. Byz. s.v. *Berge*; vezi Stephens – Winckler, *Ancient Greek Novels...*, op. cit., p. 473, și Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*”, cit., p. 92.
 4. Vezi discuția recentă la Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*”, cit., pp. 91-94.

atît să citeze autorități erudite pentru a acredita ficțiunii, cît să insereze amănunte culese de la autori serioși într-un cadru încărcat de mărci semantice ale ficțiunii, reprezintă un caz singular în literatura antică, sugerînd întru cîtva o apropiere de acea imensă farsă erudită care este *Historia Augusta*¹. *The rogue scholar*, cum îl numește Syme pe autorul acesteia din urmă, inventează surse și narează fapte și personaje fictive, pe care le plasează în contextul celei mai factuale istorii cu putință, cea a vieții și faptelor împăraților Romei. Dimpotrivă, Antonios amintește un mare număr de detalii consemnate ca fapte reale în operele anterioare, dar le situează într-un cadru prin definiție fabulos și incredibil, *apistos*. Ambii autori au în comun faptul că nu se adresează de fapt cititorului obișnuit – într-un caz celui de povești de călătorie, în altul celui de biografii imperiale –, ci unui cititor ideal, la fel de subtil și de erudit ca și ei, pe care îl avertizează discret, dar constant, că se află în fața unei opere care presupune o multiplicitate de registre ale lecturii: la un prim nivel e o ficțiune în proză, la cel următor e vorba de o antologie de *Mirabilia*, care însă poate fi citită și ca un roman utopic, asemenea călătoriilor lui Iamboulos, sau ca un simbolic itinerar inițiativ bazat pe recuperarea doctrinelor secrete ale vechilor conventicule pitagoreice. Autorul refuză sistematic dreptul cititorului de a privilegia unul singur dintre nivelurile de lectură posibile, ceea ce a și alimentat controversele moderne, care încearcă de obicei să înscrie această operă proteică într-o categorie stilistică sau ideatică unică, fie ea a povestirilor utopice sau a romanului, a colecțiilor de *paradoxa*, a aretologiilor sau a scrierilor (cripto-)pitagoreice. Or, particularitatea scrierii lui Antonios Diogenes este tocmai polisemia, tradusă într-o pluralitate de scenarii care se încastrează unul în celălalt, tot așa cum narațiunile personajelor principale inserează alte narațiuni, ale unor eroi secundari și terțiari, într-un construct complicat și enigmatic.

Fapt e că unul dintre aceste registre, dar nu singurul, reprezintă prilejul unei foarte erudite antologii a tradițiilor etnografiei grecești cu privire la cele mai diferite seminții barbare. Structurat pe tiparul itinerarelor și periplelor de la sfîrșitul epocii elenistice, romanul utilizează probabil, mai degrabă decît o unică sinteză a acestora, cum ar fi *Geografia* lui Strabon – a cărei circulație pare de altminteri să fi fost încă foarte restrînsă în secolele al II-lea și al III-lea d.Hr. –, o pluralitate de surse folosite cîndva și de geograful din Amaseia, ca de pildă circumnavigația lui Artemidoros sau cea datorată lui Athenodoros din Tars, al cărui tratat *Peri Okeanou* rezuma opera omonimă a lui Poseidonios. Prin intermediul acestor compilații și al altora, cu caracter predominant etnografic, Antonios l-ar fi putut utiliza nu numai pe marele stoic, ci eventual chiar și opere anterioare, ca *Istoriile* lui Herodot sau ale emulului său din secolul al IV-lea, Teopomp, precum și

1. Vezi Ronald Syme, *Amianus and the Historia Augusta*, Oxford, 1969; *idem*, *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983.

scrierile cu caracter antropologic ale lui Dikaiarchos – care vor fi reluate pas cu pas și de Porphyrios, unul dintre cei mai asidui cititori ai lui Antonios Diogenes.

Pe baza rezumatului lui Photios și a relatării lui Porphyrios din *Viața lui Pitagora*, putem reconstitui elementele esențiale pe care romanul lui Antonios Diogenes le cuprindea în legătură cu geții și cu eroul lor divinizat Zamolxis (sau poate *Zalmoxis*, dacă acceptăm că explicația etimologică a numelui consemnată de Porphyrios provine tot de la Antonios, cum se presupune¹). Pasajul din opera lui Porphyrios provine, după toate probabilitățile, din cartea a 13-a a *Incredibilelor întâmplări* – cartea centrală, consacrată lui Pitagora – și se referă la ucenicia lui Zalmoxis pe lângă Pitagora, amintind în acest context și o poveste despre copilăria eroului. Photios rezumă în schimb un episod posterior morții lui Pitagora, când Zalmoxis, întors în ținuturile lui de baștină, unde ar fi fost deja venerat de geți, își oferă ospitalitatea și capacitățile oraculare lui Astraios și protejaților lui. Dan Dana presupune că sursele lui Antonios pentru aceste elemente – derivații ale poveștilor ioniene consemnate de Herodot, elemente de tradiție pitagoreică, consemnări ale etnografilor anteriori – trebuie să fi fost întregite cu un număr greu de determinat de detalii inventate chiar de autor². Deși verosimile, aceste invenții sînt totuși greu de identificat în rezumatele care ne-au parvenit, iar povestea ionienilor în versiunea lui Herodot nu poate fi invocată decît în linii foarte generale, pentru condiția servilă inițială a lui Zalmoxis și pentru prestigiul său inițiativ printre tracii la care se întoarce – ambele devenite de fapt locuri comune în tradiția istoriografiei elenistice. În ceea ce mă privește, cred că sursa principală a episodului referitor la Zalmoxis – greu, dacă nu imposibil de identificat cu precizie – trebuie căutată mai degrabă undeva în tradiția derivată de la Poseidonios, cea mai prestigioasă consemnare a unui Zalmoxis oracular divinizat de neamul său³.

Pe de altă parte, observația lui Porphyrios despre Zalmoxis numit și Thales poate foarte bine proveni și ea de la Antonios Diogenes. Cei mai mulți exegeți moderni îi atribuie lui Antonios Diogenes întregul pasaj cuprins în paragrafele

-
1. Ca și rezumatul lui Photios, și Porphyrios, VP 14, îl numește *Zamolxis* pe tovarășul get al lui Astraios. Metateza care transformă numele *Zalmoxis* (*Salmoxis* la Herodot) în *Zamolxis* e destul de curentă, mai cu seamă la autorii tîrzii, pentru a se fi impus de la sine ambilor epitomatori ai lui Antonios – dar, dacă acceptăm că toată povestea lui Zalmoxis rezumată de Porphyrios, inclusiv explicația numelui, provine de la Antonios Diogenes, ne putem întreba cum se face că etimologia explicativă a numelui acestui ucenic trac al lui Pitagora are la bază cuvîntul *salma*, care ar însemna în limba tracilor *blană*, ceea ce presupune la origine un text – poate chiar cel al lui Antonios Diogenes – care îl numea *Zalmoxis*, poate chiar, ca Herodot, *Salmoxis*, oricum fără metateză, pe eroul divinizat de geți.
 2. Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*”, cit., pp. 99-110.
 3. Vezi *supra*, p. 235.

10-15 ale *Vieții lui Pitagora*, dar e corectă observația lui Dan Dana, care relevă că, într-un text care nu-și citează niciodată sursele, numirea lui Dionysophanes atestă o intervenție a lui Porphyrios, care îl citează pe Dionysophanes pe lângă principala sa sursă, textul *Incredibilelor aventuri*¹. Pornind de aici, Dana consideră însă că și notula *unii – tines – spun că era numit și Thales* e adăugată tot de Porphyrios și că acei *tines* ar desemna alți autori decât Antonios Diogenes. Or, chiar dacă în rezumatul lui Photios, ca și în fragmentele papiriacee, textul acestei curioase opere romanești nu conține referiri la sursele utilizate, fraza poate totuși proveni de la Antonios Diogenes dacă admitem că *acei ce spun că Zalmoxis era Thales* nu sînt autori anteriori, ci personaje secundare fictive care relatează – cum se întîmplă adeseori în textul romanului – diferite episoade, de astă dată cele referitoare la relația dintre Pitagora și Zalmoxis.

Dacă acceptăm că Antonios Diogenes făcea din Zalmoxis o ipostază a lui Thales, fondatorul proverbial al filozofiei și științelor matematice, putem apropia această frază de citatul lui Iordanes din *Geticele* lui Dion, care afirma că geții erau nu doar superiori tuturor barbarilor, ci și aproape egali cu grecii, *pene Graecis consimiles*, în privința filozofiei și a științelor². În orice caz, ucenicia lui Zalmoxis în teoria astrelor și a riturilor sacre³ are destule similitudini cu dipticul *Zalmoxis-Deceneu* imaginat de Poseidonios și preluat de Strabon⁴, precum și cu figura imaginară a marelui preot, inițiator al tuturor cultelor, astronom și ghicitor în stele, figură pe care Cassiodor o găsea în *Geticele* lui Dion din Prusa, o prelua și o amplifică pînă la forma ei superlativă – reluată în *Variae* despre sine însuși – și care va fi citată apoi de Iordanes⁵.

Desigur, ambele texte la care mă refer – și cel al lui Poseidonios, și cel al lui Dion – reprezintă în ultimă instanță derivate ale aceleiași filon de literatură istorico-moralizatoare, cu ecouri dintr-un conglomerat de tradiții antropologice și filozofice care amestecă idei ale lui Platon, vulgata pitagoreică, elemente de reflecție cinică sau stoică și cîteva fragmente de informație autentică, reconstituind o imaginară *koine* culturală a începuturilor. Romanul lui Antonios Diogenes se construiește pe temeiul acestei literaturi, asumîndu-și însă explicit dominantă imaginară, alegorică – și deci în mare măsură fictivă – a tradiției din care extrage substanța intricate sale narațiuni.

1. Dana, „Zalmoxis in Antonius Diogenes' *Wonders beyond Thule*”, cit., pp. 99-101.

2. Iord. *Get.* 34.

3. Porph. *VP* 14: *Iubindu-l, Pitagora l-a educat întru contemplarea astrilor, ton meteoron theorian epaideuse, ca și în privința ceremoniilor sacre, hierourgia, și în tot ce privește riturile consacrate zeilor.*

4. Poseid. F 277 a = Strab. 7.3.11; vezi *supra*, pp. 234-240.

5. Vezi *supra*, pp. 334-335. Pentru tema oraculară în literatura tîrzie, vezi P. Athanassiadou, „Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism”, *Byzantion* 62, 1992, pp. 45-62.

În rezumatul lui Photios, țara lui Zalmoxis e numită ținutul massageților, dintr-o confuzie care ar putea proveni de la copiștii textului lui Photios. Există însă și posibilitatea ca romanul lui Antonios să se facă aici ecoul acelor surse care, bazându-se pe relativa omofonie dintre numele geților și cel al massageților, propuneau identificarea celor două populații, așa cum se va fi putut întâmpla, de exemplu, în povestea de la care derivă, poate, mențiunea despre regina T(h)omyris a massageților ca fondatoare a cetății Tomis, la care pare a se referi Iordanes în *Geticele* lui¹.

Episodul călătoriei în țara geților este atent pregătit în cartea a 13-a – unde în cercul de *hetairoi* din jurul lui Pitagora apare și *tinerelul* Zalmoxis, *meirakion*, mult îndrăgit de maestru – și este apoi pus în scenă ca un moment esențial în structura și dinamica romanului. Aici, în țara lui Zalmoxis, oracolul pe care îl solicită cei doi frați transformă o călătorie plină de peripeții în spațiul familiar al Mediteranei într-o imensă aventură care e chiar esența romanului, călătoria în incredibilele ținuturi ale Extremului Septentrion.

