

*Invitatul ediției:*

**Zoe Petre**

## **„Sunt greu de presupus interferențe de cult și tradiție între spațiul getic și cel elen”**

*Stimată doamnă prof. emeritus Zoe Petre, se împlinesc zece ani de când ați publicat volumul „Practica nemuririi – o lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți”. Parte a unei direcții de cercetare pe care v-ați fixat-o încă prin titlul tezei de doctorat „Formarea ideologiei democratice în Grecia antică”, „Practica nemuririi” a reușit două performanțe incontestabile: să readucă în epicentrul istoriografiei naționale conștiința faptului că izvoarele pe care se întemeiază cunoașterea noastră asupra substratului preroman reflectă privirea subiectivă a unei alte culturi și, respectiv, să restabilească prestigiul analizei critice a izvoarelor, metodă trecută în penumbră în ultimele două, trei decenii, sub presiunea unor curente ale arheologiei neinterpretative și a unei serii de metode inovative, legitime în sine, dar irelevante fără raportarea la textul scris. Cum apreciați că a evoluat raportul dintre metodele de cercetare a istoriei vechi, astăzi, față de generația unor Emil Condurachi sau Dionisie M. Pippidi?*

Nu cred că e vorba de diferențe importante în termeni de generații, poate doar în privința unei lecturi în mai mare măsură legate de antropologie, care, în generația mea, a devenit parte integrantă a cercetării de istorie antică și arheologie. Altminteri, am încercat, tocmai, să aplic consecvent lectura critică a izvoarelor și principiile de Quellenforschung pe care le-am deprins de la maeștrii mei. Și, fiindcă ați amintit anume de doi dintre aceștia, D.M. Pippidi și Em. Condurachi, îngăduiți-mi să amintesc și eu explicit contribuțiile lor exemplare la evaluarea critică a problemelor religiei getice, mai cu seamă prin reacția lor critică la ipotezele formulate de Mircea Eliade sau Ioan Coman, în recenzii și studii apărute încă înainte sau în timpul celui de-al doilea război mondial. Amintesc astfel doar câteva: recenzia lui Pippidi la studiul consacrat de Ioan Coman lui Zalmoxis, în Revista clasică din 1943, sau notele apărute în Revue Historique du Sud-Est din 1946 și în Studii Clasice din 1972. Mai multe amănunte se găsesc în volumele publicate de tânărul meu coleg - și fost doctorand – Dan Dana, atât în limba română, Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului, (Iași, 2008), cât și la Paris în 2012, Métamorphoses de Mircea Eliade; à partir du motif de Zalmoxis.

Principala deosebire între demersul meu și cele care îl preced este de altă natură, constând, anume, în încercarea de a analiza critic întregul corpus de texte antice referitoare

la geți și la civilizația lor. Analiza tradițională, limitată în genere la câteva fragmente, poate fi înșelătoare, fiindcă riscă să creeze impresia unor informații independente una față de cealaltă. Citite ca un corpus, devine evident modul în care un autor îl copiază pe un altul, mai vechi, astfel că observăm, în esență, că ne aflăm în fața unei surse unice – pasajul celebru din Istoriile lui Herodot unde este amintită tradiția despre Zalmoxis – pe care apoi generații succesive de autori antici au prelucrat-o. Personal cred că textul lui Herodot are la rândul-i două surse distincte, o tradiție greacă mai veche despre un neam numit cu un epitet formular oarecum misterios, “cei care practică rituri de nemurire”, athanatizantes, și o alta, ceva mai recentă, care polemizează cu o povestire despre ucenicii lui Pitagora – o povestire pe care am numit-o “romanul lui Zalmoxis”.

Autorii posteriori lui Herodot au mai adăugat ici și colo câte un detaliu, rareori real, ca în cazul relatării despre Burebista la Strabon, cel mai adesea însă dezvoltând în spiritul autorului respectiv relatarea provenită de la Herodot: cel mai strălucit exemplu pentru acest procedeu rămâne pasajul din dialogul Charmides al lui Platon despre “medicii lui Zalmoxis”. Poseidonios din Apameea va fi recitat știrile despre getul Burebista, aliatul lui Pompei în luptă cu Caesar, în lumina aceleiași tradiții. În același sens, poate încă și mai categoric decât mine, pledează și teza mai tânărului meu coleg Dan Dana, expusă în volumele citate mai sus.

