

Dan Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*. Prefață de Zoe Petre, Polirom, Iași 2008, 488 pp. ISBN 9789734610969. Lei 36,95.

Cine a avut posibilitatea să cerceteze imaginea misterioasă a zeului/demonului get Zalmoxis, parcurgând sursele (de la Herodot la lexicografii bizantini) și proteicul *Nachleben* din Evul Mediu până astăzi – fie prin reinterprețări literare în unele țări europene, fie prin copioasa producție critică a ultimelor două secole, de multe ori prea puțin conformă cu mărturiile sărace și neomogene ale antichității – va obține beneficii însemnate citind monografia lui Dan Dana (de aici înainte numit D.), obiectul recenziei noastre. Putem spune fără teamă că Polirom a editat cea mai amplă, cea mai documentată și organică cercetare asupra lui Zalmoxis din câte au fost propuse comunității științifice până acum. D. este un cercetător de primă mână, care se distinge printr-un studiu scrupulos și exhaustiv al surselor prime, întotdeauna contextualizate în mod corespunzător, prin răbdarea cu care verifică bogăția de reluări a motivului lui Zalmoxis, pornind de la perioada elenistică până în zilele noastre și prin clara contextualizare istorică a bibliografiei exegetice moderne. Nu găsim nici o urmă de neglijență de care, de altfel, dau dovadă mulți diletanți ai culturii traco-dacice, grăbiți în a formula păreri și care, în general, nu cunosc limba greacă și latină. Din contră, mulți ani de studiu au condus autorul către volumul de față, re-elaborare în limba română a unei monumentale teze de doctorat, realizată în colaborare cu EHESS și Universitatea din București (sub conducerea lui Zoe Petre și lui François Hartog), susținută de D. la Paris, în 2005, cu titlul *Enjeux et controverses autour du mythe de Zalmoxis*<sup>1</sup>. O versiune franceză, redusă substanțial, *Les métamorphoses de Mircea Eliade. À partir du motif de Zalmoxis*, este în curs de apariție la editura Galaade (Paris).

După câteva pagini de prefață semnate de Zoe Petre (cunoscută printre altele pentru lucrarea sa despre geții *athanatizantes*<sup>2</sup>: *Practica nemuririi. O lectură critică a izvoarelor grecești referitoare la geți*, Polirom, Iași 2004, 400 pp.) și o introducere programatică realizată de către autorul însuși, cartea pornește într-o analiză extinsă, care, pe parcursul întregului prim capitol (pp. 31-134) reia izvoarele grecești – unicele reperabile, așa cum se știe – despre Zalmoxis. După o discuție asupra celui mai vechi și considerabil martor, și anume Hdt. [Herodot] 4.94-96, D. dispune într-o serie de sub-secțiuni pe cât se poate de coerente numeroasele citate succesive, contextualizate într-un răstimp care pornește cu epoca clasică și se încheie cu apusul Imperiului bizantin. Autorul adaugă *corpus*-ului deja constituit din mențiuni despre Zalmoxis în literatura greacă<sup>3</sup>, o serie de voci bizantine în

<sup>1</sup> La rândul său, teza continua *mémoire*-ul său de DEA/master (*Zalmoxis, sage barbare et disciple de Pythagore. Figures grecques d'un personnage légendaire*), susținut de D. în 2002 la EHESS.

<sup>2</sup> Astfel le-a definit, primul, Hdt. 4.93-94 și 5.4: îmi permit să fac o trimitere la M. Taufer, *Zalmoxis în tradiția greacă: examinarea și recitirea surselor*, *Biblioteca «Crisia» XIX, Oradea 2005 [re vera 2007]* 349-50.

