

Repere privind funcționarea „instituției darului” la societățile barbare ale epocii fierului

Ciprian ASTALOȘ

Introducere

„Astfel, odrysi statorniciseră un obicei potrivit aceluia stabilit în regatul perșilor, și care dăinuiește și la ceilalți traci, adică să ia mai mult decât să dea și era rușinos pentru un odrys să nu dea când i se cerea și [de asemenea] să nu obțină când cerea el însuși. Totuși ei practicau acest obicei spre a dobândi putere, căci nimeni nu putea obține nimic fără să facă daruri. În acest fel, regatul odrys a ajuns la o mare putere”¹.

În acest scurt fragment din opera lui Thucydides este sugerată problema pe care vom încerca să o analizăm în lucrarea de față, istoricul grec intuind corect una din finalitățile funcționării „instituției” pe care o descrie. Este vorba despre ceea ce vom denumi convențional: „instituția darului”, cu tot ceea ce implică aceasta pe plan social, economic, politic, juridic, familial și religios. Darul poate fi considerat simbol al unui „fenomen social total”, deoarece atinge viața socială în toate aspectele ei esențiale, având în esență, drept finalitate, stabilirea ierarhiilor sociale, obținerea și păstrarea prestigiului și a puterii.

Problema funcționării „instituției darului” în societățile arhaice, a fost pentru prima dată cercetată sistematic de către Marcel Mauss, rezultatele cercetării sale concretizându-se în *Essai sur le don*², studiu care constituie punctul de plecare al analizei de față. Un al doilea studiu fundamental la care ne vom raporta: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*³, semnat de Emile Benveniste, tratează sensurile pe care le are, în diferite societăți indo-europene, noțiunea de „dar” și derivatele sale. Vom încerca, pe baza surselor literare, a descoperirilor arheologice și cu sprijinul filologiei comparate, să reliefăm câteva din coordonatele funcționării „instituției darului”, în societățile barbare ale antichității, în mod special la traci și la celti.

I. Teoria lui Marcel Mauss cu privire la dar

Pe baza studiului schimbului de daruri la societățile arhaice din Polinezia, Melanezia și de pe coasta nord-vestică a Americii de Nord, ca și a interpretării unor texte antice din lumea indo-europeană (în special texte latine și sanscrite), M. Mauss propune o teorie generală cu privire la acest fenomen specific societăților tradiționale, calificându-l drept un fenomen social total, deoarece implică toate tipurile de reguli (economice, juridice, politice, religioase, morale, familiale), care asigură funcționarea respectivelor societăți⁴.

El definește acest fenomen cu implicații adânci în toate sferile vieții sociale, prin sintagma „sistemul prestațiilor totale”⁵, schimbul de daruri nefiind reductibil la un simplu schimb comercial (de tip „troc” – „economie naturală”), schimburile comerciale integrându-se în sistemul mai larg al prestațiilor totale. Obiectele schimbului nu sunt numai bunuri necesare economic, ele sunt „formule de politețe, ospetii, ritualuri, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători” etc., circulația valorilor nefiind decât unul din termenii unui contract cu mult mai general și de durată. Esențial este apoi faptul că aceste schimburi de daruri au un caracter aparent voluntar și gratuit, dar în fapt strict obligatoriu și interesat⁶. Regula esențială, care stă la baza funcționării instituției darului în societățile arhaice, este obligativitatea oferirii unui contradar, în schimbul darului primit⁷.

Tipul cel mai arhaic al sistemului prestațiilor totale îl reprezintă alianța dintre cele două frații ale triburilor australiene și nord-americane în general, în care toate compartimentele vieții sociale sunt complementare, presupunând colaborarea perpetuă a celor două jumătăți ale tribului. La cealaltă extremă a sistemului, se află o formă mai evoluată și relativ rară a prestațiilor totale, și anume prestațiile totale de tip agonistic, cunoscute sub denumirea specifică de *potlatch*, cuvânt preluat din

¹ Thucydides, *Războiul peloponesiac*, II, 97, 4 (ed. rom. București, 1966, p. 299).

² M. Mauss, *Année Sociologique*, II, Paris, 1923–1924 (ed. rom. M. Mauss, *Eseu despre dar*, Iași, 1997, în cont: M. Mauss, *Eseu...*).

³ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I–II, Paris, 1969, în cont. E. Benveniste, *IE*.

⁴ M. Mauss, *Eseu...*, p. 46.

⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁶ *Ibidem*, p. 48–50; N. Gavriluță, *Studiu introductiv* la M. Mauss, *Eseu...*, p. 12–15.

⁷ M. Mauss, *Eseu...*, p. 53.

vocabularul indicenilor chinook, desemnând în special darul, dar într-o manieră aparte. Fenomenul *potlatch*-ului este întâlnit în forma sa tipică la populațiile de pe coasta nord-vestică a Americii de Nord, caracterizându-se în esență prin rivalitățile și antagonismele exacerbate care domină toate practicile, mergând până la distrugerea somptuoasă a bogățiilor acumulate, pentru a eclipsa șeful rival, deci, un procedeu de stabilire a ierarhiilor sociale, de obținere sau păstrare a prestigiului. Între cele două tipuri extreme ale sistemului prestațiilor totale sunt detectabile o serie de forme intermediare, având un spirit de competiție mai moderat, în care contractanții rivalizează în cadouri, forme detectate în lumea indo-europeană antică, de exemplu la traci, însă mobilul fundamental al schimburilor rămâne același: stabilirea ierarhiilor pe scara socială⁸.

Vom încerca să arătăm care sunt modalitățile de menținere a prestigiului și a puterii în societățile barbare antice, în special la traci și la celți, axându-ne pe analiza schimbului de daruri în cadrul ospetelor, dar nu numai, menționând că sunt detectabile și caractere agonistice ale schimbului de daruri, presupunând funcționarea *potlatch*-ului în aceste societăți, cel puțin parțial sau la o anumită dată.

II. Semnificații ale noțiunii de „dar” și a derivatelor acesteia în limbile indo-europene. Semnificații ale banchetului și a sacrificiului. Rivalitate și prestigiu. Căsătoria contractuală

Studiul diferitelor semnificații ale noțiunii de „dar” și ale altor noțiuni legate de aceasta, în limbile indo-europene, permite nuanțarea înțelegerii fenomenului schimbului de daruri. Pornind de la rădăcina **dō-*, avem în diferite limbi indo-europene forme nominale cu o structură foarte veche, cum ar fi: skr. *danam*, lat. *donum*, sl. *daru*. În limba greacă, există cinci cuvinte care se traduc prin „dar”, dar care sunt în același timp, moduri diferite de a înfățișa darul. Esențiale pentru noi, sunt trei cuvinte, derivate din aceeași rădăcină, dar cu semnificații diferite: *dōrou*, *dōsis* și *dōtinuē*⁹. *Dōrou* și un al patrulea cuvânt semnificând darul: *dōreá*, păreau a avea același sens, dar întâlnim la Herodot delimitarea clară a sensurilor, primul cu sensul de dar propriu-zis, al doilea desemnând actul de a oferi un *dōrou* (colchidienii, care trebuiau să plătească impozite, aduceau *dōra* – pl. de la *dōrou* – pentru *dōreá*)¹⁰. *Dōsis* este un dar-promisiune, actul de a dăruia la viitor, care nu e necesar să se concretizeze într-un obiect, putând fi un act juridic de transmitere a unor bunuri, a unei moșteniri¹¹. Termenul al cărui sens este cel mai complex, este *dōtinuē*, însemnând: „prestație contractuală, impusă prin obligativitatea unui pact, unei alianțe, unei prietenii, unei ospitalități, obligațiile față de *xēinos* (oaspete), rege, zeu”¹². Legată de *dōtinuē*, este noțiunea de *time*, cu sensurile de „a da respect cuiva”, „respect atribuit unui zeu, rege, de către o comunitate”, o noțiune ce implică o estimare socială, economică și afectivă și care se concretizează prin daruri și ofrande¹³.

