Alexandru Vulpe

HERODOT ŞI RELIGIA GEȚILOR

S-ar putea zice că despre un subiect atât de dezbătut în literatură, nu doar în cea de specialitate, n-ar mai fi nimic de scris. Este într-o anume măsură adevărat. Textul lui Herodot este de 2500 de ani tot acelaşi, iar lucrări, disertaţii cu interpretări din cele mai sofisticate se numără cu miile în ultimele două veacuri. Este deci aproape imposibil să mai spui ceva nou care să nu mai fi fost deja scris cândva de cineva. Desigur, în rândurile de faţă mă refer doar la ceea ce relatează Herodot despre religia geţilor şi, prin această prismă, la modul lui de a-şi scrie istoria, respectiv la *credibilitatea* celor povestite de el. Nu vreau să reiau toate aspectele ce decurg din succintele informaţii despre ceea ce grecii în secolul al V-lea a. Chr. înţelegeau prin *Getai* şi pe care ni le-a prezentat cel care de la Cicero încoace toată lumea îl numeşte, pe drept sau nu, *pater historiae*. Doresc doar să-mi exprim unele gânduri asupra modului în care Herodot înţelegea să distingă între informaţii provenind din surse diferite şi să opteze pentru interpretarea care i se părea lui a fi cea adevărată. Mă voi concentra asupra vestitului şi mult discutatului pasaj despre religia geţilor (IV, 93-96) şi a procedeului prin care Herodot însuşi i-a judecat credibilitatea, în cazul de faţă textul din cap. IV, 96. Dar, mai întâi o succintă privire asupra aprecierilor de care s-a bucurat credibilitatea lui Herodot în epoca modernă.

Herodot fiind primul istoric a cărui operă s-a păstrat integral, suntem tentaţi să comparăm creaţia lui cu un munte de dimensiuni considerabile, răsărit din nimic în ocean. A lua, în rândurile de faţă, în discuţie opera lui Herodot ar putea părea o intenţie pretenţioasă. Într-adevăr, pe această temă s-au scris cărţi întregi, plus un număr considerabil de articole. Despre nici un autor antic, poate doar cu excepţia lui Homer, nu s-a scris atât de mult ca despre opera „părintelui istoriei". A stăpâni această imensă exegeză a *Istoriilor* lui Herodot este practic imposibil şi cel ce semnează aceste rânduri n-are deloc pretenţia de a fi citit chiar şi jumătate din lucrările ce tratează acest subiect. De aceea, orice comentariu pe marginea textului herodoteic implică riscul de a repeta idei ce vor fi fost cândva exprimate.

Această situaţie se explică prin unicitatea lui Herodot ca scriitor, unicitate doar pentru noi, dat fiind că nu avem decât vagi informaţii despre ce au scris în acest domeniu contemporanii şi predecesorii săi. De aici şi problema fundamentală: fost-a Herodot un cercetător, în sensul antic al verbului ἱστορεῖν, a cerceta, a pune în scris ceea ce ai cercetat – sau numai un rapsod al războaielor medice, un Homer în proză, care a cântat în mod original confruntarea dintre despotismul asiatic şi

https://biblioteca-digitala.ro

spiritul de libertate elen? De răspunsul la aceste întrebări depinde şi credibilitatea (*die Glaubwürdigkeit*) pe care o acordăm imensei bogăţii de informaţii pe care opera sa o conţine. Nu poate fi vorba aici de a aprofunda această temă, tratată magistral de exegeţi bine cunoscuţi. De aceea am îndrăznit să abordez subiectul credibilităţii lui Herodot mai de grabă sub forma unui *eseu*, ca unul pe care timp de o viaţă l-a preocupat modul de a înţelege şi a interpreta scrierea herodoteică, desigur cu precădere relatările despre ţinuturile şi popoarele din preajma ţării noastre.

Despre viaţa lui Herodot nu cunoaştem multe. Ştim astfel, din două succinte note din lexiconul bizantin *Souda* (Suidas), că Herodot provenea dintr-o familie „de vază" din Halicarnas, iar unchiul său, pare-se după mamă, era poetul epic Panýasis (Legrand 1932). Acesta din urmă scrisese un poem de 9000 de versuri intitulat „Herakleia", în care erau cântate faptele şi viaţa lui Herakles. Se spune că a mai scris nişte „Ionice" (Ἰωνικά) în 7000 de versuri, evocând tradiţiile coloniilor ionice din Asia Mică. Era un gen poetic iubit la acea vreme, pentru a lăuda istoria diferitelor oraşe greceşti, gen ce pare a fi culminat în poemul cu caracter istoric „Persicele" (Περσικά) scris de Choirilos din Samos, contemporan lui Herodot, în care se cânta victoria atenienilor asupra lui Xerxes (Glover 1924).