<sup>3</sup> Aș dori să fac din nou trimiterea la articolul meu citat în nota precedentă (apărut și în italiană cu titlul: *Zalmoxis nella tradizione greca: rassegna e rilettura delle fonti*, «Quaderni di Storia» 68 [2008] 131-64). D. contribuise deja în urmă cu mulți ani la îmbogățirea surselor despre Zalmoxis: cf. D. Dana-Ligia Ruscu, *Zalmoxis. Addenda to FHD [= Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes, I (ab Hesiodo usque ad Itinerarium Antonini) / Izvoare privind istoria României, I (de la Hesiod la Itinerarul lui Antoninus)*. Comitetul de redacție: Vl. Iliescu, V.C. Popescu, Gh. Ștefan, București 1964; *Fontes Historiae Dacoromanae, II (ab anno CCC usque ad annum M) / Izvoarele istoriei României, II (de la anul 300 până la anul 1000)*, publicate de: H. Mihăescu, Gh. Ștefan, R. Hâncu, Vl. Iliescu, V.C. Popescu, București 1970], «Thraco-Dacica» 21 (2000) 223-44.

epitome și lexicoane inedite (consultate la IRHT din Paris și în alte părți), voci care, dacă nu aduc noi informații, repetând doar locuri comune, au meritul de a atesta renumele lui Zalmoxis în Evul Mediu oriental și permit trasarea, limitându-se la motivul în cauză, a unei imagini circumstanțiate de raporturile încurcate dintre aceste texte lexicografice bizantine (cf. pp. 123-34). Capitolul al doilea (pp. 135-66) își propune să delimiteze diferitele și uneori contradictoriile imagini transmise de lumea antică despre Zalmoxis (elev al lui Pitagora, filosof itinerant, legiuitor, profet, șarlatan, escroc...). Capitolul al treilea (pp. 167-81) este dedicat istoriei geților lui Iordanes – got din sec. al VI-lea, care pornea, prin Casiodor, de la Dion Chrysostomul – și renumelui medieval lui Zalmoxis (sau a „dublurii” sale, Deceneu<sup>4</sup>), consilier regal al geților/goților. A se observa că, pe de altă parte, confuzia acestor două nume de popoare, care apare în sec. IV e.n., a dus la greșita apropiere a „filosofului” Zalmoxis din partea popoarelor europene gotice/germanice în căutarea unei protoistorii glorioase. Spațiul capitolului al patrulea (pp. 183-219) e dedicat în mare măsură acestui moment. Acest capitol cercetează, de asemenea, o ulterioară metamorfoză a getului, devenit mag sau alchimist în Renaștere, când diferiți savanți (printre care Ficino, Pico, Agrippa von Nettesheim, Della Porta) îl aminteau printre vechii învățați, posesori ai unei *prisca theologia*. În Secolul Luminilor, însă, Zalmoxis devine modelul legiuitorului natural și al civilizatorului. Odată cu capitolul al cincilea (pp. 221-53) începe și discuția despre religiozitatea tracică, în jurul primelor interpretări științifice, pornind de la sfârșitul sec. XVI: sunt trecute în revistă diverse nume care se leagă de pozitivism, naturalism/evoluționism, comparativism (îndeosebi pentru explicațiile etimologice) și istoricism (cel italian). Capitolul al șaselea (pp. 255-92) abordează teorii contemporane despre Zalmoxis care pun în centru conceptele șamanismului (Meuli, Dodds, Burkert), inițierea în mistere (Eliade) și trifuncționalitatea „extinsă” (Dumézil). D. încearcă să evidențieze punctele slabe și abuzurile hermeneutice (cel mai adesea pe bună dreptate, dar uneori, așa cum voi specifica, convinge mai puțin) a fiecărei poziții, demonstrând cum prejudecățile oricărei epoci au generat suprastructuri care au inclus documentele existente într-o *Weltanschauung* dată. Lungul capitol VII (pp. 293-415) reconstituie, cu mare atenție la detaliu, multiplele abordări ale lui Zalmoxis în România și Bulgaria, adică în țările cele mai interesate să-și descopere o eventuală „preistorie” nobilă: se pornește de la căutarea, vie încă, a «specificului național», proiectat în zorii propriei civilizații, ajungând la (des interconectată) daco-/tracomanie actuală. Acest tratat în tratat, care rezervă cel mai amplu spațiu României (cu toate că se spune că, pp. 410-11, în Bulgaria s-a scris din mult mai ample perspective și cu o mai mare fidelitate față de izvoare), este foarte semnificativ, mai ales când se subliniază că premise ideologice chiar și opuse conduc la recuperări „naționaliste” analoage unor mituri arhaice. Capitolul al VIII-lea, (pp. 417-33) revine, circular, la Herodot, al cărui *excursus* getic din cartea a IV-a este considerat că ar deriva din același izvor al *logos*-ului tracic de la începutul celui cărții a V-a. În orice caz, și pentru reprezentarea barbarilor traco-geți, s-ar potrivi aceeași oglindă deformantă prin care istoricul din Halicarnas îi vede pe greci (influența lui *Miroir d'Hérodote* de F. Hartog, Paris 1980, este explicită). Capitolul al IX-lea (pp. 435-46), recapitulând în linii mari materia tratată, oferă ocazia să explice de ce Zalmoxis ar fi un «zeu al pretextului» (astfel apare în subtitlu): nu Zalmoxis – despre care, poate, nu știm nimic – circulă din antichitate până în zilele noastre, ci laitmotivul său, obiect al celor mai imprezvizibile și divergente lecturi. Cu sceptica *epoché*, D. nu avansează nici o nouă interpretare, ci concude în același fel ca și Herodot (4.96.2): «Fie că Salmoxis<sup>5</sup> a fost un om, fie că este vreun zeu din ținutul geților, să lăsăm asta, salut!». Volumul se încheie cu o amplă bibliografie selectivă (pp. 447-73) și un index analitic (pp. 475-86).