Strâns legată de noțiunea de „dar” este cea de festin alimentar, cu sensul cel mai vechi, precizat de Cato, și anume acela de *daps*, banchet oferit zeilor, implicând abundență alimentară (mâncare și băutură), ofrande generoase și mai ales, cheltuieli expansive¹⁴. Banchetul este una din cele mai tipice manifestări întâlnite la vechile societăți indo-europene, implicațiile sociale, politice, religioase, familiale, ale acesteia fiind profunde. În lumea clasică, banchetul, în special partea a doua a acestuia (*simposion* – „băutură în comun”, urmând mesei propriu-zise – *deipnon*), devine prilej de discuții

⁸ *Ibidem*, p. 50–53; 205; 212–213; pentru schimburile de daruri în lumea tracă, vezi M. Mauss, *Une forme ancienne de contract chez les Thraces*, *Revue des études grecques*, XXXIV, 1921, p. 388–397 (în cont. M. Mauss, *REG*). În M. Mauss, *REG*, p. 389–390, *potlatch*-ul este definit drept un fenomen având două aspecte esențiale: 1. aspectul ceremonial, de sărbătoare, în care are loc schimbul de daruri, și 2. caracterul agonistic, implicând fixarea ierarhiilor în contextul permanentelor rivalități dintre șefi, sau dintre șefi și vasali. Aspectele întâlnite în lumea tracă sunt considerate drept manifestări ale *potlatch*-ului, în prima sa accepțiune, absentând caracterul agonistic. În M. Mauss, *Essen...*, p. 53, observăm că autorul citat încadrează manifestările observate la traci și în general în lumea indo-europeană antică, unor forme intermediare ale prestațiilor totale, aflate între schimburile totale în cadrul alianțelor perpetue dintre clanurile unui trib și prestațiile totale de tip agonistic. De remarcat că, aceste forme intermediare sunt caracterizate prin schimbul de daruri în maniera desemnată mai sus ca fiind aspectul prim, ceremonial, al *potlatch*-ului.

⁹ E. Benveniste, *IE*, I, p. 66.

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹¹ *Ibidem*, p. 67–68.

¹² *Ibidem*, p. 68–69.

¹³ *Ibidem*, p. 69.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75; II, p. 225–227; lat. *daps* e întâlnit și cu sensul de „sărbătoare”, „ceremonie cu ocazia unei sărbători”, pl. *dapes* – „ofrande rituale ce urmează unui sacrificiu”, vezi și gr. *dapto* – „a devora”, „a mânca”, dar și „a împărți”, „a împărștia”, gr. *dapanan* – „a cheltui pentru o sărbătoare”, gr. *dapanē* – cheltuielă (exagerată), lat. *dapaticus* – „măreț”, „impunător”, „ofrandă”, lat. *damnum*, cheltuielă la care e condamnat cineva prin anumite circumstanțe juridice, la origine, plata (argintul) dată ca și contraparte, în cadrul unui contract; vezi și v. isl. *tafn* – „animal de sacrificiu”, sau arm. *tavn* – „sărbătoare”.

savante, glume sau beții, descrierile de *simposia* devenind un adevărat gen literar¹⁵. În perioada arhaică a civilizației grecești și la populațiile barbare din afara lumii greco-romane, rolul ospățului este complex: stabilirea ierarhiilor sociale, schimbul de daruri, stabilirea căsătoriilor contractuale, a alianțelor, practici legate de inițiere sau de heroizarea defunctului, o sărbătoare cu reguli precise, poate și la date precise, legate de comemorarea unui anumit eveniment mitologic, sau la diferite alte ocazii¹⁶. Comensualitatea și convivialitatea creează legături speciale între participanții la festin, rolul beției fiind esențial. Beția creează o legătură mistică între participanți¹⁷, ospățul devine un timp abolit, în care se produce reînnoirea statutelor, alianțelor și ierarhiilor sociale¹⁸.

Ni se pare utilă acum, analizarea câtorva cuvinte din vocabularul limbilor indo-europene care sunt în legătură cu ospitalitatea și, implicit, cu schimbul de daruri. Se știe că, în latina clasică, *hostis* înseamnă „dușman”, dar nu acesta este sensul inițial al termenului, ci acela de „egalitate prin compensare”, *hostis* este cel care compensează un dar, printr-un contradar, ulterior devine „oaspete”. Foarte probabil, la sensul clasic de „dușman”, s-a ajuns prin apariția, la un moment dat, a relațiilor de excludere între *civitates*. Un fenomen analog s-a petrecut și cu gr. *xeinos*, care inițial desemna „oaspete”, în greaca clasică ajungând să însemneze „străin”¹⁹. De la radicalul **mei* avem în limbile indo-europene câteva noțiuni în strânsă legătură cu schimbul de daruri: lat. *munus*, schimb onorific implicând obligații de returnare; apoi, av. *miθwara*, „egal”, skr. *miθu-*, „schimbat”, iran. *Mehman*, „oaspete” (= *erman* < *aryaman* – ospitalitate, în interiorul unor grupuri de Arya, reprezentând una din formele de primire de daruri prin căsătorie)²⁰. În fine, G. Dumézil observă relația foarte apropiată dintre noțiunile de „schimb” (contract) și „prietenie” (vz. av. *miθra*, „contract” și skr. *mitra*, „prieten”) ²¹.

În sfârșit, noțiunea de „dar” e strâns legată de cea de sacrificiu. Am văzut acest lucru și mai sus (vz. nota 14), când am vorbit despre festinul alimentar. Vom mai aduce în discuție câteva noțiuni aparținând unei serii etimologice referitoare la sacrificiu și anume: lat. *volum* (a consacra – da – printr-un sacrificiu), skr. *vāghat* (a face legământ de sacrificiu, a sacrifica), av. *aogōdā* („el a spus”, a făcut o promisiune, un angajament), în fine, gr. *eukhomai* („a face un legământ”, adică „a enunța public un angajament” sau „a consacra calitatea unui lucru”, în legătură cu acestea, avem și sensul „a se da [dărui] pentru”) ²². Legăturile multiple care unesc darul cu sacrificiul, cu ospățul, cu sărbătoarea, cu alianțele și legămintele, cu stabilirea ierarhiilor par a fi evidente. G. Durand consideră că sensul fundamental al sacrificiului (jertfei) este, contrar aceluia de purificare, acela de a fi un târg, un troc de elemente contrarii, încheiat cu divinitatea. Jertfa este un schimb, cel care aduce jertfa sau cel sacrificat devine stăpân, ca unul ce se achită de datorii. Sărbătoarea, festinul, abolirea normelor, reactualizează totodată o fază capitală a unui ciclu mitologic²³. În fine, sacrificiul și rememorarea unui moment semnificativ al ciclului mitologic sunt surse de legitimare a puterii, în cadrul rivalităților pentru stabilirea ierarhiilor.