Crescut într-un asemenea mediu cultural, Herodot ar fi fost tentat să prezinte, de astă dată în proză, confruntarea dintre perşi şi greci. Din mai sus amintita notiţă din *Souda* aflăm că, exilat împreună cu familia sa pe Samos, s-ar fi exersat abia acolo în dialectul ionic şi şi-ar fi scris „Istoriile". Desigur informaţia nu trebuie luată *ad litteram*; Herodot ar fi avut pe atunci cel mult 25 de ani. Dar totodată ne putem închipui că încă din tinereţe şi-a conceput planul „Istoriilor" *in nuce*, o structură în care s-au inserat de-a lungul vieţii sale informaţii despre popoare din lăuntrul, de la periferia şi din afara lumii pe atunci cunoscute, adunate şi construite astfel încât să ofere imaginea unei opere istorice coerente. Tot prin prisma acestui mod de a vedea evoluţia operei sale am înţelege şi numeroasele povestiri cu care „Istoriile" sunt împănate, poveşti ce alcătuiesc până astăzi farmecul de necontestat al scrierii herodoteice.

Acesta este *un* punct de vedere, mai apropiat criticilor *pretinsei istoricităţi* a operei lui Herodot. Printre cei care au împărtăşit acest din urmă mod de a judeca formarea textului herodoteic, Hugo Panofsky era de părere că sursele lui Herodot n-au nimic de a face cu realitatea, ci au fost alese pentru a se potrivi în planul povestirii şi a conferi acesteia o aparentă veridicitate (Panofsky 1885)[1]. El ar fi utilizat mai ales surse literare pe care le-ar fi completat din imaginaţia sa (într-adevăr, cu excepţia lui Hekataios din Milet, pe care-l citează direct doar de patru ori şi indirect cu siguranţă de mai multe ori, el face aluzie la „mulţi care au scris *ocoluri ale pământului"* [IV, 36] sau alte asemenea). O atitudine la fel de radicală a adoptat-o mai nou Detlev Fehling (1971), care, *in extremis,* pune la îndoială

[1] Conţinutul şi principalele idei al acestei lucrări sunt prezentate şi la Fehling 1971, 1 şi urm., n. 5 şi *passim*). Contra: în special Jakoby 1913, col. 403: „es sind leere Behauptungen..." (sunt afirmaţii lipsite de conţinut).

https://biblioteca-digitala.ro

chiar şi existenţa călătoriilor relatate în „Istorii" (opinie exprimată deja de mult, între alţii şi de Sayce 1883, XXV şi urm.). Potrivit lui Fehling, Herodot ar fi scris o pseudo-istorie; el ar fi inclus în opera sa tot ceea ce ştia, singura lui sursă fiind „el însuşi", respectiv cultura sa şi poveşti auzite prin pieţele publice ale lumii greceşti din care, poate, nici n-a ieşit vreodată. Totul ar fi o înşiruire de ficţiuni cuprinse într-o „ficţiune generală" (*eine Gesamtfiktion*). N-ar fi utilizat notiţe; avea totul în cap. Într-un cuvânt, scrierea lui nu ar fi rezultatul unei „cercetări", ci un „roman al cercetării" (*ein Forschungsroman*)[2].

Mai seducător este studiul făcut cu multă măestrie de către François Hartog referitor la cele scrise de Herodot despre sciţi, privite psihologic drept o „oglindă" a lumii şi mentalităţii elene din secolul al V-lea a. Chr. (Hartog 1980). Lumea reprezentată în logosul scitic ar fi o viziune imaginară a „inversului" lumii greceşti. Tot aşa, cele relatate despre Sálmoxis ca sclav al lui Pitagora (IV, 95) n-ar fi decât „inversul" învăţăturii pitagoreice (Hartog 1978), deci tot o ficţiune.

Am amintit aici câteva dintre lucrările mai radicale şi care, în general, sunt mai puţin cunoscute în ţara noastră. Nu sunt însă nici pe departe singurele. Aşa, de ex. Kimbal Armayor (Armayor 1978), plecând de la descrierea total inexactă a dimensiunilor Pontului Euxin, conchide că Herodot n-a fost preocupat decât de a scrie ceea ce la vremea lui stârnea interesul lecturii[3]. Tot aşa Stephanie West (West 2002), punând la îndoială redarea pe cale autoptică în *Istorii* a mai multor inscripţii din ţările greceşti şi orientale, scrie apreciativ despre Fehling, Panovsky şi Sayce şi conchide că este greu, după ce ai citit aceste lucrări, să nu te îndoieşti de buna credinţă a lui Herodot, a cărui reputaţie poate fi menţinută doar pe temeiul recunoaştrerii inteligenţei lui; un preţ pe care l-am putea considera prea mare (West 1985).

O virulentă critică a acestui mod hipercritic de a vedea textul herodoteic a fost făcută mai recent de W. Kendrick Pritchett (Pritchett 1993). În favoarea credibilităţii lui Herodot se invocă, între alte argumente, descoperirile arheologice, care, în special în cazul celor relatate despre sciţi şi despre traci, ar confirma adevărul spuselor lui. Pritchett conchide: a stigmatiza pe Herodot ca „mincinos", cum procedează denigratorii lui, ca şi a-l considera total „credibil", cum fac apologeţii lui, înseamnă să falsificăm istoria prin propria noastră mentalitate, să înlăturăm „cheia" interpretării a ceea ce Herodot a scris, să ignorăm ceea ce el şi epoca sa puteau să ne dezvăluie. Fiind o părere plină de bun simţ, este lesne să aderăm la ea. Dar acest punct de vedere nu rezolvă problema credibilităţii, nici nu „desfiinţează" argumentele critice aduse de aşa-numiţii „denigratori". Aş remarca doar că dovezile arheologice nu constituie probe, nici în favoarea, dar nici în defavoarea celor scrise de Herodot. Sunt informaţii pe care el le putea tot atât de bine obţine

[2] Cf. aprecierea cărţii lui Fehling la Lendle (1992, 291): „...viele scharfsinnige Beobachtungen in eine inakzeptable These überführt...." (multe observaţii pătrunzătoare transpuse într-o teză inacceptabilă).