Unul dintre punctele de valoare ale cărții este, fără îndoială, neîncrederea față de multe „descifrări” arbitrare ale lui Zalmoxis care se intersectează de-a lungul secolelor. Analiza

<sup>4</sup> *Dekaineos* e lectura unor manuscrise ale lui Strabon în 7.3.5 și 7.3.11, pe când în Str. 16.2.39 se citește *Dekineos* sau *Dekinaios*. Pornind de la aceste două variante D. (pp. 74-76) argumentează că forma dacică originară trebuie să fi fost *Dekinais*, fiindcă se pot cita șase documente epigrafice, aduse recent în discuție, care menționează acest nume dacic (dar fără referință la sacerdotul care apare la Strabon și la Iordanes). Ipoteza este persuasivă, dar în absența probelor irefutabile nu aş lua-o ca neîndoielnică (cum apare la p. 74).

<sup>5</sup> Aşa apare numele în manuscrisele lui Herodot.

diacronică a diferitelor teorii permite observarea unei disproporții între fragmentaritatea (și incongruența) mărturiilor antice și tabloul zugrăvit de interpretul modern. *Pars destruens* a lui D. este întotdeauna partajabilă și prudentă; uneori, însă, este mai puțin convingătoare. În opinia mea, este cazul poziției asumate față de Eliade, țintă a unor săgeți repetate din partea autorului. Dacă dintr-o perspectivă, așa cum vom vedea, unele soluții eliadiene conving mai puțin, mi se pare excesivă atribuirea distinsului istoric al religiilor, pe linia denigratorie a lui Dubuisson,<sup>6</sup> «grave defecte de metodă», «o indiferență completă la contextele istorice și etnografice» sau «numeroase generalizări abuzive» (cf. p. 281). În ceea ce îl privește pe Zalmoxis, așa spune însă că lectura în cheia mistică-inițiativă propusă de Eliade în cunoscuta sa carte *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale* (Paris 1970) rămâne, în ansamblu, cea mai echilibrată<sup>7</sup> și plauzibilă. În spiritul perspectivei lui Eliade<sup>8</sup> așa repeta, sintetizând, ceea ce am argumentat cu altă ocazie<sup>9</sup>: **1.** este verosimil că Zalmoxis a fost un zeu al misterelor, așa cum sugerează caracterul elitist al cultului său și posibilitatea oferită prozelitilor săi de a accede la imortalitate; **2.** ceea ce este asociat numelui său (doctrina vieții *post mortem*, simpozionul adepților destinați fericirii eterne, claustrarea voluntară în peșteri sau retrageri în grote sub pământ, divinația prin intermediul astrelor, medicina „holistică” și altele), în afara concretizărilor euhemeristice de matrice greacă (îndeosebi, ucenicia sclavului trac pe lângă Pitagora, dar, probabil, și discuțiile despre regalitate și sacerdoțiu în jurul figurii istorice a lui Zalmoxis), se poate interpreta fundamental în sens inițiativ; **3.** Zalmoxis nu este *tout court* un șaman, deși retragerea sa inițiativă este asemănătoare cu *iter*-ul formativ al șamanilor, lipsind trăsături tipice ale șamanismului, ca și asemănări fizice și moartea rituală, extaza voluntară a sufletului, metamorfoza în animale, călătorii în lumea de dincolo pentru a lupta cu demonii etc.; **4.