În completarea acestui demers, am încercat de fiecare dată să înțeleg, și să explic cititorului, de ce un autor antic sau altul vorbește despre geți în opera sa. Într-adevăr, trebuie să pornim de la faptul că, pentru un istoric, un orator sau un filozof grec care scria la Atena – sau, de ce nu, la Apameea sau la Prusa – a-i pomeni pe geți era chiar mai neașteptat decât pentru un parizian cum a fost Claude Lévi-Strauss să vorbească de triburile din jungla Amazonului. Mai neașteptat, fiindcă Lévi-Strauss era de profesie antropolog, în vreme ce Platon era filosof ateniian, iar Dion era orator din Bithynia.

Fiecare autor antic are propriile sale obiective când își scrie opera, și acestea nu sunt aproape niciodată legate de civilizația getică pe care autorul în cauză să-și propună să o evoce: Herodot e interesat de neamurile care s-au împotrivit perșilor ca precedente ale victoriei elene în războaiele medice, Platon e interesat de universalitatea și de misterul doctrinei socratice, Poseidonios – de soarta imperiilor, iar Dion Chrysostomul de prețuirea împăratului Traian. Abia după ce am deslușit acest context putem evalua gradul de veracitate al unei informații referitoare la geți, fie ea enunțată în trecut, fie – foarte rar - consistente cu obiectivul central al operei.



Geții nu sunt o realitate familiară pentru greci, poate înafara faptului că, în Grecia metropolitană – dar mult mai puțin în restul lumii elene – mulți sclavi proveneau din aria nord-tracică. Nu sunt nici la fel de exotici ca sciii nomazi, și atunci apar tocmai ca “termen mediu”, ca paradigmă a unei civilizații liminare. Așa apare regele get Charnabon la Sofocle sau Salmoxis la Herodot. Zalmoxis continuă să fie amintit mai ales în contextul predicăției pitagoreice, ca dovadă a universalității acesteia. Altminteri, istoria geților devine interesantă doar în contextul unor războaie – de la expediția scitică a lui Dareios la cucerirea Daciei de către Traian.

*Ați consacrat cel dintâi capitol al volumului „Practica nemuririi” unui personaj situat, încă, la limita dintre istorie și legendă: Charnabon, stabilind totodată și relația acestuia cu simbolul Ophiucus/Serpentarius, dar și cu câteva culte larg răspândite deopotrivă în lumea greacă și în periferia sa nordică, eminamente tracică – al Demetrei și al lui Dionysos mai ales. Existența unor astfel de ideologii culturale „transnaționale” (ghilimelele se impun, desigur) putea favoriza percepții reciproce similare ale elitelor culturale grecești și, respectiv, traco-getice?*

Întâi să-mi îngăduiți o rectificare: am invocat elemente de cult al Demetrei sau ale lui Dionysos numai în legătură cu lumea elenă, pentru a explica intriga dramei lui Sofocle și cultul atic al lui Triptolemos, eroul eponim al acesteia. Nu am nici un motiv să cred că ar putea fi vorba de culte comune în sudul și nordul spațiului balcanic. Există câteva atestări ale unui cult al lui Zagreus la tracia de sud, o divinitate a naturii renăscânde care a fost obiectul unor extrapolări nejustificate, în opinia mea, în direcția cultelor dionisiace din Grecia. Dar, în ansamblu, sunt greu de presupus interferențe de cult și tradiție între spațiul getic și cel elen. În orice spațiu cultural, reprezentările și credințele religioase sunt conservatoare, și foarte greu influențabile din alte orizonturi, pentru că privesc un domeniu prin excelență legat de tradiția moștenită, precum și din cauză că imaginarul colectiv depinde în moduri foarte subtile de realitățile unei societăți și ale unei culturi anume. De exemplu, riturile și miturile grecești depind într-o măsură decisivă de modul de organizare al grecilor în poleis.

Ipoteza mea se limitează la a presupune că Sofocle aflase de undeva de existența geților și de un dinast al acestora, poate chiar numit Charnabon, de vreme ce numele acesta e perfect inteligibil în limba tracă. Dacă, acum mai bine de 100 de ani, Schoenenfeld avea dreptate, cum presupun eu, și drama Triptolemos se petrecea la curtea acestui “rege” al geților, punând în scenă confruntarea dintre pietatea lui Triptolemos, trimisul Demetrei printre muritori, și refuzul civilizației grâului cultivat încarnat de Charnabon, atunci e probabil că Sofocle știa ceva și despre practicile de nemurire ale acestui neam. Căci Triptolemos răspândea printre oameni taina inițierilor de nemurire de la Eleusis, în vreme ce Charnabon întâmpina moartea cu jubilație, amintind poate astfel de tradiția despre tracia sau geții care plâng la nașterea unui copil și se bucură la moartea unui semen.