[3] Armayor 1978, 62: „Either he did go and remained content ro tell his readers what they wanted and expected to hear, or he did not go at all". Cf. şi West 2002, 437-456, studiu pe care l-am citit recent şi în care am găsit o serie de idei exprimate independent şi de mine în ultimii ani.

https://biblioteca-digitala.ro

de la corăbierii cu care se putea întreţine oriunde în oraşele Greciei sau prelua din literatură. Prin urmare, valoarea informaţiei arheologice şi istorice din opera lui Herodot ar trebui mai de grabă *dedusă*, precum cea din poemele homerice, din cunoştinţele, respectiv „oglinda" cunoştinţelor curente în Grecia epocii respective.

Desigur, mi-e greu să-mi imaginez că o călătorie ca cea pe care Herodot spune că a întreprins-o în Pont (ne dă şi numele celui care l-a găzduit la Olbia – Tymnes, însărcinatul cu afaceri [ἐπίτροπος] al regelui scit Ariapeithes[4]) n-ar fi făcut-o şi în realitate. Iar dacă *această* călătorie a fost reală, atunci de ce să ne îndoim de efectuarea reală şi a celorlalte călătorii menţionate de el: cele din Egipt, Libia sau cea din interiorul Imperiului Persan? Altminteri ar trebui să ni-l imaginăm pe Herodot un fel de Karl May al antichităţii, care ar fi scris *Reiseerzählungen* fictive. Ar fi grotesc chiar şi ca butadă.

Mă opresc aici cu evocarea acestui subiect atât de dezbătut de către exegeţi. Figurii unui Herodot văzut ca „rapsod în proză" se opune cea a lui Herodot, „istoricul" propriu-zis.

Metoda interpretării analitice a formării şi evoluţiei operei lui Herodot, preferată mai ales de istorici, mai puţin de filologi, care concep această operă ca o realizare unitară (în modul cel mai categoric în favoarea unei creaţii unitare a *Istoriilor* se exprimă Lattimore 1958), prezintă un cu totul alt punct de vedere. Pe scurt: tânărul Herodot, însetat de cunoaştere, pasionat de scrierile lui Hekataios şi a altor logografi, a călătorit, vrând să se convingă personal de veridicitatea afirmaţiilor asupra locurilor unde se delimitează cele trei continente ce formau lumea pe atunci cunoscută: Europa de Asia şi Asia de Libia (von Fritz 1967, 128 şi urm.). Cu acest prilej, el a dobândit o uriaşă informaţie pe care a valorificat-o sub forma unor „conferinţe", respectiv lucrări separate (λόγοι, „povestiri"), despre ţinuturile pe care le-a vizitat. Aşa ar fi obţinut şi premiul de zece talanţi, acordat prin decret de către atenieni, cum ne relatează Eusebius în „cronica" sa, citând pe istoricul universalist Díyllos din Atena (sec. III a. Chr.). Retras în plină maturitate la Thourioi, colonie panelenă întemeiată la îndemnul lui Pericle, în sudul Italiei (este posibil ca Herodot să fi participat chiar la actul de fondare, în 443 a. Chr.), şi-ar fi scris opera istorică, în care a inclus părţi din amintitele *logoi* (acesta este, pe scurt, punctul de vedere laborios expus de Felix Jakoby (Jakoby 1913, în special col. 281-343 şi 379 şi urm.).

Din succinta expunere de mai sus vedem că după două veacuri de analiză a operei herodoteice – ca să nu mai vorbin de diferitele aprecieri, făcute încă din antichitate, se evidenţiază două şcoli de gândire despre valoarea credibilităţii lui Herodot. Aceste puncte de vedere, aparent ireconciliabile, prevalează alternativ din timp în timp[5]. Mereu sunt scoase la iveală argumente *pro* şi *contra*, formulate mai mult sau mai puţin diferit încă din secolul al XIX-lea. Cum afirma Jakoby

[4] Jakoby (1913, col. 256) crede că sejurul lui Herodot la Olbia ar fi avut loc în timpul domniei fiului lui Ariapeithes, Oktamasades, contemporanul lui Sitalkes, regele odrysilor (Hdt. IV, 80), fapt din păcate imposibil de dovedit.

[5] Aşa se explică şi interesul de care s-a bucurat cartea lui Fehling, acum tradusă şi revizuită în engleză: *Herodotus and his <sources>*, 1989.

https://biblioteca-digitala.ro

(1913, col. 252), se disting două extreme: un Rawlinson (1893, lucrare des utilizată şi în traducerea românească a lui D.I. Ghica) care crede tot ce scrie Herodot şi un Macan (1895) care, ca şi cei citaţi mai sus, este sceptic în general. A găsi o cale de mijloc este practic imposibil. Excelentele prezentări de sinteză ale operei herodoteice, făcute de Jakoby (1913) sau Legrand (1932) nu au fost în măsură, nici nu pot să elimine îndoielile exprimate de aşa-zişii „denigratori".