** nu ar prea avea sens o dezbatere în jurul unei presupuse naturi htoniene sau celeste a zeului, putându-se aduce argumente valide atât pro cât și contra uneia sau celeilalte teze: grecii, neputând găsi pentru Zalmoxis un echivalent precis în panteonul olimpic, s-au limitat să-l apropie, folosindu-se de criterii mai mult sau mai puțin pertinente, de diferiți *theioi andres* arhaici, greci sau barbari. Nu văd motivul pentru care ar trebui respinsă a priori ideea că grecii, pornind de la coloniștii pontici amintiți de Herodot, ar fi investit cu o aură pitagoreică – în virtutea posibilelor analogii doctrinale – date inițiatice autentice relative la geți, nici nu mi se pare un argument remarcabil acel ton sceptic al lui Herodot, sau al celui a căruia el îi este ecou, pe tema unui Zalmoxis pitagoreic, dacă nu șarlatan, ținând cont de cazurile de proastă înțelegere sau deformare parodică a elementelor autentice. (De exemplu, spre deosebire de D. [pp. 140 și 259], consider legitimă, la nivel pur ipotetic, intuiția [cf. *ibid.* pentru bibliografie] că tatuajul aplicat pe fruntea lui Zalmoxis<sup>10</sup> ar putea evoca o probă a unei inițieri suferită de geți: literal, ar trebui să vedem doar semnul sclavului lui Pitagora și numai atât). Lui Eliade i se impută, de asemenea (p. 273 n. 4 și p. 279), că ar fi stabilit o nelegitimă legătură simbolică, fondată pe numărul patru, între frecvența de patru ani a jertfii mesagerului și retragerea trienală a lui Zalmoxis în *oikema* subterană (cf. Hdt. 4.94.2 și 95.4); dar, aparenta incongruență fusese deja rezolvată de Burkert, care înțelegea astfel raportul între mit și rit: «wie einst Zalmoxis drei Jahre verschwunden war, um im vierten zu erscheinen, so wird alle vier Jahre durch den 'Boten' der Gott gerufen, zu einem rituellen Kultmahl zu erscheinen, das die Unsterblichkeit verbürgt»<sup>11</sup>. Atenția se îndreaptă, deci, către faptul că Zalmoxis iese de sub

<sup>6</sup> D. Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Lille 2005, *passim*.

<sup>7</sup> O calitate pe care o apreciază și Zoe Petre (*Le mythe de Zalmoxis*, în «*Analele Universității din București, Istorie*» 42-43 [1993-94] 33), citată de D. (p. 276): «Cît despre concluziile lui Mircea Eliade și ale colaboratorilor săi, deși ele păcătuiesc uneori printr-un exces de sistematizare sau de comparatism generalizat, ele dovedesc o viziune echilibrată și o atitudine critică împotriva exceselor diletante din perioada interbelică, pe care Eliade le denunță ferm într-o frază».

<sup>8</sup> Precedat, în interpretarea sa în sens mistic, de Dionisie M. Pippidi în diverse contribuții în limba română, în anii '40, oportunitate invocate de D. (p. 266 și n. 2).

<sup>9</sup> Cf. Tauber, *art. cit.*, 349 ss.

<sup>10</sup> Așa scria Dionysophanes în Porph. VP 15.