În virtutea tradiției consemnate de Strabon cu privire la capacitatea oraculară a marelui preot al geților, fie el Zalmoxis sau Deceneu², comentatorii acestui episod presupun în general că Zalmoxis enunță oracolul el însuși. Trebuie totuși să observăm că, fără a exclude această interpretare, textul lui Photios folosește un mod impersonal de referire, din care am putea deduce la fel de bine că Zalmoxis era doar mediatorul, cel care deschidea calea eroilor spre un sanctuar oracular din ținutul său, și nu neapărat sursa directă a prevestirii. Independent de atare atribuire precisă, episodul getic este însă crucial în construcția romanului. Ca un Delfi al Septentrionului, acest ținut reorientează itinerarul eroilor către adevărata sa țintă și simbolizează punctul de frontieră între familiar și necunoscut. Geografia imaginară a căutării inițiatice pe care o descrie povestea lui Mantinias are drept centru, sursă și origine Grecia Mare și în general aria mediteraneeană, locul predicății pitagoreice. Lumea getului Zalmoxis este deopotrivă extremitatea cea mai îndepărtată a teritoriilor deja balizate de învățătura Maestrului și poarta prin care eroii au acces către Necunoscutul pe care trebuie să-l exploreze înainte de a putea reveni acasă. Zalmoxis – dovada vie a universalității doctrinei pitagoreice – este mediatorul și prima călăuză a eroilor romanului în această explorare inițiativă, iar ținutul unde stăpânește și e venerat el devine o trecătoare către lumea misterioasă în care se aventurează Mantinias, tot așa cum ținutul tracilor ciconi era punctul de ruptură în care drumul spre casă al lui Odisseu devenise brusc o călătorie fabuloasă în ținuturi de poveste și o explorare a necunoscutului.

Dacă luăm în considerare paralela homerică – esențială pentru descifrarea multiplelor sensuri ale romanului –, trebuie să observăm însă și că prevestirea

1. Iord. *Get.* 62; vezi *supra*, pp. 321-322.

2. Strab. 7.3.9.

referitoare la întoarcerea în patrie, pe care o face oracolul getic, poate fi citită și ca un ecou al oracolului lui Tiresias pentru eroul *Odiseei*, ceea ce induce o sugestie de ținut al morților și pentru țara lui Zalmoxis. Romanul lui Antonios Diogenes regăsește astfel ambiguitățile și semnificațiile simbolice pe care o tradiție străveche le conferise cu aproape un mileniu mai devreme ținuturilor de la Dunărea de Jos, hotar al țării Hyperboreilor și trecătoare spre o misterioasă lume a alterității.

4. Apologeți și polemiști

Către finele secolului al II-lea d.Hr., răspândirea creștinismului în cercurile cultivate ale Imperiului atingea o masă critică, generând primele mari confruntări de idei între apologeții noii credințe și cei care apărau *paideia* tradițională și, în numele acesteia, devin criticii și adesea chiar detractorii creștinismului¹. Eruditele argumente ale lui Clemens din Alexandria în favoarea credinței creștine, polemica dintre Origenes și Celsus, marea sinteză critică a lui Porphyrios, *Kata Christianon*, și numeroasele ei ecouri în literatura – deopotrivă păgână și creștină – din secolele al III-lea și al IV-lea d.Hr. reprezintă un enorm efort de recitare a ansamblului tradițiilor culturale greco-romane într-o perspectivă polemică, menită să probeze fie adevărul revelației creștine, fie, dimpotrivă, excelența tradiției și caracterul înșelător și nociv al inovațiilor veacului. În această nouă lectură, un loc cu totul central revine, începând încă de la jumătatea secolului al III-lea d.Hr., cercurilor neoplatonice și neopitagoreice care, o dată cu Plotin și cu Porphyrios, se situează în epicentrul confruntărilor cu adepții noilor credințe.

Competiția dintre filozofi și retori este o caracteristică dominantă a vieții intelectuale din perioada imperială, iar marile școli de filozofie fac eforturi constante pentru a câștiga în planul prestigiului intelectual ceea ce, în planul prestigiului social, le situa departe de strălucirea și popularitatea sofistilor. Dar, ca și exercițiile de școală ale acestora, predicția filozofică depinde și ea de existența unor texte și comentarii anterioare, excerptate în prealabil și utilizate ca argumente ale comentariului propriu, care e forma predilectă de filozofare, așa cum o demonstrează fără dubiu atât mărturiile directe ale multora dintre ei – de pildă, cele ale lui Porphyrios în biografia pe care i-a consacrat-o lui Plotin –, cât și compoziția și stilul unor opere cu caracter filozofic, de la Epictet la Ammonios și iarăși la Plotin. În acest context, antologiile de școală sînt la fel de importante în conventiculele de tradiție stoică sau platonizantă ca și în școlile de retorică. O culegere erudită ca *Viețile și doctrinele filozofilor*, datorată lui Diogenes

1. Pierre de Labriolle, *La réaction païenne. Études sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris, 1935.

Laertios, este un excelent exemplu, care dovedește în ce fel detalii pe jumătate uitate din scrieri datînd din epoca clasică sau elenistică pot fi redescoperite, antologate și sistematizate pentru a fi folosite în panoplia de argumente ale filozofilor epocii imperiale tîrzii. Asemenea stilului neo-atic în artele vizuale ale epocii Antoninilor și Severilor, cu o estetică a citatului deliberat, a re-descoperii și re-producerii unor forme aproape uitate, aceste creații culturale ale secolelor al II-lea și al III-lea d.Hr. îmbină estetismul elitist și destul de artificial al erudiției, voluptatea filologică și arta – minoră, dar deloc neglijabilă – a antologării cu o aspirație către adevărurile revelate ale filozofiei, foarte aproape de conversia religioasă și de iluminarea adversarilor ei creștini, care utilizau, la rîndul lor, aceleași arme ale erudiției în beneficiul propriilor credințe.

Exemplară în acest sens rămîne antologia învățatului Clemens din Alexandria, autor al celebrelor *Stromata* (*Împletiturile*, curent tradus cu titlul *Covoarele*), unde geții, cu credințele lor, apar, cum am mai văzut în paginile precedente, ca unul dintre neamurile barbare de filozofi precursori : ei își divinizează legiuitorii și învățătorii, asemenea brahmanilor și odrizilor¹, și tot ei îi sacrifică an de an pe cei mai distinși filozofi, pe care îi jertfesc vestitului ucenic al lui Pitagora, Eroului Zalmoxis².

Reapariția temeii sacrificiilor pentru Zalmoxis, după aproape șapte veacuri de cînd Herodot o enunțase în *Istorie*, este, în opinia mea, deosebit de semnificativă pentru locul pe care imaginea geților *apathanatizantes* îl ocupă în dezbaterile secolelor al II-lea și al III-lea d.Hr. Așa cum am văzut, tema lui Zalmoxis pitagoreu și legiuitor divin(izat), prevalentă în literatura postherodotee, disjunsese – cel puțin în starea în care ne-au parvenit azi izvoarele – imaginea riturilor inițiatice de nemurire de tema sacrificiilor și a soliei către un Salmoxis arhaic și sîngeros. Această temă nu e însă cu totul uitată, și apare la Lucian – e drept că în treacăt – asociată credințelor „scitice” în nemurire. Fraza din dialogul *Scitul* pe care am citat-o și în paginile precedente, *nu doar sciții îl fac nemuritor pe un localnic și-l trimit la Zamolxis, ci și ateniienilor le e dat să-i prefacă în zei pe sciți la ei în Grecia*³, derivă la origine din textul lui Herodot, pe care îl comprimă reținînd cîteva cuvinte-cheie – *apathanatizein*, *epichorios*, *pempein* –, dar e vorba mai degrabă de un ecou perifrastic decît de o utilizare directă a textului lui Herodot, mai ales din cauza metatezei numelui – *Zamolxis* la Lucian, nu *Salmoxis*, ca la Herodot –, precum și a folosirii întru cîtiva diferite a termenilor. De exemplu, epitetul *epichorios*, care la Herodot se referea la Salmoxis însuși, e folosit aici ca determinare a victimelor sacrificiului anual, care sînt *localnici*, băștinași, și nu străini, cum se întîmpla în alte situații care evocau sacrificii omenești – de

1. Clem. *Strom.* 1.15, p. 130 (Stählin).

2. Clem. *Strom.* 4.8, p. 213 (Stählin).

3. Luk. *Scyth.* 1, cf. Hdt. 4.94.

exemplu, în cazul jertfelor pentru Artemis din Taurida sau al celor pentru Pleistoros în Tracia. De aceea e mai probabil că avem de-a face cu o rememorare spontană a textului lui Herodot sau cu referirea la un text intermediar, pe care Lucian îl sintetizează în asemenea mod încît putem crede, în ciuda tăcerii izvoarelor de care dispunem, că asocierea între riturile de nemurire și solia la Zalmoxis era dacă nu banală, cel puțin destul de familiară publicului cultivat căruia i se adresa autorul pentru a nu mai fi nevoie de o explicație detaliată.

Pasajul din dialogul *Zeus tragoidos*, în care sacrificiile pentru fostul sclav Zalmoxis sînt citate ca unul dintre exemplele recipienților ciudați de sacrificii, alături de sabia-*akinakes* a sciților sau de Ziua divinizată a etiopienilor¹, presupune o familiaritate a cititorului mai ales cu povestea ucenicului lui Pitagora și în mai mică măsură cu natura exactă a sacrificiilor umane menționate cîndva de Herodot, dar modul extrem de concis în care pasajul din *Scitul* se referă la aceste practici de nemurire, în care ideea de sacrificiu e de fapt redată exclusiv prin două verbe, *apathanatizein*, a face nemuritor, și *pempein*, a trimite, presupune un auditor/cititor ideal care, auzind cele cîteva cuvinte-cheie, își reamintește fără dificultate ce anume înseamnă a trimite soli la Zalmoxis în cazul practicilor de nemurire evocate de Lucian.

La Clemens, chiar dacă substanța informațiilor lui Herodot e reluată generic – geții aduc sacrificii umane Eroului Zalmoxis –, scenariul este diferit. *Geții, un neam barbar, dar nu lipsit de familiaritate cu filozofia, aleg în fiecare an un sol, presbeutes, către Eroul Zalmoxis. Zalmoxis a fost unul dintre vestiții (ucenici) ai lui Pitagora. Este ucis ca victimă sacrificială, aposphattetai, cel judecat a fi cel mai de văză, dokimotatos, dintre cei care se îndeletnicesc cu filozofia, iar cei care nu sînt aleși se consideră profund înjosiți, ca unii ce sînt privați de acces la o condiție fericită, eudaimonos*².

Așadar sacrificiile, devenite anuale, sînt calificate explicit drept *ambasade* și, dintr-o comunitate de filozofi, nu de războinici, este ales de fiecare dată cel mai destoinic. Sacrificiul propriu-zis – cu un subtext inițiativ marcat de termenul *eudaimonos* – nu este evocat în specificitatea lui singulară, ca la Herodot, care descria ritul aruncării în sulite, ci e marcat doar de verbul *aposphagein*, din vocabularul uzual al sacrificiului grec. În schimb, dezamăgirea celor care nu sînt sacrificați ia locul desconsiderării victimei unui sacrificiu eșuat și pare mai degrabă un ecou al reacției soțiilor care nu sînt alese pentru a fi sacrificate la funeraliile soților³.

Nu știm din ce antologie anterioară derivă această versiune consemnată de Clemens, dar putem bănuși de ce anume – dincolo de constanta interesului pentru

1. Luk. *Iuppiter trag.* 42.

2. Clem. *Strom.* 4.8, p. 213 (Stählin).

3. V. *supra*, pp. 194-195.

mirabilia – aceste relatări despre sacrificiile getice revin în atenția elitelor cultivate ale Imperiului în secolele II-III d.Hr. Cheia acestei resurgențe se află, în opinia mea, în textul lui Origenes, care reia polemic argumentele anticreștine adunate de Celsus.