În ceea ce mă priveşte, sunt convins că Herodot n-a inventat nimic, dar tot ce se afirmă în opera lui trebuie abordat cu o prezumţie de neîncredere, care ar trebui să preceadă orice apreciere a credibilităţii datelor relatate. În cele ce urmează aş dori, aducând noi argumente, să insist totuşi în favoarea seriozităţii cu care cel de mult denumit *Pater historiae*, a urmărit să scrie istorie, *quamqauam*, ca să continui cu Cicero (*De legibus*, I, 1, 5), *sunt innumerabiles fabulae* în opera lui.

Nu vreau să reiau aici discuţia asupra *prooimion*-ului „Istoriilor", analizat cu multă seriozitate de către Donald Lateiner (1989, 6 şi urm.). Acest exeget a accentuat înţelesul de „demonstraţie a cercetării" dat acelei ἱστορίης ἀπόδεξις, tradusă în general prin „prezentarea cercetării". Cu alte cuvinte, opera lui Herodot este, în ultimă instanţă o *demonstraţie* a cauzelor care au generat confruntarea dintre perşi şi eleni, între spiritul de libertate elen şi despotismul oriental, dintre orient şi occident, am putea noi parafraza astăzi menirea acestei „prefeţe". Văzută astfel, opera lui Herodot reprezintă un important pas înainte faţă de concepţia despre istorie a lui Hekataios, care, la sfârşitul secolului al VI-lea a. Chr., se străduia doar să prezinte ceea ce i se părea lui a fi adevărat, fără să dezvolte şi o metodă analitică şi critică a cercetării istorice.

Prin această viziune, opera lui Herodot ar căpăta dimensiuni istorice considerabile. Este firesc să ne întrebăm: fost-a el conştient de importanţa istorică a temei tratate? Am putea noi oare reproşa lui Tucidide, atunci când afirmă că războiul dintre greci (războiul peloponesiac, cum a fost denumit mai târziu) a fost cea mai de seamă confruntare din câte au fost până la acea vreme (I, 1), că nu l-a înţeles pe Herodot (pe care se consideră aproape unanim astăzi că l-a avut în vedere printre cei ce compun „lecturi sărbătoreşti, menite a fi ascultate o dată": I, 22) ? Fiind un admirator al geniului lui Tucidide, pe care-l consider cel mai mare istoric al tuturor timpurilor, nu-mi vine a crede că l-a băgat pe Herodot în aceiaşi traistă cu alţi creatori de poveşti (λογοποιοί), dar nu e mai puţin adevărat că n-a fost în măsură, datorită desigur mentalităţii helenocentrice a vremii lui, să înţeleagă dimensiunile istorice ale războaielor medice. Referindu-se la acestea din urmă, un scriitor englez[6] spunea: „dacă perşii ar fi învins la Marathon, atunci saxonii ar mai fi hălăduit şi azi prin pădurile Europei"!

Să nu exagerăm totuşi, nici Herodot nu putea fi deplin conştient de importanţa celor conţinute în opera sa, nu mult mai mult de cât îi îngăduiau concepţiile helenocentrice ale epocii sale. Dar, aşa cum s-a arătat nu o dată, Herodot, provenind din Halikarnasul situat la marginea lumii greceşti, într-un mediu cario-persan, a

[6] J.S. Mill, *Discussions and Dissertations*, II, 1859, *non uidi*, citat la Hartog (1980, 16, n. 1).

https://biblioteca-digitala.ro

izbutit într-o anume măsură să spargă helenocentrismul excesiv, ceea ce i-a adus, încă din antichitate, reproşul de a fi fost filo-barbar (Plutarch, *De malignitate Herodoti*, 12).

S-ar putea discuta la nesfârşit despre metoda de cercetare pe care Herodot şi-o va fi construit – o cercetare reală (ἱστορίη) sau o schemă pentru o cercetare aparent reală. Spre deosebire de Tucidide sau Polibiu, Herodot nu ne dezvăluie în mod explicit procedeele sale, ci ne obligă să le deducem. Potrivit lui Lateiner (1989, 57), modul lui de desemna adevărul, de a distinge *cognoscibilul* de ceea ce este *probabilul* sau *improbabilul* şi de ceea ce poate fi demonstrat ca fiind *fals,* tehnica de a separa *iluzoriul* de *obiectiv,* nu are precedent în istoriografia greacă. Herodot şi-ar fi stabilit singur standardele: judecata faptelor şi cercetarea (γνώμη καὶ ἱστορίη: II, 99). Dacă ni se pare acceptabil acest fel de a vedea lucrurile, un mod cu totul opus unui Fehling sau Hartog, atunci procedeul *versiunilor alternative,* procedeu tipic herodoteic, ar trebui să ilustreze cel mai explicit seriozitatea încercării lui Herodot de a judeca critic situaţiile ambigue sau nesigure. El a utilizat această tehnică în aproximativ 125 de cazuri în opera sa (Lateiner 1989, 76 şi urm.).

De fapt acest procedeu al versiunilor alternative, urmărind să lase deplină libertate cititorului în a alege versiunea cea mai credibilă, reflectă, cred, şi o anumită ezitare, poate chiar scepticism în posibilitatea de a stabili adevărul. Herodot se implică destul de rar în în exprimarea propriei opinii, dar o face atunci când versiunile oferite spre alegere diferă de propria lui analiză. Este şi cazul pe care vreau să-l prezint mai pe larg mai jos.