Cel care organizează sărbătorile, trebuie să se arate risipitor cu bunurile sale, pentru a-și umili rivalii prin risipirea bogățiilor acumulate. El își poate menține prestigiul, doar dacă face aceste cheltuieli nelimitate față de rivali. Pentru rivali, risipirea ostentativă a darurilor este o provocare la a cheltui și mai mult. Astfel, se formează un circuit de bogății acumulate și risipite (dăruite, sacrificate) pentru prestigiu²⁴. Noțiunea de rivalitate este mai puțin clară la indo-europeni decât în cadrul *potlatch*-ului nord-american, dar poate numai în sensul unei mai mari stabilități a ierarhiilor în lumea indo-europeană.

¹⁵ N. I. Barbu, *Prefață la Athenaios, Ospățul înțelepților*, București, 1978, p. VI–VIII.

¹⁶ Vezi descrierile de banchete la barbari la Poseidonius (în Athenaios, IV, 36–40, ed. rom. București, 1978, p. 55–59), Xenofon, *Anabasis*, VII, 3, ed. rom. București, 1964, p. 260–262; apoi, H. Hubert, *Celții și civilizația celtică*, București, 1983, p. 399–401, 449–450 – despre semnificația festinului alimentar la celți, pornind de la literatura galeză și irlandeză târzie; V. Sirbu – G. Florea, *Imaginar și imagine în Dacia preromană*, Brăila, 1997, p. 112–113, despre „ospetele regale” tracice; M. Oppermann, *Tracii, între arcul carpatic și Marea Egee*, București, 1988, p. 149–150, despre banchetul funerar, pus în legătură cu heroizarea principelui trac, interpretând picturile din mormântul de la Kazanlăk; M. Mauss, *Eseu...*, p. 190, despre mesele festive ale vechilor germani.

¹⁷ G. Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii*, București, 1998, p. 252; în cont. G. Durand, *Structurile...*

¹⁸ Cl. Feuvrier-Prevotat, *Echanges et sociétés en Gaule indépendante: à propos d'un texte de Poseidonios d'Apamée*, *Ktema*, 3, 1978, p. 247, în cont. Cl. Feuvrier-Prevotat, *Ktema*.

¹⁹ E. Benveniste, *IE*, I, p. 87.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ G. Dumézil, *Zei suverani ai indo-europenilor*, București, 1997, p. 86.

²² E. Benveniste, *IE*, II, p. 225–226.

²³ G. Durand, *Structurile...*, p. 306–308.

²⁴ E. Benveniste, *IE*, I, p. 76.

Căsătoria contractuală este o altă formă de manifestare a schimbului de daruri. În primul rând, trebuie menționat faptul că nu există, în lumea indo-europeană, un termen specific pentru a desemna căsătoria. Femeia este privită întotdeauna ca obiect și nu ca subiect al căsătoriei, căsătoria fiind rezultatul unui contract între bărbat și tatăl fetei, sau, dacă acesta e mort, fratele fetei. Radicalul **wedh-* înseamnă „a conduce”, în special „a conduce o femeie la casa bărbatului”²⁵. În latină, avem expresia *uxorem ducere*, care înseamnă faptul că „bărbatul conduce la el acasă o femeie, pe care i-o dă lui un alt om”. Femeia căsătorită este femeia care se află în condiția de soție, primind funcția de a completa un act. În vechile limbi indo-europene, privitor la căsătorie, avem termeni diferiți doar pentru darurile ce se făceau de o parte sau de alta. Verbul „a da” („a dăru”), este folosit constant în limbile indo-europene, pentru definirea acestui tip de contract²⁶.

În următoarele pagini, vom încerca să detectăm ce ne spun sursele literare și arheologice (câte ne-au ajuns la cunoștință) despre schimbul complex de daruri și modalitățile de menținere a prestigiului, la societățile barbare ale Europei de la sfârșitul Hallstattului și din epoca La Tène, în principal la traci și la celți.

III. „Instituția darului” la traci și celți. Texte antice și descoperiri arheologice

Hermeneutica textelor antice, corelată cu interpretarea vestigiilor arheologice, permite schițarea unui tablou veridic al modului în care „instituția darului” funcționa la societățile barbare aflate în afara lumii clasice greco-romane, mod pe care ne vom strădui să-l descriem în paginile următoare.

Textele antice ne oferă numeroase descrieri ale modalităților și situațiilor în care avea loc schimbul de daruri. Poemele homerice sunt în această privință surse inepuizabile, nici un detaliu din viața eroilor nebucurându-se de atâta atenție ca schimbul de daruri²⁷. Clasic este în acest sens, episodul schimbului de arme între Glaucos și Diomedea²⁸, reflectând o anumite mentalitate pe care deja Homer nu o mai înțelege în profunzime. În răspunsul la discursul lui Glaucos, Diomedea amintește de legăturile de prietenie și ospitalitate, concretizate prin daruri reciproce, care avuseseră loc între strămoșii celor doi eroi și propune menținerea acestei „prietenii străvechi”, în virtutea legilor prieteniei și ale ospetiei, înțelegere pecetluită prin schimbul simbolic de arme – ca însemn al prieteniei.

„<Tu-mi ești prieten ca oaspe legat cu părinții din vremuri;
Știu că Oineu răposatul în gazdă-l ținu ca pe-un oaspe
Trei săptămâni oarecând pe vrednicul Belerofonte.
Daruri frumoase schimbară din prietenie-ntre dânsii
Moșu-mi Oineu dăruî un chimir din porfiră din parte-i,
Belerofonte o cupă de aur cu gemene toarte.
Cupa și acum o păstrez, la plecarea-am lăsat-o acasă. (...)
Fi-vei tu dară de-acuma prin Argos iubitul meu oaspe,
Eu ți-oi fi oaspe în Licia, dacă veni-voi pe-acolo. (...)
Hai dar să facem noi trampă de arme-ntre noi ca să știe
Toți de pe aici că ne leagă o prietenie străveche>
Asta vorbiră amândoi, săriră din care și mâna
Prieteneste și-o strânsură și întăriră credința.
Glaucos, atuncea de Zeus orbit, a făcut cu Tîdide
Schimb luând arme de aramă în preț de vre-o nouă
Boi și dând armele-i scumpe aurite de-o sută de tauri”²⁹

Darurile au, între altele, rolul de a încheia prietenii și de a domoli rivalitățile. Convingându-se că liniștirea lui Ahile este esențială pentru a împiedica distrugerea forțelor aheene, Agammemnon caută să-l împace pe acesta, oferindu-i o lungă listă de daruri, de la cetății, femei și cai, la pirotii, talanți de aur, căldări și oricât aur și bronz ar voi în urma victoriei³⁰. Alt exemplu revelator în privința darurilor

²⁵ *Ibidem*, p. 239–241.

²⁶ *Ibidem*, vezi și celt. *dy-weddo*, sv. *vedo*, gr. *bedna* (dar de căsătorie), lit. *vedu*, av. *vadayeiti*.

²⁷ M. Finley, *Lumea lui Odiseu*, București, 1968, p. 88.

²⁸ *Ibidem*, p. 88–89; M. Mauss, *REG*, p. 390–391.