*Fără îndoială, Zalmoxis – căruia i-ați alocat cel de-al treilea capitol al volumului Dvs. – este cel mai prestigios personaj al istoriei noastre arhaice, în jurul căruia s-au*

*construit modele care au alunecat adesea în afara paradigmei științifice, dar care marchează și astăzi istoriografia „canonică”. În ce măsură considerați că se mai poate vorbi despre Zalmoxis ca figura centrală a unui panteon eminent autohton sau despre o religie care să justifice eticheta „zalmoxianism”? Și, rămânând la acest subiect, nu este oarecum paradoxal faptul că, o cultură atât de raționalistă precum cea grecească a optat să-l recepteze pe Zalmoxis într-o cheie mai curând mistică, plasată în atemporal, deși o mare parte a sașii despre eroul get se petrece chiar la ei acasă, în Ionia, iar alta, în diaspora grecească mediteraneană?*

O carte, pe bună dreptate celebră încă de la apariția ei la începutul anilor '50 ai secolului trecut, rămâne cea datorată lui Eric Dodds și intitulată Grecii și Iraționalul. Grecii nu erau toți și tot timpul 'raționali', și celebritatea lui Zalmoxis se datorează exact acelor curente de gândire care valorizau iraționalul, în frunte cu pitagoreicii, care l-au influențat pe Platon și, mai târziu, pe Poseidonios din Apameea, principalul izvor al lui Strabon și Diodor din Sicilia.

Tocmai de aceea, sunt foarte rezervată în legătură cu identificarea unui cult al lui Zalmoxis dincolo de hotarele secolului al V-lea a.Chr., de când datează textul lui Herodot. Mențiunile antice despre acest personaj sunt fără excepție derivate ale acestui text, eventual cu o singură excepție, cea a numelui – poate teofor – Zalmodegikos, menționat într-o inscripție de la Histria din sec. III a.Chr. Fiecare autor care, după Herodot, îl pomenește pe Zalmoxis, o face, cum spuneam și mai sus, reluând, mai mult sau mai puțin exact, mai mult sau mai puțin direct, relatarea “părintelui istoriei” despre acest daimon al geților. Nu e vorba în niciunul dintre aceste cazuri de informații noi care să se adauge unui “dosar Zalmoxis”, ci de reinterprețări ale tradiției consemnate de Herodot.

Chiar și pentru sec. V a.Chr., e greu de afirmat că acest cult și sacrificiile umane pe care le comporta el erau un bun comun al tuturor geților; cât despre daci, nu avem de fapt nici cea mai mică dovadă literară sau arheologică pentru a presupune prezența în acest spațiu a unei divinități numite Zalmoxis. Reconstrucția unui panteon multisecular al întregii arii de cultură nord-tracică, dominat de acest personaj legendar, face parte din mitologia identitară elaborată în sec. XIX și XX în România și Bulgaria, nu din tradiția antică. De altfel și Mircea Eliade o spune explicit în studiul pe care l-a consacrat lui Zalmoxis.

Recent, G. G. Atanasov, de la Muzeul din Silistra, a publicat în revista de istorie și antropologie Stratum plus (6/2010, p. 219 – 240) un studiu care revendică pentru un complex de cinci sanctuare rupestre din sudul Dobrogei calitatea de centru de cult al lui Zalmoxis. Or, dacă e de necontestat că în peșterile din nord-estul Bulgariei se vor fi desfășurat activități de cult încă din eneolitic, după cum afirmă Atanasov, și până în sec. IV-V p.Chr., identificarea lipsită de orice ezitare cu un sanctuar al lui Zalmoxis se bazează exclusiv pe o lectură necritică a unor surse pe care autorul le cunoaște doar superficial și le combină nejustificat între ele, cu unele erori factuale care dovedesc prea puțină practică a analizei surselor scrise antice. În esență, dl. Atanasov combină textul lui Herodot despre andreon-ul lui Salmoxis cu relatarea lui Strabon despre peștera din muntele Kogaion și deduce de aici că ansamblul de peșteri de la Badialita și Kirindjik reprezintă un complex

de cult pentru Zalmoxis. Or, Herodot relatează o anecdotă al cărei decor este unul prin excelență urban, în vreme ce Strabon insistă în a sublinia izolarea în vârf de munte a marelui preot, pe care îl leagă cu totul artificial de un personaj cvasi-legendar care ar fi purtat numele de Zalmoxis.