În cap. IV, 94, vrând să explice cum cunoşteau geţii modul de a se face nemuritori (ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν τρόπον), ne vorbeşte despre Sálmoxis, daimonul, de (Ge)beleizis, o altă denumire a primului (cf. şi Vulpe 2001; 2003; Dana 2000; 2008), de trimiterea solului şi de aruncarea lui în cele trei suliţe, de tragerea cu arcul în spre cer pe vreme de furtună, de ameninţările adresate zeului şi, în sfârşit, de teocentrismul geţilor.

Paragraful următor (IV, 95) reproduce părerile grecilor din Pont şi din Hellespont, introduse prin „aşa cum m-am informat eu" (Ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι τῶν τὸν Ἑλλήσποντον καὶ Πόντον οἰκεόντων Ἑλλήνων…). Faptul că în cod. A şi în derivatele sale se menţionează doar Hellespontul, nu şi Pontul, nu poate constitui un argument contra călătoriei în Pont, dar nici în favoarea ei; poate tot atât de bine fi vorba de grecii din Pont sau Hellespont cu care Herodot s-a întreţinut undeva. În schimb, poate sugera că informaţiile despre Sálmoxis pitagoreul le-a dobândit de la grecii din Hellespont: Petre 2004, 111. Aici se redă povestea lui Sálmoxis, sclav al lui Pitagora: activitatea lui odată reîntors în ţara de baştină, învăţătura despre nemurire, retragerea într-o locuinţă subpământeană timp de trei ani (ο κατάβασις) şi, în fine, reapariţia lui şi răspândirea cultului său.

În încheiere (IV, 96), se prezintă atitudinea autorului faţă de cele două versiuni sub forma: „Ἐγὼ δὲ περὶ μὲν [τούτου καὶ] τοῦ καταγαίου οἰκήματος οὔτε

https://biblioteca-digitala.ro

ἀπιστέυω οὔτε ὦν πιστέυω τι λίην, δοκέω δὲ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τὸν Σάλμοξιν τοῦτον γενέσθαι Πυθαγόρεω. εἴτε δὲ ἐγένετο τις Σάλμοξις ἄνθρ–ωπος, εἴτε ἐστὶ δαίμων τις Γέτῃσι οὗτος ἐπιχώριος, χαιρέτω" (În ceea ce-l privește [pe Salmoxis] și a locuinței subterane eu nici nu sunt neîncrezător, nici nu cred prea mult, îmi pare că Salmoxis a fost cu mulți ani mai înainte de Pitagora. Fie [εἴτε] că a fost Salmoxis om, fie că este geților *daimon* al locului, salutare [χαιρέτω]", în sensul „să fie sănătos, noi să ne vedem de firul povestirii"). Am tradus cu intenție *mot à mot* pentru a putea comenta. După cum vedem, Herodot își exprimă propria lui părere despre cele relatate în paragrafele anterioare: „nici nu resping, nici nu le dau crezare, dar sunt de părere că Sálmoxis a existat cu mulți ani înainte de Pitagora".

Din concluzia desprinsă de autor după prezentarea paragrafelor anterioare, rezultă, mi se pare destul de clar, gradul de seriozitate al judecății asupra acestor relatări. Herodot nu ne dezvăluie sursa (sau sursele) informației din paragraful IV, 94, date care nu se mai regăsesc la nici un alt autor. În pofida conținutului oarecum confuz (așa se explică și voluminoasa literatură modernă despre religia geților ce-și are obârșia în acest capitol; vezi mai recent cuprinzătorul studiu critic la Zoe Petre [Petre 2004, 70-126]), imaginea ce se desprinde de aici este cea a unor rituri barbare, al căror sens Herodot nu-l putea înțelege și pe care ni-l relatează așa cum l-a auzit sau l-a citit în vreo lucrare între timp pierdută.

În schimb, versiunea cu Sálmoxis „sclavul" lui Pitagora, a făcut carieră în literatura greacă (Dana 2008, 31-165) și în această privință Hartog are dreptate să o interpreteze ca „inversul" învățăturii pitagoreice. Rămâne însă de văzut dacă Herodot va fi fost autorul sau el a preluat povestirea de la alții (de pildă, de la Hellanikos, contemporanul [?] lui sau de la un autor necunoscut nouă). Mi se pare destul de plauzibil ca această din urmă posibilitate să fie mai potrivită în cazul de față, indiferent dacă în logosul scitic, luat în ansamblu, Herodot a urmărit să ne prezinte o viziune inversă lumii grecești sau nu. De asemenea, nu cred că există o relație organică între cele două versiuni, capitolele IV, 94 și 95.