²⁹ Homer, *Iliada*, VI, 215–236 (trad. G. Murnu).

³⁰ M. Finley, *op. cit.*, p. 84; Homer, *Iliada*, IX, 121–156.

făcute este cel al darurilor lui Menelau, regele Spartei, pentru Telemach, pornit în căutarea tatălui său: cai, un cal de metal, un „frumos potir”³¹.

Cel mai important folos al unui tezaur este acela de a-l poseda și acela de a-l oferi, valoarea lui esențială fiind aceea de simbol de bogăție și prestigiu. Dealtfel, gr. *keimelion* (tradus în general prin comoară) înseamnă „ceva ce poate fi păstrat”³². Bunurile de prestigiu sunt adunate nu pentru a fi folosite, ci pentru a fi teaurizate și redistribuite. Păstrarea unui dar, mai mult decât este permis, este, după M. Mauss, ilicită și periculoasă, lucrul dăruit neidentificându-se niciodată cu el însuși, însemnând întotdeauna și altceva³³. În lumea indo-europeană, se pare că păstrarea darului, de-a lungul mai multor generații, este admisă, fiind considerată drept un simbol al stabilității prieteniiilor (vz. episodul Glaucos – Diomedea). Nu e ilicită păstrarea darului ca atare, ci omiterea oferirii unui contradar, de aici ideea că lucrul dăruit e periculos. În folclorul german de ex., este foarte des întâlnită tema darului schimbat în otravă³⁴, relevant fiind în această direcție dublul sens al v. germ. *gift*: *gift* (n) – otravă, *gift* (f) – dar³⁵.

A oferi un dar este o provocare la o contraprestație. În acest sens credem că poate fi interpretat pasajul din Diodor, în care Dromichaites îl trimite înapoi pe Agathocles, la tatăl său, cu daruri, în speranța că Lisimachos va răspunde provocării potrivit „legilor prieteniei”.

„Tracii, care îl făcuseră prizonier pe fiul regelui, pe Agathocles, l-au trimis cu daruri înapoi la tatăl său, pregătindu-și astfel o scăpare împotriva întâmplărilor neprevăzute ale soartei. În același timp ei nădăjduiau să-și recapete prin această binefacere pământul pe care îl ocupase Lisimachos”³⁶. Termenul utilizat de Diodor este *dōrou* (dar propriu-zis), termen aflat în strânsă legătură semantică cu *dōs*, adică având sensul de dar care permite stabilirea unor relații profitabile³⁷.

Schimbul de daruri se realizează întotdeauna în public, într-un cadru ceremonial, asistența fiind o condiție esențială a recunoașterii statutului social al indivizilor care realizează tranzacția³⁸. Asistența creează astfel un „spațiu social simbolic”³⁹, în care ierarhiile consacrate devin legitime. Spațiul sărbătorii este un spațiu al legitimării unei noi ordini, al consacării unui anume statut al individului și colectivității, legitimare având drept argument ontologic unul sau mai multe episoade revelatoare dintr-un ciclu mitologic, justificarea ideologică aparținând așadar unei „arii rituale de împlinire a puterii”, în cadrul unui sistem de norme culturale specifice unei societăți⁴⁰.

Vom prezenta, în detaliu, cu comentariile de rigoare, două descrieri ale unor ospete, unul din aria tracă (Xenophon), celălalt din aria celtică (Poseidonios). Analiza ospățului oferit de Seuthes⁴¹ este esențială, ea punând în lumină câteva elemente importante ale funcționării „instituiției darului” la traci:

- descrie modul în care bogățiile circulă la toate nivelele sociale, întâi sub forma oferirii unor daruri șefului, care le redistribuie mai departe celor „săraci”(?) [probabil sub o formă pe care o vom descrie mai departe, când vom vorbi de celți]: „Gnesippos atenianul, ridicându-se, spuse că este o veche datină destul de frumoasă după care, pentru a-l slăvi, cei bogăți aduc daruri regelui, care, la rândul său, le oferă celor săraci”;
- atestă obligativitatea oferirii de daruri (prestații) – este un obicei – pentru șef; cu cât darurile sunt mai prețioase, cu atât donatorul se va bucura de mai multă considerație: „... este obiceiul ca ori de câte ori Seuthes avea oaspeți, aceștia să-i ofere daruri (...). Se cuvine deci ca tu să-i oferi lui Seuthes darurile cele mai frumoase. Îți dau acest sfat pentru că îți vreau binele, fiind sigur că, cu cât darurile vor fi mai prețioase, și foloasele pe care le vei trage vor fi mai mari”;
- ceremonia oferirii darurilor are loc într-un cadru festiv, are un caracter public, este legată de consumul vinului, care are rolul de a asigura o legătură de natură mistică între convivi, legarea acestora printr-o „structură de prietenie”; vinul, perceput ca băutură sacră, are apoi funcția

³¹ M. Finley, *op. cit.*, p. 83, cu trimitere la Homer, *Odissea*, IV, 590–605.

³² M. Finley, *op. cit.*, p. 83.

³³ M. Mauss, *Esen...*

³⁴ *Ibidem*, p. 195.

³⁵ E. Benveniste, *IE*, I, p. 68.

³⁶ Diodor, *Bibliotheca Historica*, XXI, 11 (apud *Izvoare privind istoria României, Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes*, I, București, 1964, în cont. FHD I).

³⁷ E. Benveniste, *IE*, I, p. 67.

³⁸ M. Mauss, *Esen...*, p. 130; N. Gavriluță, *Studiu introductiv*, în: M. Mauss, *Esen...*, p. 18.

³⁹ J. Le Goff, *Pentru un alt cv mediu*, II, București, 1986, p. 229, referindu-se la ritualul simbolic al vasalității.

⁴⁰ I. P. Culiianu, *Religie și creșterea puterii*, în: G. Romanato – M. Lombardo – I. P. Culiianu, *Religie și putere*, București, 1996, p. 178–183.

⁴¹ Xenophon, *Anabasis*, VII, 3 (ed. rom., București, 1964, p. 260–262); M. Mauss, *REG*, p. 391–394; I. H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986, p. 141.

explicită de a revitaliza organismul, fiind un receptacol de fericire, sănătate și noroc: „Petrecerea prelungindu-se, întră un trac cu un cal alb, puse mâna pe un corn plin cu vin și spuse: <Seuthes, beau în sănătatea ta și îți aduc în dar acest cal. Călare pe el, vei putea urmări sau prinde pe cine vei voi, sau te vei putea retrage fără teamă de dușman>; un altul îi aduse un tânăr sclav, oferindu-l cu aceleași urări de sănătate; altul îi dădu în dar veșminte pentru soția sa. Timasion bău de asemenea în sănătatea lui Seuthes, oferindu-i o cupă de argint și un covor de preț, în valoare de zece mine. (...) Ridicându-se, Seuthes bău în același timp cu Xenofon, împrăștiind pe jos restul picăturilor” [într-un fragment din *Legile*, Platon oferă o explicație pentru vărsatul vinului: „... știți și tracii beau vin neamestecat de loc (cu apă), atât femeile cât și bărbații, și îl împrăștie pe hainele lor, socotind că este o deprindere frumoasă și aducătoare de fericire”⁴²];

–locul pe care îl ocupă în spațiu participanții la festin reflectă structurile sociale ierarhice, fiecare ocupând o poziție potrivită cu statutul lui; împărțirea alimentelor și a băuturii se face de către Seuthes celor imediat următori în rang, care, la rândul lor, asigură distribuirea acestora mai departe [analogii în lumea celtică]: „După ce intrară pentru a lua masa, cei mai de seamă dintre tracii, strategii și lohagii grecilor, precum și toți delegații care putuseră veni din cetăți se așează în cerc. Fură aduse vreo douăzeci de mese cu trei picioare, încărcate cu bucăți de carne, cu pâini mari dospite, înfipite în sulite împreună cu carnea. În mod obișnuit, aceste mese erau așezate în fața oaspeților, după datina tracă; Seuthes cel dintâi dădu semnalul. Luă din pâinile așezate lângă el, le rupse în bucăți, aruncându-le cui credea de cuviință, făcând același lucru și cu carnea, oprindu-și pentru el numai ca să guste. Toți oaspeții care aveau în fața lor mese făcură la fel (...) Apoi li se dădură cupe cu vin, în formă de corn”⁴³.