Origenes protestează împotriva faptului că adversarul său nu recunoștea excelența filozofică a iudeilor, dar o atribuia în schimb străvechilor filozofii inițiatice ale unor neamuri legendare ale începuturilor, *samotraci, eleusini sau hyperborei*, ca și *druizilor sau geților*, în pofida faptului că de la aceste popoare arhaice *nu știm să se fi păstrat ceva scris*: contrastul implicit între iudei, popor al Cărții, și cei de la care *nu știm să se fi păstrat ceva scris* reia cu o altă finalitate argumentele lui Diogenes Laertios împotriva exaltării excelenței filozofice a neamurilor barbare¹ și trimite la observația enunțată pentru prima oară, după știința noastră, de Androtion, care scria încă în secolul al IV-lea î.Hr. că *vechii traci nici nu cunoșteau literele* și că, în general, spre deosebire de barbarii din Asia, cei din Europa *considerau scrisul ca pe ceva rușinos, aischiston*². Faptul că textul lui Androtion ne-a parvenit prin intermediul culegerii de *Istorie pestrițe* redactate de Claudius Aelianus la începutul secolului al III-lea d.Hr.³ atestă circulația argumentului în vremea primelor polemici dintre păgâni și creștini. Iar Apuleius, apărându-se împotriva acuzațiilor de magie, invocă în *Apologia* sa magia de bine a lui Zalmoxis, așa cum este ea înfățișată de Platon în *Charmides*: *Într-un alt dialog, același Platon, scriind despre un oarecare Zalmoxis, trac de neam și maestru al aceluiași meșteșug (magic), ne-a transmis în scris că „descîntecele sînt discursuri frumoase”. Dacă e așa, de ce să nu-mi fie îngăduit să cunosc incantațiile de bine – bona uerba – ale lui Zalmoxis sau sacerdoșii lui Zoroastru ?*⁴

Rezultă de aici că în secolele al II-lea și al III-lea d.Hr. inițierile atribuite de tradiție lui Zalmoxis erau invocate mai ales ca element constitutiv al unui complex de precedente arhaice legitimînd prin vechimea lor venerabilă aspirația către religiile de mîntuire și către cultele misterice, atît de pregnantă în lumea greco-romană a acestei epoci. Oricum, din textul lui Origenes deducem că adversarul său Celsus amintea, în prelungirea unor concluzii formulate încă din vremea lui Ephoros și Dikaiarchos despre excelența barbară, că, departe de a fi proprie închinătorilor lui Iisus, înțelepciunea revelată era o trăsătură generală a unor popoare arhaice, între care și *druizii gallilor și geții*. Asocierea între druizi și geți trimite la tema vocației universale a inițierilor pitagoreice, difuzată deopotrivă în Extremul Occident și în ținuturile Septentrionului. Popularitatea acestei asocieri,

1. DL 1.2.1.

2. Androtion, *FgrHist* 324, F 54 (36).

3. Aelian. *VH* 8.6.

4. Apuleius, *Apolog.* 26; vezi A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madara und die antike Zauberei*, Geissen, 1908.

care presupune la origine o lectură pitagoreică a operei lui Poseidonios, este atestată și de versiunea romanescă a călătoriilor lui Astraios, personajul romanului lui Antonios Diogenes, pe care am evocat-o în paginile precedente.

Așadar temele conjugate ale excelenței filozofice a geților și ale sacrificării *celui mai bun* puteau fi invocate atât ca exemple legitimând noile credințe printr-un precedent cunoscut, cum ghicim în subtextul relatării din *Stromata*, fie, dimpotrivă, pentru a introduce predicăția creștină într-o serie de uzanțe ciudate, barbare și menite să-i păcălească pe cei creduli, ca la Celsus, care scria că, aducând un cult *celui capturat și mort*, creștinii *fac același lucru ca geții care îl venerază pe Zalmoxis*¹ și că predicăția creștină se aseamănă cu altele mai vechi care *îi convingeau pe ascultătorii naivi, folosindu-se de rătăcirea acestora, cum se zice că ar fi făcut și Zalmoxis, sclavul lui Pitagora, la sciți, sau Pitagora însuși în Italia*². Precedentul getic se dovedește extrem de adaptabil, putând fi invocat cu ironie de către sceptici sau cu venerație de autorii sensibili la adevărurile revelate, dar care nu acceptă revelația creștină. În funcție de punctul de vedere al fiecărui autor, brutalitatea oribilă a sacrificiilor umane³ sau *eudaimonia* pe care un întreg neam o dobândește prin inițiere domină aluziile la vechile rituri getice. La rîndul lor, autorii creștini se pot referi la inițierile lui Zalmoxis ca la o falsă învățătură despre nemurire, cum o face, de exemplu, Aeneas din Gaza în dialogul *Theophrastos sau despre nemurirea sufletelor și învierea trupurilor*, scriind, cam în aceeași vreme în care Cassiodor consemna, pe urmele lui Dion, excelența geților-goți conduși de înțelepții lor sacerdoți, că *geții îl consideră ca unic zeu pe sclavul fugar al lui Pitagora – care a imitat filozofia stăpînului său, tăind beregata celor mai frumoși și mai buni dintre ei – și își închipuie că astfel îi fac nemuritori*⁴.

Nu este cu totul exclus ca, într-o vreme în care predicăția creștină triumfătoare își căuta precursori în credințe și practici arhaice de la marginea oikumenei – cînd, de exemplu, asceza brahmanilor și a yoghinilor de care amintea bogata literatură romanescă despre Alexandru cel Mare în India era recuperată ca paradigmă a ascezei monastice⁵ –, inițierile întru nemurire ale vechilor geți să fi fost și ele revendicate ca precedente ale credinței în *nemurirea sufletelor și învierea trupurilor*. Pasajul din dialogul *Cezarii* al împăratului Iulian accentuează atât de sistematic tema învățaturii lui Zalmoxis despre moarte ca strămutare⁶,

1. Origen. *In Cels.* 3.34 [469].

2. Origen. *In Cels.* 2.55 [429].

3. Cf. Euseb. *Ad Const.* 13.5, 13.8; *Praep.* 4.16.9 (156).

4. Aen. Gaza, *PG* 85, 940.

5. Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity” (1981), în *idem, Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1982, pp. 103-115.

6. Iul. *Caes.* 22: *Socotind că nu mor, ci doar se strămută, metoikizesthai, ei îndrăznesc în mai mare măsură să lupte decît ar fi să pornească într-o călătorie, apodemia.*

încît poate sugera exploatarea acestei interpretări și în literatura creștină, care reține chiar în textele liturgice imaginea morții ca o călătorie prin care defunctul „se strămută” într-un loc fericit.

Oricum, un fenomen de vocabular este cert : verbul *athanatizein*, *apathanatizein*, utilizat destul de rar în textele de epocă clasică și elenistică – unde e folosit, în afara referirilor la geți¹, mai ales ca ecou la Platon și la doctrina stoică² –, își face brusc o intrare cu totul spectaculoasă ca frecvență și importanță în scrierile lui Philon din Alexandria, unde apare nu mai puțin decît de 27 de ori³. Pe locul al doilea ca frecvență a utilizării se situează Clemens din Alexandria, cu 6 ocurențe⁴. E destul de lesne de presupus că, pe această cale, verbul (*ap*)*athanatizo* intră în literatura apologetică și patristică, unde este adoptat și generalizat pentru a semnifica exact biruința creștină asupra morții⁵, chiar dacă scholiile și comentariile savante continuă să-l utilizeze și pentru nemurirea pe care poezii – sau istoricii – o conferă faimei eroilor sau pentru nemurirea cu care Calypso îl ispitea pe Odiseu⁶.

Recuperarea de către Părinții Bisericii răsăritene a verbului (*ap*)*athanatizein*, care devine crucial în discursul creștin despre învierea morților, a indus aproape inevitabil în interpretarea modernă a textelor referitoare la geți inflexiuni în realitate absente în textele anterioare polemicii dintre autorii păgîni și cei creștini din secolele II-III d.Hr. O astfel de lectură de postdicție reprezintă una dintre sursele discursului identitar care pornește de la aceste vagi contaminări și ecouri de epocă tîrzie, romano-bizantină și bizantină, pentru a revendica pentru geții lui Zalmoxis – uneori discret, alteori cu o supărătoare stridentă – calitatea unor precursori ai creștinismului întru asceză și credințe elevate în nemurirea sufletului.

1. Hdt. 4.93, 94 ; 5.4 ; Hellanikos, *FgrHist* 4 F 73 ; Pl. *Charm.* 156 d ; Poseid. F 134, 14 (Reinhardt) ; Diod. 1.94.2 ; Arr. *Anab.* 1.3.2 ; Luk. *Deorum Concilium* 9.6-12 ; *idem Scyth.* 1.17 ; Clem. *Strom.* 1.15.68 ; Stob. *Flor.* 4.37.23.
2. Chrysip. F 620.11 ; Damasc. *In Phaed.* 1.177.2 ; dar vezi Ctesias, *FgrHist* 688 F 1b, 584 ; cf. Diod. 4.7.4, cu referire la divinizarea Semiramidei, sau Polyb. 6.54.2 ; Procop. *De bellis* 8.10.8, despre faima care acordă nemurire, *apathanatizei*, eroilor.
3. Phil. Iud. *De officio mundi* 44.2, 78.1, 135.9, 154.6 ; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 111.5 ; *De posteritate Caini* 123.3 ; *De confusione linguarum* 149.5 ; *De somniis* 1.36 ; *De uita Mosis* 2.108, 2.288 ; *De Decalogo* 58.5 ; *De specialibus legibus* 1.290, 1.304, 2.125, 2.225, 4.14, 4.112 ; *De uirtutibus* 15.1, 67.7 ; *Quod omnis probus liber sit* 109.5 ; *De aeternitate mundi* 9.3, 35.2, 109.5, 144.4 ; *Legatio ad Gaium* 92.1 ; *Quaestiones in Genesim* fr. 1, fr. 51.7, 4.166.5.
4. Clem. *Protr.* 4.55.1 ; *Paed.* 1.6.26 ; *Strom.* 1.15.68, 1.27.173, 4.25.160.
5. Euseb. *Praep.* 1.9.8 ; Greg. Nys. *De mortuis non esse dolendum*, *Scr. Eccl. Gr.*, vol. 9, p. 58 ; Ioan. Chrys. *De adoratione pretiosae crucis*, *Scr. Eccl. Gr.*, vol. 52, p. 836 ; Athenagoras, *De resurrectione* 12.2 ; Basilius Caes. *Ep.* 105.1 ; *Encom.*, *Scr. Eccl. Gr.*, vol. 29, p. 712 ; Roman. Melod. *Hymn.* 8.20.2 etc.
6. Vezi e.g. Eust. *Comm. ad Il.* (12.508), vol. 1, 415.21 ; *Comm. ad Od.* (21 v. 197), vol. 1, 208.4 ; Ioan. Lyd. *De mensibus* 4.149.22 ; *Schol. in Pi. P.* 3, sc. 178 b2.

X

Concluzii

La capătul acestei investigații, de pertinența căreia este acum rîndul cititorului să dea seamă, cîteva concluzii sintetice se impun. Pe de o parte, analiza și confruntarea mărturiilor antice despre geți ne dovedesc fără putință de îndoială că numărul și conținutul textelor literare care atestă o cunoaștere directă a faptelor referitoare la istoria și civilizația acestora este foarte restrîns. Lăsînd la o parte poveștile despre hyperborei sau despre insula misterioasă a lui Ahile, primele scrieri cu caracter etnografic și istoric ale ionienilor care îl preced pe Herodot menționau probabil în treacăt existența unui neam tracic al geților, însoțind această mențiune de epitetul destul de obscur de *athanatizontes*, căruia poate îi ofereau o primă explicație legată de obiceiul ciudat de a jeli la nașterea unui prunc și de a celebra funeraliile ca pe o sărbătoare. Pornind poate de aici, Sofocle pune în scenă în drama – azi pierdută – *Triptolemos*, personajul transgresor și suicidar al regelui get Charnabon, dușmanul învins de Demetra al inițierilor eleusine.