Să mai vedem dacă situații asemănătoare din „Istorii" ar putea ajuta în privința aprecierii gradului de seriozitate a judecății lui Herodot în cazul versiunilor cărora el nu le dă crezare sau în privnița cărora are rețineri referitor la adevărul conținutului lor. Astfel, în logosul egiptean citim despre coborârea lui Rampsinites în infern la zeița Demeter (Isis), cu care joacă zaruri și, apoi, revine pe pământ, purtând în dar de la divinitate un ștergar de aur (II, 122). Este prezentarea, sub forma unei povestiri anecdotice, a unei *katábasis*, în unele privințe asemănătoare celei din cap. IV, 95. În continuarea relatării despre Rampsinites, se descrie un ritual egiptean, practicat la sărbătoarea evenimentului mai sus amintit: un preot, legat la ochi, este mânat spre templul Demeterei și, călăuzit de doi lupi, până la sanctuarul propriu-zis, după care tot lupii îl aduc îndărăt. Sfârșitul acestui episod este marcat tot de un imperativ, de astă dată imperativul mediu al verbului χράω, χράσθω („să și le păstreze", în sensul „să-i dea crezământ cel care le socotește vrednice de crezare").

https://biblioteca-digitala.ro

Cum remarcam mai sus, Herodot folosește forma de imperativ a unor verbe pentru a marca sfârșitul unei relatări, respectiv a delimita un episod de altul (Lateiner 1989, 44 și urm.). Sunt totuși nuanțe, care, socot, n-ar trebui neglijate. Sensului evident ironic al exemplului citat înainte i se opune sensul ceva mai neutral din IV, 96, χαιρέτω, utilizat și în cap. II, 117, în pledoaria pentru neautenticitatea homerică a poemului *Cypria*. Tot așa, după descrierea practicilor funerare ale perșilor (I, 140), despre care afirmă că „nu știu dacă sunt chiar așa", folosește expresia ἐχέτω, în sensul „să aibă acest obicei semnificația după cum a fost el rânduit și să ne întoarcem la firul povestirii noastre". În ambele situații citate, Herodot manifestă o oarecare incertitudine despre ceea ce relatase. Atunci când o astfel de nesiguranță nu e prezentă, el marchează sfârșitul episodului prin expresia indiferentă εἰρήσθω („se va fi vorbit îndeajuns"), utilizată în nouă cazuri, precum descrierea Nilului (II, 34), despre Aristeas din Prokonnesos (IV, 15), despre descrierea și denumirea Europei (IV, 45) etc. Cred că această nuanțare în alegerea expresiilor este în directă relație cu aprecierea valorii informației și a modului cu care Herodot tratează un anume episod și, prin urmare, reflectă totodată seriozitatea cu care-și judecă propriile relatări.

Desigur, este o frapantă deosebire între prezentarea logosurilor pontice – scitic și tracic – și a celor orientale, în special lydian și egiptean, împănate cu episoade anecdotice, multe destul de picante, cu iz de basm oriental. În cazul logosului egiptean, Herodot separă destul de marcant descrierea a ceea ce ar fi văzut de ceea ce i s-ar fi relatat de către preoții egipteni (II, 3-54 de II, 55-142). Această a doua parte, a faptelor diferiților faraoni, este prezentată sub forma unor povești ușuratice, devenite, unele, ulterior *topoi* (dacă nu cumva vor fi fost deja la vremea lui Herodot locuri comune preluate din literatură; vezi povestea tezaurului lui Rampsinites [II, 121] și a modului picant și ingenios de prindere a hoțului, topos reluat mai târziu, sub altă formă, de Pausanias [IX, 37]).

În acest context, încheierea ironică din II, 123 e la locul potrivit, deși și aici, în ciuda caracterului neverosimil al povestirii, se oglindesc și fapte reale; mă refer la mitul Isis/Osiris și la ritualul săvârșit de preoți la sărbătoarea zilei respective. Cred că Mihail Vasilescu are dreptate când presupune, într-un recent articol, că esența egipteană a povestirilor de cartea a II-a a fost *diluată* printr-un intermediar sau prin intermediari greci, fapt care s-ar reflecta cel mai bine prin portretul de cuceritor al lui Sesostris (în realitate probabil Senwosret din dinastia a XII-a), prototipul împrumutat de faraonii egipteni și preluat de Darius, în postură de cuceritor al tuturor popoarelor, cum zice Herodot, în afară de sciți (Vasilescu 2001; cf. și Ivantchik 2005, 90 și urm.).

Pe parcursul logosului scitic prezentarea este în general mai sobră; cele mai multe anecdote se află în cadrul relatării campaniei lui Darius în Sciția, relatare ce frizează neverosimilul. În mod evident, toate sursele de care putea dispune Herodot erau de limbă greacă, indiferent dacă au fost preluate la fața locului sau de la călători helenofoni. Nu e deci de mirare ca logoii lidian, med, pers sau egiptean să conțină povestiri cu parfum de basm oriental, în timp ce logoii traci și sciți să re-

https://biblioteca-digitala.ro

flecte cel mult aroganța elenă față de popoarele barbare ale Pontului, dintre care cele din Pontul stâng, trebuie să înțelegem inclusiv geții, se numărau printre cele mai „inculte" (ἔθνεα ἀμαθέστατα), în afară de sciți (IV, 46; cf. şi IV, 95, unde tracii, respectiv geții, sunt denumiți "mai ignoranți" [ὑπαφρονεστέροι]).

David Asheri consideră povestea lui Sálmoxis şi a doctrinei lui ca fiind o piesă arogantă, ironică şi, într-o oarecare măsură, euhemeristică (Asheri 1990, 148). Aceste calificative se potrivesc destul de bine pentru cap. IV, 95, nu însă, după părerea mea, pentru paragraful IV, 94, cel anterior. Perplexitatea manifestată de Herodot la sfârşitul întregului episod (IV, 96) față de cele scrise în cele două capitole anterioare, prin faptul că nici nu le respinge, nici le nu acceptă, dovedeşte, socot, mai de grabă seriozitate în judecarea informației decât o atitudine plină de suficiență, chiar dacă totul se încheie cu un surâzător χαιρέτω.