Înainte de a trece la descrierea oșpeților din aria celtică, credem că ar fi interesant să mai notăm câteva informații oferite de autorii antici, cu privire la oșpețe și consumarea alcoolului în lumea tracică și scitică, fiind evident, din analiza acestor texte, rolul social foarte important al acestor obiceiuri, într-o societate care promova, în primul rând, valorile războinice – deci valoarea individului în competiție – pentru a justifica un statut social [aceste valori, la rândul lor, își au sursa legitimatoră într-o mitologie ale cărei detalii nu le cunoaștem].

Vom menționa, pe scurt, textele. Mai întâi, vom apela la Herodot: „O dată pe an, fiecare conducător de ținut – în ținutul său – amestecă într-un crater vin cu apă și, din acest amestec beau acei știți care au ucis vrăjmași. Cei care nu au făcut o asemenea ispravă nu gustă din vin, ci stau jos, deoparte, disprețuiți. Și este pentru ei cea mai mare ocară! Iar dintre știți, cel care a ucis un foarte mare număr de dușmani are două cupe pe care le golește dintr-o înghițitură, pe amândouă”⁴⁴.

Herodot ne mai oferă o informație interesantă, cu privire la valorile războinice promovate de tracii, informație care formează un loc comun în imaginarul greco-roman referitor la lumea barbară: „În ochii lor, trândăvia trece drept cea mai mare cinste. A munci pământul e lucrul cel mai de rușine, iar când trăiești de pe urma războiului și a prădăciunilor – spun ei – faci un lucru cât se poate de bun”⁴⁵. Analogiile cu lumea vechilor germani, descrisă de Tacitus, sunt ilustratoare: „...la dâștii se socotește drept lene și trândăvie a câștiga cu sudoarea frunții ceea ce poți dobândi prin sânge”⁴⁶.

Revenind la consumul alcoolului din „recipientul războinicilor” la știți, Aristotel ne spune: „La știți, nu este îngăduit acelor care nu omorâseră un dușman să bea la sărbători din cupa trecută din mână în mână”⁴⁷. Faima de „bețivi” a tracilor, germanilor și a tuturor barbarilor în genere se leagă de puternica valorizare a alcoolului ca băutură sacră⁴⁸. La nivelul comuniunii mistice, alcoolul intră în raport de echivalență cu laptele, considerat de G. Durand „alimentul primordial”⁴⁹, în acest sens fiind interesant de amintit că tracii și știții sunt numiți în izvoarele istorice antice ca „băutori de lapte”⁵⁰.

⁴² Platon, *Legile*, I, 637 (apud FHD I, p. 103).

⁴³ Xenophon, *Anabasis*, VII, 3.

⁴⁴ Herodot, *Istori*, IV, 66 (apud FHD I, p. 37).

⁴⁵ *Ibidem*, V, 6 (apud FHD I, p. 67).

⁴⁶ Tacitus, *Germania*, XIV.

⁴⁷ Aristotel, *Politică*, IV (VII), 2, 6 (apud FHD I, p. 107).

⁴⁸ Informații suplimentare, la Claudius Aelianus, *Felurite istorioare*, III, 15 (apud FHD I, p. 653); vezi și I. II. Crișan, *Spiritualitatea...*, p. 138–141.

⁴⁹ G. Durand, *Structurile...*, p. 248.

⁵⁰ Vezi Columella, *De re rustica*, VII, 2 (apud FHD I, p. 395); Pseudo-Scymnos oferă la rândul lui informații interesante: FHD I, p. 175.

Interesante sunt și informațiile pe care ni le oferă Chamaileon din Heraclea (consemnate de Athenaios), cu privire la recipientele folosite de către barbari: acestea sunt „cupe mari”, cum ar fi rhyton-ul, care la greci erau anacronice, ele fiind utilizate numai „pe timpul eroilor”⁵¹. Așadar, barbarii își procură sau își comandă astfel de recipiente, nu pentru că erau „lipsiți de educație”, cum susține autorul antic, ci pentru că ele constituie însemne de prestigiu.

Ar mai fi de menționat descrierea ospățului „moralizator” oferit de Dromichaites rivalului învins, Lisimachos, act care din nou este o provocare la încheierea unei alianțe (profitabile, e drept, în primul rând pentru dinastul get)⁵². Festinul oferit de Zalmoxis „fruntașilor țării”, descris de Herodot, este, probabil, un precedent mitologic legitimator⁵³.

În sfârșit, menționăm relatarea lui Strabon despre „înălțarea neamului get” în timpul lui Burebista prin: „exerciții, abținere de la vin și ascultare de porunci”⁵⁴. Nu putem comenta problema „tăierii viței de vie” și a abstenenței de la vin, dar propunem o grilă de lectură a textului lui Strabon, grilă de sorginte dumeziliană⁵⁵: orice putere indo-europeană este o triplă putere, fiecare tip de putere putând fi omologat unuia din cei trei termeni folosiți de Strabon pentru a descrie fundamentele puterii lui Burebista: o putere militară („exerciții”), o putere juridică („ascultare de porunci”), o putere sacerdotală și magică („abținere de la vin”).

Transferându-ne acum cu analiza noastră în spațiul celtic, vom face apel la descrierile lui Poseidonios din Apamea, consemnate de către Athenaios în *Ospățul înțelepților*. Vom folosi aceeași metodă de analiză ca în cazul prezentării ospățului lui Seuthes, punând în lumină principalele elemente care caracterizează aceste ospete⁵⁶:

–ospățul este un loc de recunoaștere a ierarhiilor sociale, fapt confirmat explicit de Poseidonios prin prezentarea topografiei așezării convivilor în spațiul real al desfășurării festinului: în cerc, în mijloc situându-se cel mai important personaj, care se distinge de restul convivilor prin abilitate războinică, bogăție și naștere (noblețe ereditară); după el se așează cei care-i urmează în ierarhie: „Când iau cina mai mulți, se așază în cerc, iar în mijloc, stă cel mai puternic, ca și când ar fi corifeul unui cor, deosebindu-se de ceilalți, fie prin îndemânarea războinică, fie după neam, fie după bogăție. Acesta, la rândul său, primește pe altul lângă el și tot astfel, de o parte și de alta, după rangul fiecăruia”⁵⁷.