<sup>11</sup> W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 137 (= 157 în ediția revăzută engleză, Cambridge, Mass. 1972).

pământ în cel de-al *patrulea* an. Nu putem să îl urmărim pe Eliade<sup>12</sup>, așa cum subliniază în mod corect D. (p. 274), când identifică doi zei distincți: Zalmoxis și Gebelézis (*vel rectius Belézis*), întrucât Herodot vorbește fără echivoc despre două nume ale aceleiași zeități (4.94.1: *ton auton touton nomizousi Beleizin*<sup>13</sup>). De asemenea, Eliade nu convinge nici acolo unde<sup>14</sup> îl interpretează pe Hdt. 4.94.4 zicând că tracii amenințau nu atât zeul, cât puterile demonice din nori: lectură sa este sugestivă, dar nu se susține ușor la nivel lexical și sintactic (în ambele cazuri este folosit *theos*). Pasajul lui Herodot este destul de neclar și nu permite decât formularea unor ipoteze slabe<sup>15</sup>; din partea lui D. este clar că zeul în care tracii aruncau cu săgeata era Zeus grec, identificat cu cerul, din punctul de vedere al lui Herodot (cf. pp. 41, 120, 155 și 430): este dificil, însă, a înțelege care sunt bazele pe care s-a format această convingere, chiar dacă este adevărat că a săgeta cerul a devenit o expresie proverbială pentru nebunie (cf. p. 155 și n. 1)<sup>16</sup>.

Totuși, dacă îndepărtăm câteva puncte slabe, mi se pare că abordarea lui Eliade privind „mitul” lui Zalmoxis și-ar conserva substanța euristică. Un alt punct de vedere cu care nu sunt de acord – sau, mai bine spus, față de care aș fi mai prudent – este convingerea repetată că Herodot ar constitui „arhetipul”, adică, modelul unic urmat, în mod direct sau mijlocit, de *toți* ceilalți autori antici care l-au menționat pe Zalmoxis. Acum nu pot să trec în revistă, în mod sistematic, informațiile semnificative care vin din afara lui Herodot despre zeul getic<sup>17</sup>, considerate de D. doar „speculații literare” (cf. p. 164); mă voi limita la a fi precaut, observând printre altele că: **1.** nu este nici o certitudine, așa cum bine știe D. (cf. p. 52), cu privire la prioritatea lui Hellanikos în raport cu contemporanul Herodot, chiar dacă mențiunea istoricului din Lesbos (*FGrHist* 4 F 73) despre *teletai* propagate printre geți ar putea să ne dea un indiciu în plus în favoarea interpretării misterice, în cazul în care am lua în considerare ipoteza că Herodot (care nu vorbește explicit despre *teletai*) ar fi fost influențat de Hellanikos și nu viceversa; **2.** dacă *Charmides* (156 d-158 c) este «primul ecou *sigur* al textului lui Herodot» (p. 57<sup>18</sup>), ar trebui neapărat să considerăm informațiile care vin din afara lui Herodot vehiculate de Platon (Socrate ar fi învățat de la „unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis” – rege și zeu al aceluiași popor – un fel de medicină holistică, conform căreia nu se poate vindeca nici o parte a corpului dacă se face abstracție de suflet), ca pură ficțiune a filosofului, inspirat de Hdt. 4.94-96, ceea ce, cel puțin mie, nu mi se pare de o evidență care se poate dovedi; **3.** în mod analog, nu văd de ce am exclude în mod radical faptul că unii autori din epoca elenistică (Strabon în special) cunoscuți pentru informații de altfel necunoscute despre Zalmoxis, trebuie să îl fi reluat pe Herodot (ei înșiși, sau sursa intermediară la care se referă), bazându-se pe criterii mai puțin fantastice, și nu se poate ca, în schimb, să fi depins de alte surse de informație (grecești sau, de ce nu, chiar locale). În absența unor garanții clare, aș lăsa chestiunea *sub iudice*.

Aș fi de asemenea prudent și în a afirma în manieră exclusivă că fragmentul 28 Cappelletto (= 23 *FHG* și 14 Mehler) lui Mnaseas din Patara (III-II a.C.), conform căruia Cronos este venerat de geți cu numele de Zalmoxis, s-ar explica prin legătura frecventă care se face cu sacrificiile umane în numele lui Cronos (cf. pp. 65-66 și 273), dat fiind faptul că Herodot vorbește (4.94.2-3) de un mesager sacrificat lui Zalmoxis la fiecare patru ani. Ipoteza lui D. se poate potrivi, dar, întrucât același istoric (4.95.3) povestește că urmașii lui Zalmoxis ar fi ajuns după moarte într-un loc unde ar avea parte pentru totdeauna de toate cele bune, nu văd de ce ar trebui respinsă a priori ipoteza, împărțită și de Eliade,

<sup>12</sup> Urmărit de mulți alții, amintiți *passim* de D.