Herodot află și transmite cîteva detalii concrete despre geți și despre încercarea lor eșuată de a se împotrivi expediției scitice a lui Dareios. În trei paragrafe care au ca punct de pornire acest fapt istoric, el explică epitetul *athanatizontes* în legătură cu un personaj getic pe nume Salmoxis, dar o face în două moduri ireconciliabil contradictorii. Pe de o parte, el evocă pe scurt ceea ce înțelese de la un informator anonim despre sacrificiile de nemuire pentru o divinitate locală, Salmoxis, iar îndărătul acestei sumare relatări putem ghici existența unor rituri ale elitei războinice a geților. Pe de altă parte, Herodot povestește o anecdotă culeasă de la grecii din Pont despre un muritor, pe nume tot Salmoxis, cîndva sclav și ucenic, apoi imitator al lui Pitagora. Această anecdotă atestă la rîndu-i existența unui folclor colonial datorat grecilor din Pont, în care se înscriu, alături de povești depreciative despre sciți, și povestiri ironice despre inițierile getice.

Este de presupus că, la data la care scria Herodot, primele cercuri pitagoreice anexaseră deja propriei tradiții principalele istorisiri despre personaje inițiatice

ale Septentrionului, inclusiv despre Zalmoxis, pe care le subordonează lui Pitagora și le tratează în cheie solemnă, ca pe niște figuri de nobili precursori sau discipoli. De la aceste tradiții va fi pornit Platon când a creat misteriosul personaj al tămăduitorului trac din *Charmides*, ale cărui descințece inițiatice prefigurează, la modul arhaic, încântarea inițierii în filozofie. Continuitatea dublei tradiții referitoare la secta pitagoreicilor – una apologetică, alta, dimpotrivă, ostilă – este răspunzătoare de cea mai mare parte a mențiunilor ulterioare cu privire la Zalmoxis și la riturile de imortalitate practicate de geți. Cercurile pitagoreice din Grecia Mare reelaborează în diferite moduri, cu un aport masiv al doctrinelor euhemeriste, ceea ce am numit *Romanul lui Zalmoxis* ca parte integrantă a poveștilor despre Pitagora și despre ucenicii acestuia. Încă din această etapă, ale cărei începuturi datează de la sfârșitul secolului al V-lea î.Hr. și începutul celui următor, atât personajul Zalmoxis, cât și neamul getic sau tracic al cărui legislator și inițiator se spune că ar fi fost funcționează nu ca un referent istoric real, ci mai ales ca semn al universalității pe care și-o revendică doctrina pitagoreică.

Autorii atici de comedii, de la Aristofan la Menandru, exploatează, pe de altă parte, cu totul alte stereotipuri referitoare îndeobște la traci și uneori explicit la geți: lipsa de cumpătate, poligamia, șiretenia, ducând la perpetuarea unor calificări opuse și complementare cu privire la vecinii barbari ai grecilor, exemple – încă din literatura epică – ale excesului, fie el pozitiv sau negativ.

În marginea – sau chiar în afara – cercurilor pitagoreice, scriitorii greci ai veacului al IV-lea și ai epocii elenistice sînt intermitent interesați de geți, ca și de traci sau de sciți, mai ales ca paradigmă a „bunului barbar”. Cele cîteva detalii concrete pe care le menționează Teopomp sau alți scriitori mai puțin celebri cu privire la fapte de arme sau la moravurile specifice geților – de obicei în legătură cu expediții militare în ținutul istro-pontic, fie ele cele ale lui Filip al II-lea, ale lui Alexandru sau ale lui Lisimah – sînt subsumate acestei viziuni mai degrabă etice decît istorice. Cazul cel mai tipic este cel al confruntării dintre Lisimah și regele get Dromichaites, unde, în jurul unui nucleu limitat de fapte reale, se construiește o întreagă poveste exemplară despre adevărata bogăție și virtute a simplității arhaice, al cărei subiect nu este istoric, ci moral.

În fine, dar nu în ultimul rînd, tot în epoca elenistică putem presupune existența unor informații istorice mai precise despre geți și despre vecinii lor imediați de la gurile Dunării, pe care le-am datorat cîtorva erudiți și istorici originari din cetățile vest-pontice, cu deosebire lui Demetrios din Callatis, lui Satyros, originar din aceeași cetate, sau lui Istros. Din nefericire, nici una dintre aceste opere nu ni s-a păstrat ca atare, ci doar în minuscule fragmente citate de autori posteriori, care erau interesați mai degrabă de amănunte anecdotice și de *mirabilia*, fapte cu totul neobișnuite, așa încît informațiile sau pasajele – puține și sporadice – din opera acestor foarte învățați autori pontici pe care ni le transmit antologiile sau lexicele din epoca romană ne stîrnesc mereu curiozitatea, fără s-o satisfacă vreodată.

Pe acest fond al cunoașterii comune, oricum destul de vagă și simplistă, se grefează știrile mai recente, culese poate de Poseidonios sau de un succesor imediat al acestuia, cu privire la Burebista și la expansiunea getică din vremea lui Sulla și a primului triumvirat. Varianta greacă asupra acestor evenimente politico-militare – destul de grave pentru romani, de vreme ce suscitaseră proiectul unei campanii speciale din partea lui Caesar – pune în legătură ascensiunea lui Burebista cu o reformă religioasă de mare amploare, inițiată de un personaj sacerdotal numit în surse Dekaineos. În jurul cuplului rege-sacerdot, Poseidonios – utilizat de Strabon, de Diodor și de alți câțiva autori posteriori, probabil și de Dion din Prusa în opera sa pierdută, *Geticele* – rememorează povestea pitagoreului Zalmoxis și organizează câteva informații utile cu privire la modul de structurare a societății getice în secolul I î.Hr.

Textele literare produse la Roma începând cu anii de domnie ai lui Augustus înregistrează un fapt nou, anume ascensiunea regatului dacilor, vecini și înrudiți îndeaproape cu geții, în vreme ce istoriile și geografiile universale datorate lui Strabon, Diodor, Pomponius Mela sau Trogus Pompeius rezumă și transmit cunoștințele acumulate despre geți de autorii anteriori ca parte integrantă a unui spațiu și timp unificat sub sigiliul Romei. Geții își fac o ultimă apariție importantă, spectaculoasă chiar, în anii războaielor lui Domitian și mai ales ale lui Traian, prin cele două *Getici*, datorate lui Dion din Prusa și, respectiv, lui Criton. Nici una din aceste opere nu ni s-a transmis, dar probabil că Dio Cassius a utilizat masiv memoriile lui Criton pentru relatarea războaielor dacice – și ea pierdută în versiunea sa originală. O recrudescență a interesului pentru geți la autorii târzii se datorează echivalenței *goți-geți*, probabil postulată pentru prima oară la sfârșitul secolului al III-lea de Philostorgios, dar care devine curentă în secolele următoare, astfel încât opusculul lui Dion va servi, împreună cu relatările lui Trogus Pompeius, la alcătuirea *Istoriilor gotice* ale lui Cassiodor, parafrazate rezumativ de către Iordanes.

Între timp, continuă să circule diferite antologii de școală care rețin și transmit pînă tîrziu, printre alte curiozități, și câteva elemente despre geții *apathanatizantes*, suscitînd povestiri romanești și mai ales interesul apologetilor creștini sau, dimpotrivă, al adversarilor acestora, ceea ce transformă anecdotele despre inițierile lui Zalmoxis în argumente ale unei vaste polemici cu privire la nemurirea sufletului. Literatura pitagoreică tîrzie, datorată plotinienilor Iamblichos și Porphyrios, reia străvechea tradiție despre ucenicul get al lui Pitagora ca dovadă a universalității învățăturilor filozofului din Samos, în vreme ce Părinții Bisericii îi amintesc, alături de sciți și de alte neamuri de la hotarele Imperiului, ca probe vii ale universalității credinței creștine sau, dimpotrivă, ca popoare a căror convertire desparte încă timpul în care trăiesc și scriu acești autori de timpul resacralizat al *parousiei*, prelungind astfel mult dincolo de existența istorică efectivă a geților ecoul tainicelor inițieri prin care credeau ei că se fac nemuritori.

Chiar și această rapidă trecere în revistă a modului în care se grupează sursele antice referitoare la geți ne obligă să constatăm că în literatura greacă aceștia au o funcție constantă, constituind una dintre ipostazele alterității, și că această imagine este rareori afectată – adică mai adesea coroborată decât corectată – de evenimentele istorice, de obicei războaie, care pun într-un contact direct lumea greacă, apoi greco-romană, cu locuitorii de neam tracic de la gurile Dunării.

Pentru autorii antici, geții nu reprezintă decât unul dintre multele exemple posibile de neamuri ne-grecești ilustrând diferite ipostaze ale alterității, invocate atunci când discursul grec despre Celălalt are drept argument fie diversitatea lumii cunoscute, fie universalitatea unor fenomene care transcend hotarele elenității. Ca și alte forme de civilizație diferite de cea proprie, civilizația getică nu le reține atenția ceva mai statornic decât în circumstanțe excepționale. Evenimentul prin excelență al istoriei, războiul, prilejuiește de cele mai multe ori mențiuni mai elaborate referitoare la geți și anume acele războaie în care, cu totul surprinzător, geții se opuneau unei forțe superioare, de pildă imperiul lui Dareios, uneori obținând chiar o victorie cu totul neașteptată, ca în cazul lui Dromichaites, sau izbutind o efemeră, dar impresionantă dominație, ca în cazul lui Burebista. Apariția celor două mici monografii consacrate geților în legătură cu războaiele dacice ale lui Traian – *Geticele* lui Dion din Prusa și opera omonimă a lui Criton – marchează punctul culminant, dar și ultim, al acestei intermitente focalizări.

Constanța cu care geții sînt calificați în texte drept *athanatizontes*, *practicanți ai unor rituri de nemurire*, sau vegetarieni și asceți nu corespunde, cum se consideră îndeobște, observării efective de către antici a unei continuități de credințe și civilizație getice, ci transmiterii livești, de la un autor la altul, a unor stereotipuri care sintetizează și fac să circule din generație în generație elementele constitutive ale unei paradigme și specificitatea anume pe care autorii greci o conferă ipostazei getice a alterității. Cu alte cuvinte – și așa cum am mai repetat-o în paginile acestei lucrări –, faptul că Strabon îl amintește pe Zalmoxis în epoca lui Augustus nu înseamnă că Strabon ar fi aflat, în secolul I d.Hr., despre existența unui cult închinat lui Zalmoxis la geții contemporani cu el, ci doar că Strabon l-a citit cu atenție pe Poseidonios, care la rîndu-i îl citise pe Platon, probabil și pe Philolaos sau pe Herodot.

În directă legătură cu această adevărată obsesie a „zalmoxismului” – despre care trebuie să spunem, parafrazîndu-l pe Mircea Eliade cînd vorbește de monoteism, că reprezintă un capitol al istoriei culturale și politice contemporane din România și nu un capitol de istorie getică –, se cuvine să observăm că tocmai autorii antici care, după Herodot, aduc prin opera lor cîteva elemente noi referitoare la credințele getice, adică Poseidonios și, pe urmele lui, Dion din Prusa, se referă la Zalmoxis ca la un muritor, un legislator din vremuri de mult apuse, contemporan cu Pitagora și invocat doar ca precedent cu totul îndepărtat al reformatorului Deceneu. Or, în opinia mea, această nouă construcție dovedește

cu prisosință că referirea la Zalmoxis este o probă a erudiției autorilor antici, dar și o dovadă a absenței acestui personaj din realitatea getică a secolelor I î.Hr. – I d.Hr. Putem admite fără prea mari rezerve că opera politică a lui Burebista și-a găsit un suport important și o expresie ideală într-o restructurare de proporții a relațiilor regalității cu sacralul. Nu avem însă nici un motiv să presupunem că această restructurare ar fi însemnat fie o probă de continuitate sau o resurgență, fie, dimpotrivă, părăsirea vechilor credințe în Zalmoxis, atestate exclusiv la Herodot, în secolul al V-lea î.Hr., în favoarea unor noi zei, și trebuie să ne resemnăm cu ideea că, pe baza surselor existente, nu putem ști nici căror zei anume se vor fi închinat geții după vremea lui Herodot și înainte de cea a lui Deceneu, nici sub semnul cărei – sau căror – divinități își va fi pus acesta presupusele inovații.