Este firesc să ne întrebăm: care au fost criteriile pe care şi-a format Herodot părerea că Sálmoxis „a trăit cu mulți ani înainte de Pitagora"? Avea el informații despre credințele tracilor, mai extinse decât cele semănate în cadrul logosului scitic sau în succintul logos tracic de la începutul cărții a V-a? Cred că am putea răspunde afirmativ, chiar dacă numai sub formă de ipoteză.

Din puținele date arheologice pe care stadiul actual al cercetării ni le oferă, se desprind indicii că au avut loc anumite transformări de natura ideologiei religioase într-o mare parte a Europei, inclusiv în spațiul balcano-carpatic, cel târziu în sec. VII a. Chr. Este perioada cunoscută sub denumirea generică de cea a „culturii" Basarabi. Acum se răreşte şi apoi chiar încetează obiceiul depunerilor de bronzuri, totodată şi a reprezentărilor figurative legate de cultul solar (pasărea acvatică – lebăda – reprezentată pe ceramică, sau sub formă de pandantive de bronz, sau trăgând carul) şi altele, unele putând fi puse în relație cu mitul lui Apolo Hyperboreanul (Vulpe 2001, 333 şi urm., fig. 63-64 şi p. 372 şi urm.). Nu putem adânci aici discuția pe această temă. Nici nu trebuie să ne închipuim că Herodot ar fi fost capabil să înțeleagă astfel de fenomene, dar coincidența s-ar putea să nu fie cu totul întâmplătoare. Mă gândesc în special la cultul solar, reprezentat prin discul tras de lebede, simbol bine atestat din Scandinavia până în sud-estul Europei. Cum bine observa un preistorician german (Sprockhoff 1954), simbolul solar amintit a fost sugestiv evocat într-un imn atribuit poetului liric grec din sec. VII a. Chr., Alkaios, în versurile „lebedele erau carul" (κύκνοι δὲ ἦσαν τὸ ἅρμα) – respectiv carul în care Apolo poposea primăvara pe Parnas şi pe insula Delos. Herodot însuşi ne redă o poveste despre hyperborei, pusă pe seama delienilor (IV, 33-36), episod încheiat tot printr-un εἰρήσθω. Prin urmare este de crezut ca Herodot să fi aflat din sursele sale, egal care vor fi fost, sensibil mai mult decât a crezut de cuviință să includă în scrierea sa despre religia tracilor şi că acest fapt ar răzbate şi în episodul Sálmoxis.

Chiar dacă cele relatate în cap. IV, 95 ar fi o ficțiune, preluată sau construită de Herodot, după părerea lui Hartog, sub forma „inversului" lui Pitagora, aceasta nu exclude existența unor mysteria la traci, văzute şi prezentate ca inversul unor ritualuri orfico-pitagoreice (vezi în acest sens termenul τελετή, folosit de Hellani-

https://biblioteca-digitala.ro

kos (FgrHist, 73), istoric aproximativ contemporan lui Herodot, pentru a descrie mitul zalmoxian ca „inițiere într-un mysterium"). Pe de altă parte, cred că se poate deduce din incertitudinea exprimată în cap. IV, 96 și din exprimarea „divinitate indigenă" (δαίμων ἐπιχώριος) pentru Sálmoxis preferința autorului pentru cele relatate destul de confuz în cap. IV, 94. Ne putem deci întreba dacă în acea vreme grecii aveau cunoștință despre o ființă divinizată la geți (devenită δαίμων în accepția greacă), un personaj mitic, un „întemeietor" cu existență mitică, nu istorică, potrivit lui Petre Alexandrescu, a cărui hagiografie răzbate fragmentar în cap. IV, 94 (Alexandrescu 1980).

În ce măsură cele scrise mai sus pot contribui la problema credibilității lui Herodot, rămâne o chestiune deschisă. Dar, indiferent cum își va fi conceput el opera și ce scop ar fi urmărit în tema pe care și-a propus-o în prooemium, pe fondul povestirilor răzbat fapte reale. Herodot n-a inventat nimic din ceea ce a scris. A putut eventual „inventa" modul de prezentare a surselor, respectiv a faptului de a fi văzut sau auzit, când în realitate și-a obținut informația din lecturi sau de la personaje grecofone din anturajul lumii grecești. Poate nici n-a călătorit (deși puțin credibil), dar datele pe care opera sa le conține au sigur o bază reală.