De aceea, nu pot în niciun caz subscrie la calificarea lui Zalmoxis pe care o propuneți, de cel mai prestigios personaj al istoriei noastre arhaice. Zalmoxis nu are prea multe șanse pentru a fi un personaj istoric, și oricum nu poate fi considerat cel mai important astfel de personaj. Burebista sau Decebal îl întrec cu mult și ca istoricitate, și ca însemnătate.

*Subcapitolul „Structuri ale imaginarului, structuri ale realului” reprezintă unul din rarissimele exerciții de reconstituire, cu instrumente rigurose științifice, a mediului cultural-politic de la curtea regatului de Sarmizegetusa. Ați atras atenția acolo, printre altele, asupra faptului că regii geți sunt desemnați, practic fără excepție, drept basilei (ceea ce implică o anumită structură instituțională nereductibilă la formula „uniune tribală”), dar și că postularea unei perfecte continuități într-o instituție precum cea a marelui sacerdot rămâne, totuși, doar o speculație. Cât de tributare propriei culturi organizaționale considerați că puteau fi percepțiile surselor grecești asupra elitei instituționale din lumea geto-dacică?*

Într-adevăr, de când am publicat cartea și până azi nu am găsit nici un motiv pentru a considera că Dion – sau Poseidonios înaintea lui - știa mult altceva despre rolul sacerdoților geți la curtea lui Burebista înafara unui nume propriu, Dekaineos, care e forma elenizată a unui autentic nume getic (sau dacic – continui să cred că e vorba de două neamuri înrudite, dar nu identice) destul de răspândit în diverse medii sociale și după cucerirea Daciei.

Cum am încercat să demonstrez în carte, cred că în structura societății getice, poate și a dacilor, e vorba de existența unor ordine, în sensul latinescului ordo, adică acela de categorie socio-religioasă. În preajma cuceririi romane, autorii antici ne vorbesc de două asemenea ordine: pileati și comati. Cei numiți de antici pileati, care asociază, asemeni ordinului senatorial roman - sau, și mai precis poate, asemeni patricienilor de la începuturile republicii romane – capacități sacerdotale, militare și politice, și care se deosebesc inclusiv prin portul ritual al unei scufii care îi desemnează ca sacrificatori. Pe lângă aceștia, există și categoria de comati – “pletoșii” – care par a fi, cel puțin la origine, războinicii specializați, de vreme ce în întreaga arie indo-europeană pletele sunt atributul distinctiv al războinicilor.

Cât privește interpretarea acestei structuri instituționale de către scriitorii greci sau latini în spiritul propriei lor experiențe, nu m-aș aventura prea mult. Autorii antici au fost mereu mult mai sensibili la diferențele care îi despărteau de alte popoare decât la asemănări, pe care le constată aproape exclusiv când compară lumea greacă și Roma. Chiar și Herodot, pe care urmașii îl socoteau uneori philobarbaros, subliniază alteritatea radicală a civilizației geților în raport cu cea greacă, atunci când relatează despre sacrificiile umane pentru Salmoxis.

*Revenind pe terenul metodologic, readuc în discuție faptul că ați apreciat, chiar cu mai multe decenii în urmă, că multe dintre conceptele puse în circulație de istoriografia marxist-leninistă sunt cu totul inadecvate și, cel mai adesea, au fost inoperante chiar de la momentul lansării. Ginta greacă, diferitele variante ale luptei de clasă sunt astfel de cazuri. Ce alte concepte frecvent utilizate și astăzi în cercetarea istoriei vechi considerați că sunt improprii?*