În interiorul acestor limite metodologice imperative pentru orice lectură critică a izvoarelor antice, lucrarea de față nu are a fi citită ca o întreprindere demolatoare. Afirmând că geții *athanatizantes* sînt o figură a imaginarului grec al alterității, nu susțin că elementele constitutive ale tradiției grecești despre geți ar fi născocite, ci doar că aceste elemente trebuie desprinse cu prudență și metodă din țesătura de argumente în care se integrează, fără a fi silite să spună mai mult decît spun ele de fapt. Nu confund nici o clipă știrile despre poporul istoric al geților, parte a complexului de populații tracice din nordul Balcanilor și de la Dunăre, cu neamul legendar al preafericților hyperborei, ipostază septentrională a Lumii de Dincolo, nici nu pretind că Istrul era doar imensul fluviu pe apele căruia corabia Argo a plutit din Colchida pînă în Adriatică. Susțin doar că nu putem ignora cu totul aceste figuri ale mitului, cîtă vreme autorii antici nu încetau să se confrunte cu ele cînd scriau despre popoarele și civilizațiile istorice de la nord de Dunăre.

Mă măgulesc chiar cu ideea că am adus piese inedite sau insuficient evaluate și exploatate în dosarul surselor antice referitoare la geți : am demonstrat că, încă înainte de Herodot, aceștia erau menționați mai detaliat decît se presupune în scrierile logografilor și că Sofocle știa cîte ceva despre geții istorici cînd compunea ciclul tragic închinat eroului legendar Triptolemos și aventurilor lui în adîncul ținuturilor Traciei. Am argumentat în favoarea unei prezențe getice mai importante decît se considera pînă acum în literatura istorico-morală a secolului al IV-lea î.Hr. și a epocii elenistice, din care ne-au parvenit doar cîteva *membra disiecta*, ce merită însă toată atenția. Am revendicat pentru unul dintre cei mai importanți, mai erudiți și mai demni de crezare dintre autorii epocii elenistico-romane, Poseidonios, paternitatea informațiilor despre Burebista și marele preot Deceneu transmise de Strabon, Diodor și alți cîtiva autori. Am încercat să inserez știrile (puține și lacunare) despre organizarea socială a geților într-un ansamblu de tradiții de origine indo-europeană care le poate face mai ușor de înțeles și pe baza căruia putem întregi un tablou – ipotetic, de bună seamă, dar mai complet și mai

semnificativ – al imaginarului social al civilizației getice. În fine, dar nu în ultimul rînd, am propus reconstituirea celor două monografii închinată geților în vremea lui Traian : cea a lui Dion pe baza rezumatului lui Cassiodor-Iordanes și cea a lui Criton pe baza rezumatelor din opera lui Dio Cassius. Vreau să cred că, la capătul investigației pe care am întreprins-o, cunoașterea surselor antice referitoare la geți este mai bogată decît înainte, nu mai săracă. Dar sper că această îmbogățire s-a realizat printr-o rigoare metodologică sporită în raport cu cea a predecesorilor mei mai vechi sau mai noi și că probează, dacă mai era nevoie, că nu se poate înainta în cunoaștere prin supralicitarea știrilor antice, ci doar prin atenta lor analiză critică și prin constanta lor imersie în universul de discurs căruia îi aparțin de drept.

Index

A

- a doua sofistică 82, 345
Abaris 43, 66, 131-132, 148-150, 153, 155-159, 161, 170, 206, 219, 235, 248, 263, 334
abioi 36, 39, 87-88, 151, 193, 201, 205, 209, 229-231
abstinența 154, 180, 182, 190, 193, 206
Acharnienii 172, 179
Acornion 234, 269, 274
Adamclisi 284, 356
Aelius Aristides 368
Aelius Catus 211, 214, 281, 286, 298, 304
Aeneas din Gaza 106, 381
Agatharchides din Cnidos 293
agauoi 201, 229
Agighiol 252, 266
agricultura 36
Agrippa 297, 301
Alecsandri, Vasile 201
Alexandria 19, 67, 102, 125, 162, 180, 192, 377-378, 382
Alexandru Macedon 18, 26, 88, 103, 183, 186-187, 218-219, 223, 240, 246-247, 250, 293, 297, 333, 335, 346, 372, 381
amazoane 87, 199, 282, 293-294, 324-327, 339
ambasadele 289, 349
ambiguitate 129, 134, 164, 236, 281
Anacharsis 111-113, 134, 154, 156, 159, 170, 221, 248, 365, 369-370
anachoret 124
anachoreza 232, 243, 275
anamneză 119
Anaximandru 51-52, 76
ancheta 15
andreia 82, 84-86, 140-141, 219, 333, 358
andreiotatoi 78, 82-83, 88, 93, 95, 114, 140, 368
andreon 72, 115-116, 118-119, 121
andres theoi 122
Androfagi 180
Androtion 181, 380
aner Getes 275, 277, 281, 286
Antiphanes 179
Antiphanes din Berge 372
Antisthenes 136
antologii 363, 373
Antonios Diogenes 331, 371-375, 377, 381
antropofagi 87, 180
apathanatizein 378-379
apathanatizantes 367, 369, 378
Apaturii 173
apeiron 76, 90
Aphrodisias (**Sebasteion**) 285
apoikii 43, 112, 160
Apollodor 53, 67, 88, 136, 180, 183, 192-193, 223, 329
Apollodor din Damasc 360
Apollon 38-39, 42-50, 144, 146-147, 150, 152-153, 156-157, 159, 163-164, 199, 228, 261
Apollon Hyperboreul 44, 152-153
apollumenai 98
aporia 113, 187
apotropaic 109, 110
Appian 294, 318, 325-327, 347, 349, 367
Apuleius 380
Ares 87, 101, 217, 271
Argedava 253, 269-270, 288
Argippeeni 180
Aristeas 46, 62, 66, 111, 122, 149-150, 153, 155-156, 160
aristocrație 116, 252-254, 257, 259-260, 267-268, 287-289, 338
Aristofan 134, 141, 172-173, 176, 179, 189, 202-203
Aristotel 41-42, 71, 152, 154, 157, 167, 194, 240, 244, 247, 335-336

armată 190, 255-257, 265, 273, 316
 arme de paradă 192
 Arrian 41, 78, 88, 99, 134, 199, 325-327,
 334, 349, 356, 359, 362, 367, 382
 ascet 233
 asceză 38, 87, 91, 147, 180, 192, 220,
 234-236, 381-382
 Asheri 57-58, 70, 84, 95, 97, 112, 125
 Asinius Pollio 211, 236, 255, 298
 astronom 24-25, 170, 243, 300, 375
 Ataias 186-187, 226
 Atena 19, 25-27, 31, 36, 38, 53, 60, 67, 73,
 88, 97, 104-105, 112, 125, 128, 139-140,
 153-154, 157, 159, 161-164, 171, 173,
 183, 203, 228, 251, 262, 288, 302, 309,
 311-312, 332, 366
athanatizein 58, 97, 382. *Vezi și apatha-*
natizein
athanatizontes 17, 57-61, 64-70, 78-81, 83,
 94-95, 97, 106, 115, 125-126, 147, 158,
 159, 194, 204, 294, 359, 360. *Vezi și*
apathanatizontes
 Athenaios 102, 174, 176, 184, 188-189, 226,
 228, 238, 241, 332, 364
 Athenodoros 297-298, 373
 Atlantida 157, 183
 augur 268
 Augustus 18, 211, 214, 278-281, 283-285,
 291, 296-298, 300-301, 304-305, 316-318,
 344, 349, 356, 367
 aulic 252, 254, 274, 289
 auspiciile 260
 Avram, Alexandru 178, 186, 250, 252-253,
 266, 274

B

banchet 48, 115-116, 118-119, 121, 172-173,
 179, 184-185, 203, 224, 364. *Vezi și sum-*
posion
 barbar 17, 28, 77, 87, 105, 114, 124-125,
 155-156, 160, 165-167, 170, 172-176,
 179, 181, 183-187, 190-191, 197, 203,
 214, 243-245, 270, 274, 279, 292, 310,
 317, 336, 348, 353-354, 365-367, 370,
 379-380
Barbarika nomima. *Vezi* Hellanicos
 basileu 130, 167, 187, 252, 259, 261-263,
 266-267, 270, 272-273, 279, 283, 288
 Basileus Tiamarkos 259
 bastarni 294
 Belezis 70, 96, 108-109

bersekër 257, 276
 beție 121, 176, 177
 Bicilis 350
boiotiais 289, 346, 348
 Boreus 39, 42, 44, 53, 172, 198
 Bossuet 299
 brahmani 233, 268
 Brisson, Luc 128, 133-134, 157
 brinză 44, 88, 221, 229, 239
 Burebista 123, 177-178, 211-215, 217, 234,
 235-238, 244-245, 252-255, 257, 259-270,
 273-275, 277, 280-282, 285-288, 295,
 298-299, 305, 310-311, 323, 334-335,
 337-339, 342, 344
 Burkert, Walter 58, 66, 79, 91, 103, 122,
 125, 149, 152-154, 167, 169

C

Caesar 18, 211, 236, 245, 274, 277, 279-281,
 283, 291, 298, 304-305, 314, 318, 327,
 367
 canibalism. *Vezi* antropofagi
capillati 251, 256, 258-259, 320, 335, 339
 Cassiodor 134, 215-217, 220, 228, 251, 258,
 262, 267, 271, 282-284, 286, 293, 305,
 306, 309, 319-322, 324-325, 329-334,
 336-340, 342, 359, 370, 375, 381
 căsătorie 196
 căsătorie prin cumpărare 196
 Cebes 136, 144, 163
 celibat 193, 201, 206, 228-233
 Celsus 243, 364, 377, 380-381
 celtic 205, 348
 celți 166, 213, 215, 224-225, 243-245, 278,
 318, 335-336, 363, 368
 chaldeenii 244
 Charmides 128-135, 137-138, 143-146,
 156-159, 161-165, 167-168, 170, 206,
 261, 263, 272, 380
 Charnabon 21-25, 28, 32, 34-37, 55-56,
 60-61, 66, 68-69, 80, 88, 117, 183, 191,
 265, 330, 356, 362
 Charondas 146, 165-168, 242
 „Chestiunea homerică” 192
 Cicero 73, 212, 278, 296
 Cimon 26-28, 33, 56, 61, 66-67, 69
 cinic 182, 225, 375
 citharezi 226-228, 239, 267, 332, 339
 cititor în stele 124
 Claudius Maximus, Tiberius 355-356, 358
 Clemens din Alexandria 67, 125, 377-379,
 382