–statutul social diferențiat al convivilor e vizibil în descrierea sortimentelor de băutură specifice fiecărei categorii: vinul de import – elitelor; berea – producție locală din orz cu miere – pentru cei mai puțin avuți. Vinul este, deci, un bun de prestigiu, un produs de lux, rezervat elitelor (la fel, metalele prețioase): „Băutura bogăților este vinul din Tesalia și cel din regiunea Mesalici, neamestecat cu apă. Câteodată, amestecă puțină apă. Cei mai săraci beau un fel de bere din orz, pregătită cu miere. Așa se întâmplă cu cea mai mare parte a oamenilor neînstăriți; băutura aceasta se numește *corna*”⁵⁸. (Menționăm faptul că la Athenaios, avem atestată folosirea berii și în spațiul tracic: „Hellanicos, în *Întemeieri* spune că berea se pregătește și din rădăcini, scriind astfel: <Ei beau bere făcută din rădăcini, întocmai ca tracii care beau bere pregătită din orz”⁵⁹).

–lupta pentru întâietate (prestigiu), într-o societate dominată de valori războinice, este vizibilă în disputa bucășilor de carne. Tema este reluată în eposul irlandez târziu, în *Ospățul lui Bricriu*, unde se vorbește despre bucata eroului, obținută prin întrecere de către regele Cuchulainn⁶⁰. Ierarhia bucășilor de carne corespunde astfel ierarhiei personajelor; o bucată proastă, rău plasată, constituind una dintre cele mai grave injurii: „În vechime, spune el, era obiceiul ca

⁵¹ Fragment păstrat în Athenaios, XI, 4 (ed. rom. București, 1978, p. 126–127).

⁵² Diodor, *Bibliotheca Historica*, XXXI, 12 (apud FHD I, p. 195).

⁵³ Herodot, *Istorie*, IV, 95 (apud FHD I, p. 49).

⁵⁴ Strabon, *Geographia*, VII, 3, 11 (apud FHD I, p. 237, 239).

⁵⁵ Consemnată la G. Durand, *Structurile...*, p. 139; despre tripartiție la societățile indo-europene, vezi G. Dumezil, *Zei suverani ai indo-europenilor*, București, 1997.

⁵⁶ O bună analiză la Cl. Feuvrier-Prevotat, *Klema*, passim (analiza noastră se bazează în principal pe această lucrare).

⁵⁷ Athenaios, IV, 36 (ed. rom. București, 1978, p. 56).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, X, 67 (apud FHD I, p. 723).

⁶⁰ H. Hubert, *Celtii și civilizația celtică*, București, 1983, p. 400–401, 449–450.

dintre coapsele puse pe masă, cel mai puternic lua una în întregime, iar dacă un altul se opunea, se ridicau luptându-se până la moarte⁶¹.

—ofranda voluntară a vieții, ca schimb la darurile primite, reflectă un aspect paroxist al *potlatch*-ului: eroul care, după ce a primit daruri de la prieteni și rivali, se sinucide, își asumă întru totul gloria și onoarea.

—ospățul oferit de Luernius⁶², regele arvernilor, este tipic pentru ilustrarea unui proces fundamental în funcționarea societăților arhaice, definit de K. Polányi drept „secvență distributivă” sau „secvență de reciprocitate”, adică un timp al distribuțiilor de bunuri, în folosul întregii comunități. Este, de fapt, o sărbătoare care ține mai multe zile, timp în care fiecare este liber să beneficieze de bunurile (în special alimentare) acumulate. De remarcat că populației de rând sunt distribuite doar produse locale, acumulate de elite, fie în urma prestațiilor clienților, fie în urma jafului. Distribuția de produse de lux are o cu totul altă clientelă, realizându-se oarecum paralel cu precedentă⁶³.

Analogiile etnografice ne permit să afirmăm că acest sistem economico-social funcționează potrivit modelului prestație – redistribuție⁶⁴. Același model de circulație a valorilor (prestație – redistribuție) îl întâlnim în Grecia epocii arhaice, în cadrul *oikos*-ului: prestarea muncii, depozitarea produsului finit la centru și redistribuțiile făcute de către șef⁶⁵. Avem de-a face, în concluzie, cu un „circuit închis”⁶⁶. Este probabil un fenomen similar celui sugerat de pasajul din Xenofon, privitor la redistribuirea darurilor primite de șef, „mai departe celor săraci”⁶⁷.

Un alt mod de manifestare al „instituției darului” în societățile barbare este cel al „căsătoriei contractuale”. Textele antice care atestă această practică la traci sunt relativ numeroase. Relatările sunt încadrabile tipului indo-european de căsătorie, descris mai sus. Căsătoria este un contract, în care rolul esențial revine bărbatului și tatălui fetei, este o altă ocazie a schimbului de daruri și a încheierii alianțelor.

Cea mai veche relatare cu privire la acest obicei o întâlnim în *Istoriile* lui Herodot, care relatează că tracii: „își păzesc nevestele cu strășnicie, cumpărându-le cu mulți bani de la părinți”⁶⁸.

Alte relatări ne vorbesc despre caracterul public al ceremoniei: „Fetele de măritat nu sunt date bărbaților de către părinți, ci în mod public, sunt cumpărate spre a fi luate în căsătorie sau vândute (cu zestre). Se face într-un fel sau în altul, după cât sunt de frumoase și de cinstite. Cele cinstite și frumoase au preț bun. Pentru celelalte se caută cu bani cineva care să le ia de soție”⁶⁹.

Există și posibilitatea „divorțului”, în forma luării înapoi acasă a femeii de către părinți, cu condiția restituirii darurilor cu care a fost cumpărată. Se vorbește și despre obiceiul moștenirii femeilor (în interiorul familiei), în cazul morții soțului: „Dacă vreuna dintre femei este nemulțumită, părinții își pot lua înapoi fata, după ce restituie ceea ce au primit pentru ea. Căci oamenii își mărită fetele în schimbul unui preț. La moartea bărbatului, femeile sunt moștenite, întocmai ca și celelate lucruri”⁷⁰.

O informație mai ciudată o găsim la Solinus, dar și acest obicei (care s-ar putea să fie rezultatul interpretării autorului) se înscrie în același registru al „cumpărării soției”, are aceeași formă de contract: „Femeile de măritat se duc la bărbați nu după hotărârea părinților, ci acelea care se disting prin frumusețe cer să fie vândute la mezat, și după ce li se îngăduie să se stabilească valoarea lor, se căsătoresc nu după obiceiuri, ci după prețurile (oferite); iar cele năpăstuite din pricina urâteniei lor își cumpără cu zestrea lor soții cu care se mărită”⁷¹.

Cutuma cumpărării/dăruirii soției are un rol fundamental în stabilirea alianțelor. O alianță, un pact, o prietenie sunt întărite prin jurăminte reciproce, prin schimbul reciproc de daruri, prin schimburi de femei. Astfel, în schimbul sprijinului militar de care avea nevoie, Seuthes îi propune lui

⁶¹ Athenaios, IV, 40 (ed. rom. București, 1978, p. 59).

⁶² *Ibidem*, IV, 37 (ed. rom. București, 1978, p. 56–57).

⁶³ Cl. Feuvrier-Prevotat, *Ktema*, p. 245–253.