Problematica pe care o evocați este dintre cele mai complexe, pentru că, în evaluarea contribuției pe care teoria materialist-istorică ar fi putut eventual să o aducă în cunoașterea istoriei antice se întâlnesc un număr de aporii provenind din diferite direcții de interpretare a fenomenelor din trecut. Viziunea de tradiție iluministă despre mersul ineluctabil al istoriei ca un drum către progres s-a adăugat unui naturism rudimentar, care vede în fiecare ciclu istoric faze de creștere, maturitate și declin. La rândul-le, acestea au fost absorbite într-o doctrină care preconiza ca pe o necesitate istorică imperioasă instaurarea unei societăți utopice fără clase și fără exploatare, care ar fi însemnat corolarul întregii istorii a umanității și, evident, sfârșitul acesteia. Caracterul imaginar al acestei predicății a fost cel



mai important obstacol în calea adecvării sale la cercetarea istoriei, fiindcă, în clipa în care un demers critic scruta argumentația, aceasta se prăbușea. Eric Voegelin a publicat încă în anii 70 o carte, “II mito del Mondo Nuovo”, (Milano 1976) în care propunea analizarea tuturor doctrinelor totalitare nu ca filosofii, ci sub specia gnozei.

La nivelul practicilor de cercetare, s-a adăugat și simplificarea vulgarizatoare a doctrinei marxiste, datorată mai întâi lui Engels și apoi, cu asupra de măsură, lui Stalin. În România, o a treia fază, la fel de distructivă, a fost efectul transformării istoriei naționale într-un surogat de marxism, de la care a împrumutat caracterul intangibil. În fine, dar nu în ultimul rând, fetișizarea termenilor folosiți de Marx și proiectarea lor asupra realității istorice a adus mari deservicii cercetării. Pentru a da un singur exemplu cu care m-am confruntat decenii de-a rândul, definirea societăților antice drept sclavagiste a avut drept consecință o febrilă căutare a prezenței sclavilor în orice loc și în orice perioadă a antichității. și, încă și mai grav, la “descoperirea” sclavilor acolo unde nu au existat vreodată. Pentru a da doar un singur exemplu, tratarea drept sclavi a categoriei dependente de producători agricoli care poartă numele de heilotai, hiloții de la Sparta, a generat grave confuzii, câtă vreme hiloții se deosebesc radical de sclavi, având familie, un drept inalienabil de uzufruct

al pământurilor pe care le lucrează, și nefiind niciodată vânduți sau cumpărați. În schimb, sclavii propriu-ziși, așa numiții, în literatura de expresie engleză chattel-slaves, sclavii cumpărați, aceștia nu pot fi considerați de fapt o clasă, dat fiind caracterul dispersat și absența unei solidarități oricât de elementare, așa încât lupta de clasă în antichitate rămâne un concept fără substanță.

În cetățile Greciei, există – rareori, dar există – manifestări de război civil, și mult mai frecvent conflicte politice, dar acestea opun, ca și la Roma, facțiuni politice aparținând aceleiași categorii sociale privilegiate a cetățenilor cu drepturi depline, care se înfruntă, uneori violent, pentru accesul deplin la puterea politică. Aceste confruntări sunt un motor al dezvoltării instituționale în primele secole de existență a cetăților, fie că e vorba de înfruntarea dintre patricieni și plebei la Roma sau despre conflictele politice din cetățile grecești. Mai mult, așa cum am demonstrat-o încă din teza mea de doctorat, susținută în 1978, și în câteva studii care i-au dezvoltat ipotezele, ceea ce obișnuim să numim conflicte între aristocrație și demos sunt de fapt confruntări între aristocrația conservatoare și facțiuni aristocratice care atrag în bătaia politică și o parte a cetățenilor de rând. În fond, nu ar trebui să ne surprindă această situație. câtă vreme știm prea bine, chiar dacă nu o spunem, că, în Țările Române, revoluția de la 1848 a fost inițiată și condusă de reprezentanți ai boierimii mijlocii și mici. Cât despre participarea proletariatului la instaurarea așa-zisei sale dictaturi, mai bine nu mai vorbim.

Un concept care mi-ar fi stânjenit masiv demersul de cercetare dacă l-aș fi luat în serios este cel de suprastructură. Imaginea unei societăți etajate ca un tort Dobosch, cu glazura sa de idei și forme culturale, poate distruge orice cercetare serioasă și a servit mult prea mult drept alibi pentru tratarea superficială a fenomenelor culturale ca un apendice neglijabil al “adevăratei” istorii, fie ea politică sau economică și socială. Am considerat mereu că fenomenele zise culturale sunt integrate în țesătura definitorie a vieții sociale, la care participă activ. E imposibil să înțelegem dinamica unei societăți dacă nu luăm în seamă și imaginarul acesteia.