- Codul lui Manu 233
 colonizare 51
 Columna lui Traian 250, 257, 268, 276, 342, 347, 349-350, 356, 359-360
comati 251
 comensalitate 265
 Comosicus 261-262, 269, 274, 281, 283, 287-288, 334, 338-339, 344
 concentrare a puterii regale 254, 273
 confrerii 227-228, 234, 240, 267, 270, 272, 276-277
 consilier regal 170, 235, 259, 300, 336, 338
 consumul de băuturi fermentate 177
 Corillus 281-284, 339
 Corillus/Scoryllo 283
 Cosingas 155, 261
 Cotiso 279-280, 283-284, 288
 Cotys 175, 188-189, 203
 Crassus 279, 283, 358
 creștini 106, 299, 359, 364, 378, 380-382
 Creta 49, 147, 246
 Critias 129-131, 146, 162, 164
 Criton 18, 230, 249, 252-253, 258-259, 271, 278, 286-289, 300, 305, 307, 309, 318, 342-354, 356-357, 359-361, 364, 366-367, 370
 crobyzi 63, 65
 Cronos 50, 90, 182, 200
 cruzimea 62, 105, 182, 193, 247, 303, 344, 358
 cultural 17-18, 27, 36, 47-48, 73, 89-90, 111-112, 150, 156, 177, 189, 192, 198, 204, 233, 243, 247-248, 294, 324, 345, 369, 375
 Cuptoare 252
- D**
- Daci* 220, 276-281, 283, 285-286
Dacia 72, 214, 218, 220, 232, 249-250, 262, 266-277, 280, 282-283, 286-289, 317, 323-324, 339-340, 343-344, 349, 350, 356-357, 360, 362, 368
 dacii 250, 252, 256, 258, 276-281, 285, 295, 298, 305-306, 308, 312-313, 315-318, 340-344, 347, 349, 356-357, 359-360
 dacii-lupi 277
Dacus 278, 281
 Daicoviciu, Constantin 15, 109, 186, 252, 255-256, 259, 262, 266, 269, 274, 282-284, 287-288, 306, 320, 342, 349
 Daicoviciu, Hadrian 252, 262, 287
 daimon 70, 72, 97-98, 103-104, 111, 138
Dakoi 278, 285-286, 351
 Dana, Dan 16, 70-71, 82, 203, 210, 227, 270, 289, 363, 371, 374-375
 Danubius 30, 277, 329
 Dapyx 279, 288
 dar 46, 61, 68, 150, 155, 190
 Dareios 18, 60, 62, 67, 70, 76, 78, 80-82, 84, 94, 111, 113-114, 185, 221, 248, 320, 332, 350
 Decebal 250, 252-253, 258-260, 269-270, 275, 282, 284, 287-288, 314, 317-318, 339, 341-342, 344, 348-359, 366
 Decebal *hubristes* 349, 357
Decebalus per Scorilo 259, 269, 284
 Deceneu 123, 177-178, 210-219, 234-240, 244-245, 251, 253-254, 257-259, 261-264, 267-271, 273-274, 282-283, 287-288, 299, 319, 321, 334-339, 344, 375-376
deipnon 174-175, 188
 Delfi 44-46, 166, 376
 Delos 42, 45-46
 demagog 134
 Demetra 21-25, 27-28, 33-36, 47, 51, 55-56, 61, 67-69, 80, 91, 191, 227
 Demetrios din Callatis 154, 198, 222
 Demetrios Poliorketes 225
 democrație militară 266
 democratizare 255, 267
demotikoi 258, 288, 370
 descîntec 19, 130-139, 144-146, 148, 157, 163, 165, 199
 desfrîu 121, 177
 destructurare (a societății getice) 289
 Detienne, Marcel 36, 39, 45, 47-48, 54, 90-92, 103, 118, 122, 136, 149, 162, 171
 Detschew, Dimiter 21, 109, 219-220, 228, 231, 254, 279, 284, 294, 334
 Diegis 349, 353
 dietă 151, 228, 239
 Dikaiarchos 163, 169, 182, 241, 298, 374, 380
dikaosune 85-87, 90, 140-141, 182, 200
dikaiotatoi 78, 82-83, 85, 87-90, 93-95, 114, 140, 151, 200-201, 229, 247
 Dike 89
dike 86, 88-90, 92
 Dikomes (Dicomes) 279, 283, 288
 dinastie 238, 269, 329-330
 Dio Cassius 250-251, 256-258, 280, 285, 289, 305-306, 320, 341-343, 347-356, 360

- Diodor din Sicilia 42, 66, 79, 165, 168-169, 185-191, 215, 218-219, 224-225, 237, 242, 243, 261, 265, 291-294, 300, 327-330, 332-333
- Diogenes Laertios 152, 243-244, 335, 377, 380
- Dion 18, 30, 210, 212, 215-219, 225-228, 235, 242, 249-250, 252-254, 257-260, 262, 267-271, 273-274, 278, 282-284, 286, 288, 293-294, 300, 305-313, 318-325, 327-340, 342-344, 347, 352, 359, 364, 367, 370, 375, 381
- Dionysios Periegetul 53, 134, 199, 225, 239, 323
- Dionysos 28, 33, 36, 38, 45, 47-49, 180, 228, 330
- Diurpaneus 283, 340, 342, 344
- Dobrogea 186, 270, 273, 279, 288, 331
- Doloncos 199, 200
- Domitian 250, 257-258, 282-283, 285-286, 305-306, 309-317, 340-343, 351-353, 359, 367
- Douras 341-343
- Dromichaites 121, 185-192, 223-225, 240, 248, 260, 265, 272, 293, 334, 362, 364
- druizi 243-245, 289, 335, 380
- Dumézil, Georges 46, 86, 99-102, 107, 113, 133, 233, 264
- Dunărea 30-31, 40, 42, 62, 78, 93, 97, 112, 189-190, 201, 205, 217, 224, 229, 239, 240, 248, 250, 255, 278, 281, 284-286, 293, 295, 298, 304, 306, 310-314, 316-318, 323, 329, 340, 350, 359, 367-368, 377.
- Vezi și Istru*
- E**
- Edelstein, L. și Kidd, I.G. 36, 39, 88, 192, 193, 201, 210, 213, 215-216, 220-221, 223-226, 229-230, 238-239, 241-242
- Egipt 47, 93, 235, 237, 243, 245-247, 289, 291, 299, 324
- electivă, monarhie 269-270, 287
- Eleusis 22, 25, 27-28, 35-36, 48, 67-68, 91, 125-126, 228
- Eliade, Mircea 58, 79, 97, 107, 109, 123, 155, 170, 228, 232-233, 276-277
- emisiuni monetare 253, 359
- Empedocle 66, 92, 166
- empsucha* 228, 239
- Ephoros 88, 180-182, 190, 200-201, 222-223, 240-242, 246-247, 292, 298, 363, 380
- epichorie* 112
- epichorios* 103, 378
- Epimenides 122, 150, 153, 166
- epitet formular 58-62, 65, 78, 80, 294
- epoide* 130, 133-139, 142, 145-146
- erast 130, 172
- Eratosthenes 63, 88, 180, 192, 217, 223
- Er din Pamphylia 162
- eromen 130
- Eros 50, 138, 141-142, 144-147, 162, 198-199
- eschatie* 50, 54, 68, 189
- Eschil 26-28, 30-31, 39, 44, 53, 62, 66, 85, 88, 104, 135, 146, 153, 185, 193, 229
- Esop 122, 151, 170
- essenieni 220, 232
- eudaimonia* 125, 152, 178, 381
- euhermerism 165-168, 261
- Eumolpos 36, 48-49, 125, 369
- euochein* 63, 116-117, 178
- Euripide 31-32, 91, 135, 137, 171, 330
- Eurytos 166
- Eusebios 299, 367
- Eustathius 134, 199, 227, 230, 239
- Euthydemos 130, 137
- exces 18, 28, 35-36, 38-39, 48, 50, 71, 86-88, 90, 94, 105, 164, 173-174, 177, 179-180, 183-184, 189-191, 193, 198, 199, 203, 206, 210, 278, 305
- expansiunea persană 76, 111
- extaz 155, 228, 242
- F**
- Fasti Ostienses* 342, 356
- Filip al II-lea al Macedoniei 18, 183, 186-188, 218-219, 223, 226-227, 255, 267, 272, 274-275, 330, 332-333, 335, 339
- filozofie politică 134
- Flamen Dialis* 249, 253
- Flavius Sabinus 285, 307, 310
- Florus 89, 278-280, 283, 358
- Fonteius Agrippa 340-341
- Frontinus 282-285
- frugalitate 121, 182, 189
- fumigații 228, 230
- funeralii vesele 65, 117, 125, 178, 194-195
- furor bellicus* 87, 108, 276
- Fuscus 314, 340-343
- G**
- Gagé, Jean 220, 355-356
- galactofagi 39, 89, 92, 151, 175, 193, 221, 223, 229, 239, 243, 248

geografie mitică 37, 39, 41, 74-75, 93, 179
Ges periodoi 52-53, 160, 301
Getai 21, 58-60, 78-80, 204, 220, 227, 276, 286, 304, 351, 362
 Gigon, Olof 243-244
 Glodariu, Ioan 252-253, 256, 260, 269
 glorie 27, 69, 99, 315, 327, 350
gnome 85-86, 94
goes 235
 Goția 337
 gymnosofiști 244, 336

H

Hades 122, 143
 Hartog, François 16, 35, 37-38, 40, 52, 58-59, 65, 70-72, 75, 77, 79, 92, 97, 103, 105-108, 111-112, 115, 118, 120-121, 156, 169, 182-183, 237, 243, 293, 369
 Hecataios 45, 51-54, 62-63, 65-66, 74, 76, 84, 149, 153, 155, 168, 212, 215, 229, 238, 298
 Hegesianax 22-25, 56
he Hellas apollumene 98
 Hellanicos 57, 63, 65-66, 79, 82, 117, 124-126, 161, 196, 204
 Heracleides din Pont 120, 194, 197-199
 Heracles 29-31, 43, 113, 139, 160, 183, 261, 328-330
 Herodot 15-19, 25, 27, 40, 42, 45, 47, 50, 52, 57-88, 92-98, 100-117, 119-120, 123-125, 127, 133, 136, 140, 148, 153-161, 163, 166, 168-170, 175, 179-180, 184-187, 194-200, 204-206, 208, 217, 219, 223, 227-229, 245, 247, 254, 256, 261, 264, 265, 270-272, 276, 278-279, 291, 295, 299-300, 302, 324-325, 330-331, 333-334, 358, 363-365, 368-369, 373-374, 378-379
 Hesiod 40, 53, 57, 88-89, 93, 98-100, 193
Hestia Koine 169-170, 261
 hidromel 178
hippake 88
 hippemolgi 39, 44, 93, 229
 Horațiu 256, 279-281, 283
 hotarele oikumenei 88, 124, 156, 163, 307, 364
hubris 38, 56, 68, 88-90, 92, 104, 141, 147, 164, 356, 358-359, 368
 Hyperborei 18, 36, 39-40, 42-48, 50, 53, 62, 66, 87, 116, 120, 144, 152-153, 170, 178, 228, 302, 377, 380

I

Iamblichos 118-119, 152, 160, 165-167
 Iao 168
 iconografic 266
 identitate greacă 17, 32, 54, 61, 89, 111, 181, 186, 191, 205, 258, 265, 291, 294, 332, 367
 ierarhii sociale (la geți) 258, 273
Iliada 28, 86, 99, 193, 229, 239, 256, 259, 370
 India 76, 93, 133, 233, 240, 243, 267, 302, 381
 indo-european 43, 99-102, 107-108, 113, 133, 169, 177-178, 253, 256-257, 263-265, 272, 276
 Indra 99, 101, 233
 inițiați 122
 inițieri 22, 35, 68-69, 97, 121-122, 125-126, 137-138, 143, 146, 161, 381
 instituții sociale (la geți) 265
 Insula Albă 31, 40-41, 100
 Insulele Britanice 225, 321
 ionieni 47, 52-53, 84-85, 103, 111, 113-116, 118-121, 123, 170, 178
 Iordanes 30, 134, 210, 212, 215-220, 225-228, 250-251, 253, 256, 259, 262, 267-268, 274, 281-284, 286, 288, 294, 306, 309, 319-336, 338-343, 352, 359, 370, 375-376
 Iosephus Flavius 220-221, 230, 232-233, 239, 286, 297, 341
 Isanthes 192, 199
 Isocrate 169, 181-185, 227, 292
 Istru 31, 39-42, 44, 48, 54-55, 62-63, 68, 70, 76, 78, 86, 188, 210, 217, 220, 225, 246, 291, 300, 304, 312, 317-318, 323, 358, 367
 iudei 168, 245, 292
 Iulian 81-82, 316-317, 358, 363-364, 367, 381
iunx 136