⁶⁴ M. Mauss, *Esen...*, p. 101; exemplul distribuțiilor de hrană în societatea trobriandeză, la diferite ocazii, făcute în favoarea grupului ce a adus anumite servicii șefului sau clanului acestuia.

⁶⁵ M. Finley, *Laurea lui Odisen*, p. 84–85.

⁶⁶ Cl. Feuvrier-Prevotat, *Ktema*, p. 253.

⁶⁷ Xenophon, *Anabasis*, VII, 3.

⁶⁸ Herodot, *Istorie*, V, 6 (apud *FHD* I, p. 67).

⁶⁹ Pomponius Mela, *Descrierea pământului*, II, 2, 21 (apud *FHD* I, p. 391); vezi și I. H. Crișan, *Spiritualitatea...*, p. 133.

⁷⁰ Heraclid din Pont, fr. XXVIII (apud *FHD* I, p. 131); vezi și I. H. Crișan, *Spiritualitatea...*, p. 132–133.

⁷¹ Solinus, X, 4 (apud *FHD* I, p. 729); vezi și I. H. Crișan, *Spiritualitatea...*, p. 133.

Xenofon o alianță matrimonială, completată cu o promisiune de concedare a unui teritoriu: „În ceea ce te privește pe tine, Xenofon, îți voi da pe fiica mea și dacă și tu ai una, ți-o voi cumpăra după obiceiul trac, dându-ți ca reședință Bisanthe, cel mai frumos loc pe care îl stăpânesc la mare”⁷².

În aceeași manieră, considerăm că poate fi interpretat și darul făcut de regele trac Kothelas lui Filip al II-lea: „Iar când [Filip] cuceri Tracia, veni la el Kothelas, regele tracilor, aducându-i pe Meda, fiica sa, și daruri multe. A luat-o în căsătorie și pe aceasta și a dus-o sub același acoperământ cu Olimpiada”⁷³.

Relatarea lui Alexandrides (comediograf din sec. III î.Hr.) din *Protesilas* se referă la ospețele la care a participat Iphicrates la curtea regelui trac Cotys. Alianța dintre ei este pecetluită prin cadoul pe care Cotys îl face lui Iphicrates: propria lui fiică⁷⁴.

Nu în ultimul rând poate fi amintită căsătoria lui Dromichaites cu fiica lui Lisimach, fapt care întărește pacea instituită între cei doi potențai⁷⁵.

Pornind de la constatarea acestei cutume, existentă și în tradiția nobiliară milesiană (a primilor coloniști greci așezați pe țărmul vestic și nordic al Pontului Euxin), Al. Avram consideră că, la început, relațiile dintre geți și greci implicau și acest tip de contract. Deși nu există informații privitoare la căsătoriile dintre greci și geți, faptul este posibil, alături de schimbul de daruri, căsătoria contractuală fiind, de altfel, unul dintre mijloacele pașnice de concedare a pământului sau de obținere a alianțelor⁷⁶.

Care este aportul arheologiei la clarificarea problemelor puse de analiza textelor? Considerăm că este necesară o minimă prudență în interpretarea vestigiilor arheologice, dar nu una dusă la extrem, care să împiedice efortul de interpretare. După părerea noastră, datele arheologice vin în sprijinul opiniilor formulate în legătură cu textele literare și le nuanțează.

Principalul argument îl aduce interpretarea artefactelor artei princiare (aristocratice) barbare (scitică, tracică, celtică) drept bunuri de prestigiu. În acest sens, importurile de bunuri de prestigiu în *barbaricum* sunt considerate ca făcând parte din sistemul schimburilor efectuate între potențaii locali și reprezentanții civilizațiilor clasice. Un exemplu tipic și timpuriu este cel al kraterului de la Vix (sec.VI î.Hr.), aparținând unui tezaur descoperit în camera funerară a unui mormânt hallstattian târziu. Un alt exemplu ar fi cel al hydriei de la Grachwill, datată tot în sec VI î. Hr⁷⁷.

Foarte probabil, în multe zone atinse de colonizarea greacă, pe lângă cazurile de instalare violentă a coloniștilor în teritoriu, au avut loc și așa-numitele „instalări contractuale”⁷⁸. *Emporia* deveneau astfel „centre de redistribuție” în cadrul relațiilor de tip contractual, dintre greci și băștinași⁷⁹. În cazul colonizării țărmului dobrogean al Pontului Euxin, la ambii parteneri – geți și greci – existau premisele practicării schimbului de daruri (nobiliu milesieni își reglementaseră anterior, prin cadouri – produse de lux – relațiile cu lydieni). Arheologia vine în sprijinul acestei teorii, Al. Avram aducând ca argumente tezaurele de monede – vârf de săgeată, concentrate în zonele de graniță ale teritoriului Histriciei și în zonele de influență ale Tomisului și Apollonieii, văzute ca „bunuri de prestigiu”. Răspândirea pe teritoriul indigen a veselei grecești de lux susține această argumentare⁸⁰.

Un proces similar este posibil să se fi produs și în Gallia sudică. În Gallia principilor hallstattieni târzi și din La Tène-ul timpuriu, avem de-a face cu un fenomen aparte, studiat de B. Cunliffe⁸¹, constând în deplasarea centrelor de putere locale sub influența direcțiilor comerțului în spațiul mediteranean, în cadrul a ceea ce el numea „economic de produse de lux”, concluzie dedusă în urma studiului deplasării în teritoriu a grupurilor de morminte princiare. Avem deci de-a face, în această perioadă, cu o societate puternic ierarhizată, în care puterea politică e proporțională cu capacitatea de a-și procura resurse din „comerțul exterior”, distribuirea acestor resurse în grupul social ducând la stabilirea ierarhiilor social-politice⁸². Este o societate quasi-feudală, în care, pe baza studiului grupărilor de morminte, în special a celor de la Heuneburg (Ha D1), se pot decela trei nivele de

⁷² Xenophon, VII, 2, 35; vezi și M. Mauss, *REG*, p. 391–392.

⁷³ Athenaios, XII, 557 (apud *I'HD* I, p. 723).

⁷⁴ Athenaios, IV, 131 citat de M. Mauss, *REG*, p. 395–397.

⁷⁵ Pausanias, *Descrierea Greciei*, I, 9, 7 (apud *I'HD* I, p. 619, 621); I. H. Crișan, *Spiritualitatea...*, p. 134–135.

⁷⁶ Al. Avram, *Pentru o fenomenologie a raporturilor dintre geți și greci*, în *SympThrac*, 7, 1989, p. 76–77.

⁷⁷ G. Mansuelli, *Civilizațiile Europei vechi*, I, București, 1978, p. 271; 360.

⁷⁸ Formularea aparține lui D. M. Pippidi, vezi Al. Avram, *SympThrac*, p. 70.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 73.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 75–76.

⁸¹ B. Cunliffe, *La Gaule et ses voisins. La grand commerce dans l'antiquité*, Paris, 1993.

⁸² *Ibidem*, p. 38–40.

ierarhizare a elitelor: șefi suzerani, cu morminte tumulare cu cameră, car și harnașament și, ceea ce e mai important, obiecte de import: vase de bronz, aur, mătăsuri, sticlă, ambră, corali; șefi vasali, cu același tip de mormânt, dar fără obiecte de import, apărând în schimb arme și bijuterii de fabricație locală; șefi mai mici, cu morminte asemănătoare precedentelor, dar mai puțin bogate⁸³. De notat este faptul că relațiile senior – vasal în evul mediu erau tot contractuale. Investiția ține de practica dar/contradar, contractul feudalo-vasalic fiind un contract de reciprocitate⁸⁴. De asemenea, în Irlanda evului mediu timpuriu, omagiul se materializează printr-un schimb de daruri între suzeran și vasal⁸⁵.