Dar interpretările acestor date sunt extrem de diverse. De aici și scepticismul care se manifestă mereu în evaluarea informației herodoteice. Să luăm doar cazul Sálmoxis. Tot ce s-a scris în această privință, și s-a scris nu puțin (!), trebuie pus sub o severă cauțiune. Mă refer la cele scrise începând cu Vasile Pârvan, Ioan I. Russu, până la Mircea Eliade, Jean Coman, Alexandăr Fol, Dimităr Popov, Silviu Sanie și, nu la urmă, pătrunzătoarele aprecieri critice la Zoe Petre și Dan Dana. Personal cred că este o iluzie să reconstituim religia geților – și cu totul abuziv s-o extindem asupra dacilor – pe baza relatărilor lui Herodot (Vulpe 2001, 434; părere subliniată și la Petre 2004, 72 și Dana 2008, 387 și urm.). Cred totodată că sunt suficiente argumente pentru a aprecia spiritul „cercetării" (ἱστορίη) și a distinge în opera herodoteică o străduință pentru o metodă istorică critică. Aș vedea în tehnica versiunilor alternative reflectarea spiritului sofiștilor din sec. V a. Chr., de ex. cea a unui Protagoras din Ábdera, contemporanul lui Herodot, posibil chiar cunoscut personal al său (Protagoras a participat la colonizarea orașului Thourioi; se spune că a făcut chiar legile pentru acea πόλις). Protagoras spunea despre zei că „nu poți ști nici că există, nici că nu există; căci multe mă împiedică să știu: obscuritatea problemei și scurtimea vieții omenești" (Diogenes Laertius, IX, 51) și, în alt loc: „cu privire la fiecare lucru există două argumente opuse unul altuia" (ibidem). Să surprindem aici spiritul incertitudinii exprimat la Herodot prin versiunile alternative? Poate. Poate fi însă și forma de manifestare, să-i zicem incipientă, a spiritului critic în concepția scrierii istorice.

Bibliografie

Alexandrescu, P. 1980, *Natura lui Zalmoxis după Herodot*, SCIVA 31, 342-354.

Armayor, K. 1978, *Did Herodot ever go to the Black sea ?*, Harvard Studies in Classical Philology 82, 45-62.

https://biblioteca-digitala.ro

Ashery, D. 1990, *Herodotus on Thracian Society and History*. In: Hérodote et les peuples non grecs, Entretiens Hardt XXXV, 131-163.

Dana, D. 2000, „*Şapte note despre Herodot*", Thraco-Dacica XXI, 211-222.

Dana, D. 2008, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorii despre un zeu al pretextului*, Iaşi/ Bucureşti: Polirom.

Fehling, D. 1971, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin/ New York.

Fritz, K. von 1967, *Die griechische Geschichtsschreibung, I, Von den Anfängen bis Thukydides,* Berlin.

Glover, T.R. 1924, *Herodotus,* Berkeley California.

Hartog, F. 1978, *Salmoxis: Le Pythagore des Gètes ou l'autre de Pythagore ?* In: Annali della Scuola Normale Superore di Pisa, S. III, 8, 1, 15-42.

Hartog, F. 1980, *Le miroir d`Hérodote,* Paris.

Ivantchik, A.I. 2005, *Am Vorabend der Kolonisation*, Berlin/Moskau.

Jakoby, F. 1913, *Herodotos,* RE suppl. II, col. 205-520.

Lateiner, D. 1989, *The Historical Method of Herodotus,* Toronto.

Lattimore, R. 1958, *The composition of the Histories of Herodotus*, Classical Philology 63, 9-21.

Legrand, Ph. 1932, *Hérodote*, *Introduction*, "Les belles lettres", Paris.

Lendle, O. 1992, *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis Zosimos,* Darmstadt.

Macan, R.W. 1895, *Herodotus. The Fourth, Fifth and Sixth Books*, London.

Panofsky, H. 1885, *Quaestionum de historiae Herodoteae fontibus,* Diss. Berlin.

Pritchett, K. 1993, *The Liar School of Herodotus,* Amsterdam.

Rawlinson, G. 1893, *The History of Herodotus*, New York (reprint 1960).

Sayce, A.H. 1883, *The Ancient Empires of the East. Herodotus I-III*, London.

Sprockhoff, E. 1954, *Nordische Bronzezeit und frühes Griechentum,* Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Mainz 1, 95-102.

Vasilescu, M. 2001, *Études sur la crédibilité d`Hérodote,* Studia Antiqua et Archaeologica 8, 83-126.

Vulpe, A. 2001, *Dacia înainte de romani. Religia*. In: Istoria Românilor, I, cap IV, Bucureşti, 429-437.

Vulpe, A. 2003, *Herodot IV,94: Gebeleizis?* In: Omagiu profesorului Emilian Popescu, Iaşi, 61-65.

West, S. 1985, *Herodotus' Epigraphical Interests*, Classical Quarterly 79, 278-305.

West, S. 2002: *Scythians*. In: Brill's Companion to Herodotus, Leiden/Boston/Köln, 437-456.

Herodotus and Getae's religion

Abstract

The article examines a few thoughts about the way Herodotus understood to distinguish the information originating from various sources and to opt in for the interpretation which he considered to be the true one. The attention of the author is concentrated on the famous and the much discussed fragment about the religion of the Getae (IV, 93-96) and of the procedure Herodotus had justified its credibility – the text from chapter IV, 96. The author thinks that it is an illusion to reconstruct the religion of the Getae – and to extend it abusively on the Dacians – basing on Herodotus's narration. Therewith we affirm that there are sufficient arguments to appreciate the spirit of the "research" (i9stori/h) and distinguish an effort for a critical historical method in Herodotus's work.

Prof. dr. Alexandru Vulpe, Institutul de Arheologie „V. Pârvan", str. Henri Coandă, 11, sector 1, Bucureşti, România

https://biblioteca-digitala.ro