Î

înmormântări 65, 117, 192
 învierea 106, 381, 382

J

jertfe. *Vezi* sacrificii

K

kapnobatai 209, 228, 230, 239, 249, 267
katabasis 123, 154

Kogaionon 235-236, 262
koine 243, 247, 292, 294, 323, 331, 375
kolabrismos 228
kometai 250-251, 255-259, 288
krobuzoi. *Vezi* crobuzi
ksatryia 99, 233, 268
ktistai 193, 209, 220, 225, 228-232, 239, 267
 Kybebe 103
 Kyknos 43-44

L

La Graufesenque 357
 leac 130-134, 145, 147, 157, 164
 legi 137-138, 140-142, 147, 176
 legislator 146-147, 165, 167-170, 183, 215, 243, 247, 261, 292, 335, 378. *Vezi și* nomotet
 Lentulus 280, 283
 Lévi-Strauss, Claude 183
 Linforth, Ivan 57-59, 78-79, 91, 97, 103, 120, 152
 Lisimah 185-192, 223-224, 272, 293, 334
 loc comun 88, 287, 299, 303, 364-365, 370, 374. *Vezi și* stereotip
logoi 130, 135-136, 144, 368
logos 25, 78, 131, 138, 145, 163, 165
 Longinus 350, 357
 Lozovan, Eugen 220, 232
 Lucian din Samosata 22, 106, 206, 251, 256, 258, 260, 288, 305, 338, 346, 363, 365, 366, 368-371, 378-379
 lupii 276
 luxul 39, 121, 224

M

magi 135, 150, 235, 244, 288, 335-336
 magie 138, 380
 magie neagră 235
 Marcus Antonius 279, 283
 Marea Neagră. *Vezi* Pontul Euxin
 marele preot 123, 213, 215-216, 218-219, 235, 238, 255, 270, 274, 295, 334, 336
 Marte. *Vezi* Ares
 Martial 225, 249, 315, 323, 344
 masa soarelui 120
 Meda 188, 332
 Medeea 135
 medic 28, 130, 133, 135, 147, 307, 319, 344, 361
 Medopa. *Vezi* Meda

Menandru 177, 183, 193-194, 198-199, 201-206, 209, 239
 metensomatoza 120
 Meuli, Karl 122, 148-149, 155, 228
 Milon 118, 166
 Minucius Rufus 285
mirabilia 363, 369, 373, 380
 Mithridate 273, 287, 311, 326
 Mnaseas din Patrai 57, 63
 moarte 18, 23, 35, 55-57, 60, 64-65, 68, 80-81, 91, 98-99, 102, 122, 136, 144, 146, 149, 158, 163-166, 196, 244, 256, 303, 329, 335, 358, 360, 368, 381
 moartea pe câmpul de luptă 101, 118
 moesi 88, 193, 199, 208-209, 221, 226, 281, 304, 323, 330, 358
 Moesia 30-31, 214, 218, 282, 284-285, 298, 304, 324, 329, 339
 Moise 215, 237, 243-245, 292-293
 Mommsen 216, 306
 monoteism 16, 109, 382
 moralști 182, 200, 208
 morminte princiare 266
 Mousaios 48-49, 137, 214, 244, 335
 Mouses 168, 292
 Muntele Sacru 275
 muntele sacru 235-236, 262
 Musoi 88, 226
 Mysia. *Vezi* Moesia
 Mysieni 210, 370

N

Nasta, Mihai 70, 101, 107, 120, 123, 180, 232
 natură 33-34, 37-38, 48, 50-51, 55, 61, 78, 92, 99, 117, 122, 124, 139, 141, 189-190, 198, 201, 209, 237, 246, 265, 275, 298, 303-304, 338
 nemurire 16-17, 56-61, 63, 65, 67-70, 73, 79-82, 88-89, 91-92, 94-95, 97-103, 105-108, 114-118, 120-124, 126, 130, 132-134, 144-147, 151, 156-159, 161, 163-164, 170, 177-178, 195, 197, 207, 233, 257, 264, 272, 293-294, 303, 336, 358-359, 362-364, 367-368, 378-379, 381-382
 nesăbuița 85
 Nicolaos din Damasc 200, 221-222, 278
 nobili 74, 164, 201, 251-252, 255-256, 258, 273, 288
 nomazi 17, 39, 77, 88, 92, 205-206, 221, 229, 248, 281, 300, 369

nomos 66, 80, 83, 93, 111, 124, 139, 227, 239, 325
 nomotet 168, 215, 235, 237-238, 240, 242, 264
 nuntă 29, 64, 193, 230

O

Ódinn 98, 100-103, 178
Odiseea 135
 odrizi 173, 192, 219, 265
 Okeanos 40, 42, 54, 67
oktapodes 251, 256-257, 260, 288
 Olbia 77, 97, 111-112, 114-215, 255, 307, 310-312, 323
 omofagie 231
 Ophiouchos 22, 24-25, 55, 80
 Oppius Sabinus 314, 340-341, 343
 oracol 34, 270
 oracular 235, 374-376
 Orfeu 28, 36, 48-49, 91, 125, 137, 180, 198-199, 214, 244, 335, 369
 orfico-pitagoreici 91, 126, 161, 231
 orfism 91, 149
 Origenes 243, 364, 377, 380
 originile civilizației 87, 241
 Oroles 285
 Orosius 280, 314, 321-322, 325, 327, 334, 340-343
 ospete 43-44, 63, 71, 98, 102, 115, 118, 120-121, 174-176, 178-179, 184-185, 189, 190, 199, 224-225, 230, 253, 265
 Ovidiu 32, 271, 278, 280, 304

P

pandokeuein 121
 Pannonia 277-278, 304, 354
 patriciat 268
 păgâni 106, 364, 380, 382
 Pârvan, Vasile 39, 58, 78, 94, 120, 177, 186, 188, 192, 207, 220, 232, 234, 239, 252, 276, 283, 287-288
peirata gaies 41
 Peitho 135
 Peretu 252
 persuasiune 136, 138
 Petrus Patricius 250, 256, 258, 348
pharmakon 130, 132-138, 345
 Pherecydes 62, 66-67, 160
 Philolaos 136, 165-169, 237, 238
 Pilon 153, 382
 Philostratos 306, 308-309, 311-312, 331, 353

Photios 52, 63, 161, 203, 292, 371-372, 374-376
phusis. *Vezi* natură
 pietate 61, 106, 137, 154, 160, 182, 193, 210, 213, 227, 235-236, 240, 242, 247, 248, 305
pii 226, 239
 pileati 232, 250, 253
 pileum 232, 249, 251, 253
pilleati 251, 254, 258-259, 267-268, 288, 339
 pilofori 220, 230, 250
pilophorikos 251
pilophoros 249-251, 254, 257-258, 260, 268-289, 338, 347-349
pilos 249, 254, 260, 268, 365
 Pindar 40, 43-45, 49, 54, 71, 116, 133, 135-136, 199
 Pisistrate 27, 36
 Pitagora 18, 60, 63, 65-67, 71-72, 80-81, 103, 106, 111-112, 114-115, 118-120, 122-124, 148-152, 154-162, 165-170, 235, 238, 242, 245, 270, 273, 277, 299, 370, 371, 374-376, 378-379, 381
 pitagoreic 59, 79, 82, 91, 96, 103, 118-120, 122, 126, 146, 148, 152, 157-161, 165, 166, 168-169, 216, 232, 235, 237-239, 243, 261, 336-337, 371, 374-375, 381
 pitagoreici 59, 65, 81, 95-96, 122, 125, 136, 145, 156, 161, 166-169, 214, 235-238, 243-244, 293, 299, 335, 371, 378
 Platon 19, 49, 86, 92, 127-129, 133-147, 154-165, 167-170, 173, 176-177, 181, 183, 200-201, 206, 222, 235, 237, 241, 247, 272, 337, 364, 375, 380, 382
pleistoi 220, 230, 232, 239
 Pleistoros 103, 220, 232, 379
 plete 41, 256
 Plinius cel Bătrîn 26, 100, 276, 278, 296
 Plinius cel Tânăr 343, 351, 355-356, 359
 Plotin 364, 377
 Plutarh 26, 85, 147, 187, 257, 279, 283, 326-327, 364
 Polibiu 190-191, 210, 290, 296-299
 poligamie 188, 193-196, 198-202, 204, 206, 207, 209, 229-233, 239
 polisemie 164, 180, 373
 Polyainos 155, 186, 261, 364
 Polycrates 111, 116
 Pompei 212, 216, 220, 238, 274, 296, 326, 327

- Pomponius Mela 64-65, 87, 194-197, 206, 225, 228, 239, 301-303, 363
pontic 18, 47, 53, 55, 68, 81, 87, 112, 122, 148, 197, 206, 234, 239, 247, 275, 278, 285, 304, 311, 323, 327, 331
pontifex et rex 261-262, 269, 344
Pontul Euxin 27, 40, 113, 135, 302, 318
Popești 275
Porphyrios 160, 189, 232, 277, 363-364, 371, 374, 377
Poseidonios 38, 87-88, 123, 166, 168, 170, 176-177, 180, 182, 185, 192-193, 198, 201, 204-206, 208-243, 245-248, 255, 261, 264, 267, 270, 275, 277, 279, 286, 290-291, 293-299, 308, 319-320, 323-325, 327, 329-334, 336-337, 344, 352, 363-364, 370, 373-375, 381
predicție 244
prezicător 124, 243
primordial 50-51, 76-77, 90, 148, 154, 158, 162, 170, 182-183, 200, 236-237, 240-241, 243, 245, 247, 292-293, 318, 325, 365
Proconnesos 46, 62, 66, 111, 122, 150, 153
propaganda imperială 313, 359-360, 367-368
protos kai megistos 274
proză 51, 59, 67, 73-75, 132, 193, 321, 373
- R**
- război 18, 28-30, 55, 77, 98, 108, 118-119, 181, 184, 187, 196, 225, 233, 253, 260, 283, 288, 310, 312-319, 324, 326, 328-329, 341, 343-344, 348-349, 353, 357, 360, 368
războinic 38, 71, 86, 99, 101, 108, 114
reforma lui Deceneu 235
regalitate 262, 273, 288, 308
regatele greco-barbare 286
rege 22, 28, 31, 35, 68, 105, 111, 130, 132, 155, 157-158, 165, 168, 171, 186-191, 218, 237-238, 250, 253, 255, 258-259, 265, 269-270, 273-274, 279-280, 282-284, 287, 299, 323, 327-330, 333-334, 338-341, 358
regele-zeu Zalmoxis 132, 163, 261
regii Spartei 261
Reinhardt, Karl 208, 212, 214, 240-243, 247, 382
religiile de mîntuire 380
Res Gestae 279, 281
restructurarea instituțiilor 254
revelația 143, 162
revelația creștină 381
Rhesos 31, 32
Rinul 304, 318
Rohde, Erwin 40, 64-65, 99, 109, 122, 148
Roma 19, 24, 42, 52, 70, 73, 116, 122, 135, 151, 174-175, 211, 215, 238, 240, 245, 249-250, 253, 256, 258, 268, 274, 276, 279-281, 283, 285, 290-291, 296-298, 301-302, 304-305, 307, 309-312, 314-317, 320, 340, 343-347, 352, 354, 356-357, 366
romanii 89, 211, 236, 246, 250, 277-278, 286, 289, 291, 300-301, 304, 313-314, 318, 326, 328, 344, 347-348, 350-351, 357
romanul lui Zalmoxis 236
Rousseau, Jean-Jacques 183
Rusia 405
Russu, Ioan I. 109, 228, 254, 345, 347-349, 352, 356-357
- S**
- sacerdoți 214, 216, 218, 226, 228, 245, 251, 253, 267, 270, 283, 336-337, 381
sacrificarea soției 194, 196, 227, 239
sacrificii 36-37, 65, 92, 96-97, 100-107, 110-111, 125, 137-138, 151, 156, 160, 197, 206, 231, 233, 239, 259, 317, 369, 378-379
Sadokos 172
salmos 277
Zalmoxis 58, 60, 70-73, 79-80, 95-98, 100-104, 106-125, 154-156, 158, 168, 169, 173, 178, 206, 362, 368, 374, 378.
Vezi și Zalmoxis, Zamolxis, Zamolxes
sanctuare 35, 259, 264
sarmați 147, 205
Sarmizegetusa 259, 264, 269, 284, 286
Satyros 188, 198, 332
Scandza 322-323, 362
sciți 17, 18, 35, 39, 44-45, 53, 62, 66, 76-78, 84-85, 87-89, 92-93, 105, 111-114, 117, 124, 147, 169, 175, 177, 180, 182, 186-187, 193, 200-201, 203, 205-206, 217, 219, 221-222, 226, 228-229, 240, 245, 247-248, 264-265, 273, 294, 300, 303, 309, 317, 320, 323-325, 327, 331-333, 339, 350, 358, 363, 365-366, 368-370, 378-379, 381
Sciția 76, 218, 302, 323-324, 331, 366