<sup>13</sup> Sic **A B C**: *Beléixin T Gebeleízein D Gebelézis P M* Ald. Sunt de acord cu D. (p. 39) în a susține *Beléizin* ca fiind lectura preferabilă, chiar dacă argumentul manuscriselor *vetustiores et potiores* (**A B C**) invocat de D. (*ibid.*) nu are o valoare absolută, îndeosebi în cazurile dificile ale numelor care nu au origine grecească.

<sup>14</sup> Pentru referințe bibliografice și o discuție mai punctuală, trimit la Tauffer, *art. cit.*, 361-62.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*

<sup>16</sup> Mi-aș fi dorit să citesc încă câteva cuvinte acolo unde (p. 120) este reluat Herodot de către Grigore din Nazianz în *carm. hist.* 2.7.274 (= *PG* 37, 1572.10) *Kai Getikos Zalmoxis oisteuon di' homilou*: găsesc, într-adevăr, foarte stranie imaginea zeului grec care aruncă săgeți prin mulțime (?). S-ar fi folosit Zalmoxis de mulțime pentru a trage săgeți către cer?

<sup>17</sup> Vezi Tauffer, *art. cit.*, 344-47.

<sup>18</sup> Sublinierea îmi aparține.

că la Mnaseas am avea antica tradiție conform căreia Cronos ar domni peste Insulele celor preafericiți (cf. cel puțin Hes. *OD* [173 a-e] și Pind. *Ol.* 2.70-72).

Aceste observații nu sunt menite să diminueze efortul lăudabil al lui D., ci avem doar impresia că prudența și scepticismul caracteristice ale autorului lasă loc, în cazurile citate, unor concluzii categorice. Dimpotrivă, există un punct al cărții unde D. problematizează pe bună dreptate cele spuse de Herodot, ajungând însă într-un impas sceptic, care ar fi putut, poate, să fie evitat. Deoarece citim în Hdt. 4.94 că geții „se credeau nemuritori (*athanatizousi*)”<sup>19</sup> în acest fel (*tonde ton tropon*), adică sacrificând la fiecare patru ani un mesager trimis lui Zalmoxis, D. observă (p. 429) că «acest ritual era excepțional, cu o periodicitate largă (patru ani), și nu privea decât un singur membru al comunității», astfel încât Herodot ar fi operat «o generalizare care absolutizează un rit excepțional spre a face din el un *nomos* al unui întreg popor, spre a-l plasa mai bine în imaginarul grec despre marginile lumii: iată în ce fel procedează geții, cei numiți *athanatizantes*, acesta este obiceiul lor». Dacă *logos*-ul lui Herodot s-ar limita la § 94, am putea fi de acord cu D., deși sare în ochi incongruența între *athanatizein tonde ton tropon* și caracterul episodic al ritului sacrificial care privește doar un membru al comunității. Punând la îndoială în continuare, cred, însă, că se poate trece peste acest obstacol valorificând în schimb § 95, în care istoricul continuă cu versiunea auzită de la „grecii care locuiesc în Hellespont și în Pont” (la § 94 pare să fi avut acces la un izvor mai direct), care spuneau că Zalmoxis, fiind deja sclavul lui Pitagora la Samos, s-a întors în Tracia unde în timpul unui banchet i-ar fi învățat pe primii cetățeni că nici unul dintre ei nu va muri ci va ajunge într-un loc al fericirii eterne; i-a convins ascunzându-se într-o grotă subterană timp de trei ani, după care a ieșit din nou printre cei vii. Spre deosebire de D., cred că ipotetic este plauzibilă autenticitatea substanțială a § 95, „epurată” de interpolări euhemeristice, lăsând la o parte explicita neîncredere lui Herodot (cf. 96.1). Dacă lucrurile ar sta în acest fel, §§ 94 și 95 ar putea fi luate împreună, furnizând date complementare (de fapt, chiar aceasta este viziunea lui Eliade) despre doctrina nemuririi predicată de Zalmoxis: am putea, deci, presupune că „acel fel” – de interpretat în sens larg, în relație cu tot ce urmează și nu doar cu § 94 – în care geții se pretind nemuritori este complet ilustrat în § 95.