Revenind la argumentele arheologice ale funcționării „instituției darului”, vom arăta că și „arta traco-getică” se încadrează în același registru al interpretării. De altfel, cele mai recente studii în domeniu susțin acest gen de interpretare a vestigiilor „artei traco-getice” (ca bunuri sau însemne de prestigiu)⁸⁶. Vom prezenta, pe scurt, câteva aspecte care ni se par revelatorii:

- structural, descoperirile se grupează în două tipuri fundamentale: 1. echipament de prestigiu pentru cavaleri și harnașamentul cailor; 2. vase de băut pentru ospete (phiale, boluri, căni, pocale, rhyta)⁸⁷.
- piesele „artei traco-getice”, fiind din metale prețioase, nu au utilitate practică (cu excepția vaselor), așadar pot fi însemne de prestigiu care subliniază statutul social al posesorilor⁸⁸.
- scenele pictate sau cariatidele din mormintele de la Kazanlâk și Sveshtari evidențiază rangul defunților, fiind probabil în legătură directă cu heroizarea⁸⁹.
- scenele figurate din toreutica traco-getică reprezintă momente-cheie ale unui ciclu mitologic, izvor de legitimitate pentru aristocrații locali.
- apariția numelui destinatarilor(?) acestor obiecte, gravat pe unele piese, celebru fiind cazul vaselor cu inscripții (Kotys, Kersebleptes, Satokos) din tezaurul de la Rogozen, care, prin bogăția sa (165 vase de argint, unele aurite), subliniază importanța pe care această societate o acorda ospățului și schimbului de daruri⁹⁰.

Știm deja că unul din principalele articole de lux importate în lumea barbară și considerate bun de prestigiu este vinul. Pe cale arheologică, îi putem constata existența atât în lumea celtică, cât și în lumea tracă, prin numeroase vase, fie de import, fie de producție locală, din metal sau ceramice, destinate transportului, păstrării și consumării vinului⁹¹.

Considerăm că argumentele de natură arheologică aduse completează destul de limpede textele antice analizate, fapt care ne permite să avem o imagine relativ coerentă privitor la funcționarea „instituției darului” în societățile barbare ale epocii fierului.

IV. Concluzii

Una din cele mai dezbătute probleme în literatura românească de specialitate, este aceea a stabilirii structurilor și caracterului așa-zisei societăți traco-geto-dacice⁹². Nu vom intra în amănuntele dezbaterii acestei probleme, doar vom puncta câteva opinii la care am ajuns în urma studierii fenomenului „schimbului de daruri” în societățile indo-europene.

Societatea traco-dacică, ca de altfel toate societățile barbare ale vremii, era o societate puternic ierarhizată, dominată de valori războinice și justificată prin apelul la cutumă și mitologie. Relațiile dintre diferitele categorii sociale, ca și în cadrul aceleiași categorii, sunt relații de tip contractual, realizate în două modalități diferite, dar care se întrepătrund, ele fiind întâlnite, la un moment dat, în întreaga lume indo-europeană:

⁸³ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁴ J. Le Goff, *op. cit.*, II, p. 196.

⁸⁵ H. Hubert, *op. cit.*, p. 399.

⁸⁶ V. Sirbu – G. Florca, *op. cit.*, passim.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 55; afixarea ostentativă a însemnelor de prestigiu este caracteristică mentalității barbare (vz. ex., redat într-o manieră poetică, dar cât se poate de relevantă, a descrierii echipamentului fastuos al regelui tracilor, Rhesos – în Homer, *Iliada*, X, 420–427).

⁸⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 28.

⁹¹ *Ibidem*, p. 113; G. Florca, *Ceramica pictată*, Cluj, 1998, p. 106; Cl. Feuvrier-Prevotat, *Ktema*, p. 253.

⁹² Vezi în acest sens studiile lui A. Bodor și H. Daicovicu, în *Studii Dacice*, Cluj, 1981; I. H. Crișan, *Burebista și epoca sa*, București, 1977; N. Gostar – V. Lica, *Societatea geto-dacă de la Burebista la Decebal*, Iași, 1984.

– relații de tip prestație – (re)distribuție în cadrul comunității, în maniera unui „circuit închis”, implicând toți membrii comunității;
– relații de tip prestații – contraprestații (dar contra dar), în cadrul grupului social aristocratic;
„Jocurile schimbului” la nivelul elitelor societății, aveau menirea de a sublinia statutul social al indivizilor, locul și rolul lor într-o societate masculină și aristocratică, în care prestigiul și rangul erau considerate valori fundamentale. Este vorba poate în cele din urmă, despre un permanent „discurs asupra puterii”, observația pătrunzătoare lui Thukydides fiind ilustrativă în această direcție: „[tracii, odryșii] practicau acest obicei spre a dobândi putere, căci nimeni nu putea obține nimic fără să facă daruri”⁹³.

Un ultim cuvânt: percep exercițiul pe care îl constituie de fapt prezentul studiu nu ca un „adevăr imuabil” pe care l-aș fi descoperit, ci ca prezentare a unor idei formate în urma câtorva lecturi, idei care se vor pune de pornire spre noi deschideri teoretice ori cel puțin subiecte „bune de gândit”⁹⁴.

Repères concernant la fonction de l'institution du don chez les sociétés anciennes de l'époque du fer
(Résumé)

Le papier propose certains repères concernant les modalités et les formes de manifestation de l'institution du don chez les populations barbares de l'époque du fer dans l'Europe, notamment chez les Tracs et les Celts. A partir de la théorie de Marcel Mauss sur le don, on a analysé certains aspects de ce phénomène, particulièrement l'échange pendant les fêtes (on a fait attention sur la fête de Seuthes, décrite par Xenophon, et sur les fêtes celtiques décrites par Poseidonios d'Apanée), le mariage contractuel, et les découvertes archéologiques de quelques objets de prestige.

Pour conclure, on a fait nombre d'affirmations sur les relations de type contractuel chez les Tracs, en faisant une différence entre deux types des pratiques d'échange (valables dans un territoire plus large, du point de vue synchronique et dyachronique aussi): les pratiques de type prestation-repartage, dont tous les membres de la communauté participent, et les pratiques de type prestation-contreprestation (don contre don) seulement dans les groupes aristocratiques.

Le but de ces jeux d'échange était celui de mettre en évidence le statut social des individus dans une société masculine et aristocratique, dont le prestige et la position dans l'échelle sociale constituaient des valeurs fondamentales.

⁹³ Thukydides, *Războiul peloponesiac*, II, 97, 4 (ed. rom. București, 1966, p. 299).

⁹⁴ Studiul de față s-a născut, într-o primă formă, ca lucrare la seminarul de spiritualitate antică condus de lect. dr. Gelu Florescu în cadrul masteratului în arheologie daco-romană de la universitatea clujeană, în iarna 1998–1999. Ideile ce s-au născut atunci și acolo au continuat să mă fascineze până în momentul de față, drept urmare nu mi rămâne decât să-i mulțumesc lectorului clujean.