- sclav 60, 71, 80, 103, 106, 111-115, 139, 143, 154, 156, 159-160, 165, 170, 177, 187, 201-202, 238, 249, 369, 379, 381
- Scorilo 259, 269, 282, 284
- segregare 231-232
- Seneca 225, 242, 244, 323, 325
- Septentrion 42, 47, 61, 87, 132, 148, 376
- Seuthes 173-174, 186, 219, 238, 293, 334, 364
- Siluanus Aelianus 286, 305
- Simmias 136, 143-144
- sinucidere 27-28, 56, 60-61, 355-356, 360
- Sitalkes 112, 171-173, 218-219, 293, 332-334, 339
- skistai* 231, 233
- Skyles 111-113, 117
- Socrate 19, 35, 71, 86, 129-134, 136-138, 142-147, 154, 158-164, 173, 181, 272
- socratic 138, 145, 163, 165
- sofist 134, 310
- Sofocle 21-31, 33-34, 50-51, 53, 55-56, 60-64, 66-69, 80, 88, 126, 172, 191, 199, 204, 265, 272, 303, 328-329
- soli (la Zalmoxis) 96-97, 100, 104, 107, 123, 125, 158, 225, 250, 379
- Solon 115, 150, 162, 176, 242, 335
- sôma* 178
- sophia* 134, 156, 170
- sophrosune* 86, 129-133, 138-143, 146-147, 163, 164
- Sparta 83, 153, 184, 196, 288
- specialiști ai sacruului 209, 231, 233, 267, 272
- sperjur 357, 358
- statut 62, 114, 252-253, 265, 274
- statutul femeilor 195
- stereotip 18, 82, 86, 88, 134, 172-173, 177, 179, 203-204, 206, 271, 303, 358
- stibades* 188-189
- stoic 183, 210, 212, 224, 226, 234-235, 240, 242-243, 248, 291, 299-300, 308, 318, 327, 336, 373, 375, 377, 382
- Strabon 15, 22, 31, 38-39, 53-54, 87-88, 106, 123, 166, 170, 177, 180-182, 185, 187, 192-194, 198, 201-203, 205-206, 208-239, 243-249, 253, 255, 261-262, 264, 270, 273-275, 277, 281, 285, 289, 291, 293-300, 304-305, 322, 324, 326-331, 334-335, 337, 347, 352, 363, 373, 375-376
- Străinul 132, 134, 162
- sucesiune 107, 216, 247, 269, 274, 287, 334
- sucesiune agnatică 287
- Suceveanu, Alexandru 16, 269-270, 274-275, 287-288, 311
- Suetonius 279, 283, 314, 341-342
- Sulla 212, 215, 238, 282, 304, 336
- sumposion* 102, 115, 117-118, 121, 171, 174-176
- surse iconografice 258, 260
- suveranitate 101, 257, 263-264
- Syme, Ronald 278, 280, 284, 310, 340-341, 345, 350, 373
- syssitii 174

Ș

șamani 122

T

- „30 de tirani” 129
- Tacit 177, 280, 284, 310, 322, 340-345, 350, 355
- tarabostes 250, 253-254, 258, 269, 339
- Telephos 29-31, 62, 282, 327-330, 339
- Teofrast 182, 189, 237, 241
- Teopomp 163, 169, 176, 203, 223, 226-228, 239-241, 264, 267, 272, 332, 373, 384
- Teres 112, 171-172, 191, 333-334
- Tereus 29, 31, 48, 62, 144, 171-173, 191, 198-199
- Thales 51, 129, 147, 160, 374-375
- thaumasia* 66. *Vezi și mirabilia*
- theios aner* 66, 151, 371
- theos* 104, 109-110, 130, 167
- theosebeis* 209, 226-228, 230, 239, 249, 267
- Thomyris 294, 339, 376
- Thraike 134, 199-200
- Timagenes 211, 291, 298
- tiran (tirani, tiranie) 60, 116, 141-142, 162, 164, 184, 311, 315
- Tomis 272, 294, 330-331, 339, 376
- topos*. *Vezi stereotip*
- Toxaris 251, 366, 370
- Tracia 22, 27, 29, 31, 33, 36, 40, 47-48, 50, 84, 97, 125, 143, 160, 171, 186-187, 199, 218, 270, 274, 281, 287, 304, 323, 324, 329, 339, 371, 379
- tragedia 21, 25, 31-33, 36, 44, 51, 56, 62, 135, 164, 323
- Traian 18, 82, 249-250, 257, 280, 286, 289, 305-309, 312-318, 324, 342-361, 366-368, 370

transgresiune 38-90, 104, 199, 357
 trausi 57, 64-65, 80, 125, 195
 Triptolemos 21-23, 25-28, 33-35, 47, 55,
 60-61, 67-68, 88, 191
trixoi (trixi) 63
 Trogus Pompeius 182, 185, 187, 282, 294,
 319, 324-327, 330
 Tucidide 27, 29, 54, 67, 93, 140, 171-173,
 181, 191, 211, 218-219, 224, 227, 333-334
turos 221, 229
 Tyras 246

T

Țara Albinelor 44
 Țara Soarelui 42, 45, 53

U

ubicuitate 85, 122, 152
 Ultima Thule 362, 370
 urs 277, 357

V

Valhöll 98, 100-101, 178
 veacul de aur 90, 242
 vegetarianism 39, 88, 91-92, 151, 180, 206,
 207, 229, 231, 248
 Vergilius 217, 271, 281, 291, 319, 321, 325,
 330, 334, 339
 Vidal-Naquet, Pierre 27, 35, 37-38, 47, 86,
 104, 157, 169, 182-183, 261, 290, 297
 von Arnim, Hans 216-217, 283, 306, 311,
 313, 320-321, 335
 vrajă (vrăjitor, vrăjitoare) 136, 199, 235

Vulpe, Alexandru 72, 185, 252, 266, 270
 Vulpe, Radu 299

X

Xenofon 136, 138, 173-174, 256, 265, 334,
 346, 352, 364
 Xerxes 28, 60, 85, 103, 105, 319, 334
 Xiphilinos 250, 256

Z

Zaleucos 165-168, 242
 Zalmoxis 16, 58, 63, 65, 70-71, 79, 81-82,
 103, 107, 109, 117, 123-125, 130-134,
 137, 140, 145-149, 151, 154-170, 178,
 206, 210-211, 213-219, 228, 232, 234-240,
 242-245, 248, 251, 261-264, 267, 270,
 276-277, 293, 299, 319, 324, 335-337,
 362-364, 367, 370-372, 374-382
 Zalmoxis, rege și zeu 132, 158
 zalmoxism 148
 Zamolxes 334, 337, 339, 344
 Zamolxis 57, 82, 100, 109, 124, 165-166,
 168, 323, 334-337, 358, 366, 369-371,
 374, 378-379, 381
 Zathraustes 168, 237, 243, 293
 zeu 28, 36, 43, 45, 47, 49-50, 71, 97, 101,
 103-104, 108-109, 112, 121, 130, 132,
 142, 144, 152, 156-159, 161, 163, 165,
 166, 168, 237-238, 243, 369, 381
zeugitai 251
 Zeuta 215-216, 218-219, 238, 248, 294, 334,
 335, 339
 Zyraxes 279

În colecția HISTORIA

au apărut :

- Jean-François Soulet – *Istoria comparată a statelor comuniste din 1945 pînă în zilele noastre*
A.J.P. Taylor – *Originile celui de-al doilea război mondial*
Martin McCauley – *Rusia, America și războiul rece, 1949-1991*
Yuri Stoyanov – *Tradiția ascunsă a Europei. Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu*
Urs Altermatt – *Previziunile de la Sarajevo. Etnonaționalismul în Europa*
Andrei Pippidi – *Despre statui și morminte. Pentru o teorie a istoriei simbolice*
Max Weinreich – *Universitățile lui Hitler. Contribuția intelectualilor la crimele Germaniei împotriva evreilor*
Peter Calvocoressi – *Rupeți rîndurile ! Al doilea război mondial și configurarea Europei postbelice*
Hélène Carrère d'Encausse – *Blestemul rușilor. Eseu despre asasinatul politic*
Anne-Marie Thiesse – *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII-XX*
Bernard Wasserstein – *Dispariția diasporei. Evreii din Europa începînd cu 1945*
Geoffrey Hosking – *Rusia, poporul și imperiul*
Dennis Deletant – *Teroarea comunistă în România. Gheorghiu-Dej și statul polițienesc, 1948-1965*
Carol Iancu – *Shoah în România. Evreii în timpul regimului Antonescu (1940-1944). Documente diplomatice franceze inedite*
Robert Levy – *Gloria și decăderea Anei Pauker*
Stevan Pavlowitch – *O istorie a Balcanilor. 1804-1945*
Lucian Leuștean – *România, Ungaria și Tratatul de la Trianon. 1918-1920*
Timothy Garton Ash – *Istoria prezentului : eseuri, schițe și relatări din Europa anilor '90*
Walter Kolarz – *Mituri și realități în Europa de Est*
Anneli Ute Gabanyi – *Cultul lui Ceaușescu*
Rebecca Haynes – *Politica României față de Germania între 1936 și 1940*
George F. Jewsbury – *Anexarea Basarabiei la Rusia : 1774-1828. Studiu asupra expansiunii imperiale*
Donald M. Nicol – *Împăratul fără de moarte. Viața și legenda lui Constantin Paleologul, ultimul împărat al romanilor*
Peter Calvocoressi – *Europa de la Bismarck la Gorbaciov*
Lucian Leuștean – *România și Ungaria în cadrul „Noii Europe” (1920-1923)*
Zoe Petre – *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*

în pregătire :

- John Foran – *Teoretizarea revoluțiilor*

www.polirom.ro

Redactor : Cezar Petrilă
Coperta : Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor : Gabriela Ghețău

Bun de tipar : ianuarie 2004. Apărut : 2004
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax : (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel. : (021) 313.89.78 ; E-mail : polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l. str. Luigi Galvani
nr. 20 bis, sect. 2, București Tel./Fax : 211.32.60, 212.29.27,
E-mail : lumina-lex@fx.ro