În concluzie, aș dori să subliniez doar unele dintre multele poziții critice ale lui D. care mi se par de împărțit. În primul rând, este de lăudat lipsa de încredere (pp. 246-51 și *passim*) față de elucubrațiile etimologice inutile asupra numelor *Zálmoxis*/*Zámolxis* și *Gebelézis* (această variantă a numelui devenită de mult timp *textus receptus* incontestabil<sup>20</sup>), fiecare dintre ele putând fi acuzată de subiectivism; D. obiectează că «aproape întotdeauna există un raport explicit între preferința pentru o etimologie și opinia despre caracterul lui Zalmoxis» (p. 239). Sunt de acord de asemenea cu preferința formei *Zálmoxis* și nu a metateticului *Zámolxis* (cf. p. 29 și *passim*), în mod cert târziu și care nu se bucură de confirmări epigrafice; din contră, *Zálmoxis* poate fi asemănat lui *Zalmodégikos*, nume get de dinast care apare într-o inscripție la Histria, din sec. III a.C.<sup>21</sup>. E probabil apoi ca *-xis* să nu fie cuvântul scitic pentru „rege” (Kretschmer), ci sufix nominal autohton, din care *-zis* (cf. *Belézis*) ar fi o variantă (cf. p. 329). De asemenea, apelativul *kapnobatai* adresat evlavioșilor moesi ar putea să trimită, așa cum spune D. (pp. 70-71), la «niște practici de purificare prin fumigație» și nu, așa cum s-a pretins în mod temerar, inhalării de canabis (Eliade, Bremmer). Iar în ceea ce privește teza despre echivalența lui Zalmoxis cu Dionysos (Rose, Guthrie și alții), D. atenționează pe bună dreptate (p. 239) că nu există nici un izvor antic care să-l pună în relație pe Zalmoxis cu Dionysos (și nici cu un Orfeu *trait d'union* – așa cum spun unele teorii despre Dionysos trac). În fine, sunt bine justificate criticile modelor recente (în deosebi în România și Bulgaria) finalizate cu descoperirea unui orizont mitic exemplar: așa-zișii „dacomani” sau „tracomani” dau dovadă de multe

<sup>19</sup> Pentru interpretarea plauzibilă în acel sens al verbului, avansată deja de I.M. Linforth (*OIATHANATIZONTES* [*Herodotus* iv.93-96], «*Classical Philology*» XIII [1918] 23-33) și apoi preluată (și de D.), vezi Taufer, *art. cit.*, 349-50. Claudio Bevegni (*per litteras*) îmi propune pentru *athanatizousi* traducerea «acquisiscono l'immortalità».

<sup>20</sup> Fără a fi motivat: cf. *supra* n. 13.

<sup>21</sup> Vezi Taufer, *art. cit.*, 341 n. 2.

ori de o ignoranță alarmantă în ceea ce privește limbile clasice (cf. e.g. p. 385 n. 2), al căror studiu, din păcate, devine din ce în ce mai rar în cele două țări interesate de proprii strămoși geto-traci – aici e trista contradicție. Această problemă, relevă D., durează de cel puțin jumătate de secol: «sfârșitul ‘istoriografiei burgheze’ a însemnat și o separare brutală între studiile clasice și istoria veche, sărăcind discursul celor mai mulți dintre antichizanți, a căror formație a fost, și continuă să fie, într-un raport superficial cu limba surselor» (p. 414). Evident, nu este cazul lui D., *lingua doctus utraque*, a cărei răbdare și dedicare în cercetarea sa a produs o operă de primă mână: solidă, deschisă spre dezbateri, îngrijită în detaliile sale, având un conștiincios simț al preciziei<sup>22</sup> și, nu în ultimul rând, foarte plăcută ca lectură.

Matteo TAUFER

<sup>22</sup> Mă voi limita la a semnală câteva neglijențe: Fundația Lorenzo Valla se bazează pe Mondadori, a cărei sediu editorial e la Milano și nu Roma (așa cum citim în bibliografie la p. 452 și în alte părți, în note), cu toate că nu este indicat în seria «Scrittori greci e latini»; ediția a noua a LSJ este din 1940, nu din 1996 (cf. p. 20), anul singurului *Revised Supplement*.