

NATURA LUI ZALMOXIS POTRIVIT RELATĂRII LUI HERODOT

DE

PETRE ALEXANDRESCU

În capitolele din cartea a IV-a a *Istoriilor*, consacrate lui Zalmoxis, Herodot prezintă divinitatea getică în trei moduri diferite.

Astfel, în primul dintre cele trei capitole (94), istoricul grec explică ideile eschatologice ale geților și scrie că ei, atunci când mor, cred că se duc *πὰρὰ Σάλμοξιν δαίμονα*. Herodot folosește noțiunea de *daimon* pentru caracterizarea lui Zalmoxis¹. În continuarea aceluiași capitol, el trece la relatarea ritualului „sacrificiului mesagerului” trimis la Zalmoxis². El scrie: *dacă acesta (mesagerul) moare, geții socot că zeul le este binevoitor*. Zalmoxis este desemnat aici prin cuvântul *θεός*³. Dacă această aparentă ambiguitate în definirea naturii divine a lui Zalmoxis se poate explica prin sinonimia dintre cele două cuvinte, întâlnită uneori în texte, mai dificilă de rezolvat este însă aceea care se ivește în capitolul următor.

¹ Forma *Zalmoxis* (*Salmozis* la Herodot) apare la scriitorii greci cel mai vechi (Herodot, Platon, Diodor). Antichitatea cunoștea și varianta *Zamolxis* și este evident că una dintre forme derivă prin metateză din cealaltă. I. I. Russu, *Religia geto-dacilor*, AISC 5, 1947, p. 86, împreună cu alți cercetători mai vechi, consideră a doua variantă ca cea originală și aproprie prima parte a numelui *Zamol-*, de numele divinității traco-grecești Semele, zeiță a pământului, și de acela al zeului vechi lituanian Zemeluks, pe baza unui cuvânt comun indo-european **g'hem-jol*, din radicalul primar **g'hem-*, pămint. În favoarea primei forme stă o inscripție greacă din secolul al III-lea î.e.n., descoperită la Histria, unde apare antroponimul *Zalmodegikos* (cf. D. M. Pippidi, *Contribuții*², p. 170 urm.).

² Pentru interpretarea acestui ritual vezi acum Mircea Ellade, *De la Zalmoxis la Gînghis-Han*, București, 1980, p. 62 urm.

³ Un alt loc din același capitol este mai dificil de înțeles. Relatînd obiceiul geților de a trage cusăgețile înspre cer pe timp de furtună, Herodot scrie *τοῦτενοι εἶναι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀπειλέουσι τῷ θεῷ, οὐδένα ἄλλον νομίζοντες εἶναι εἰ μὴ τὸν σφέτερον*. Textul este neclar și a suscitat diverse interpretări. Reproduc traducerea lui E. Rohde, care pare cea mai firească: *trag cu săgețile în sus, spre cer, și amenință cerul, deoarece ei cred că nu există alt zeu decît al lor*. Iată comentariul lui F. Hartog, *AnnPisa*, 8, 1, 1978, p. 39: „Le mot *θεός*, que apparaît deux fois, désigne dans chacun des cas une divinité différente... Aussi vaut-il mieux voir dans le dieu ainsi menacé non pas Salmoxis mais le dieu du ciel... ce dieu il est grec: parler de la foudre, et des éclairs en disant *θεός* c'est se placer du point de vue de Grecs: quand la foudre tombe sur la maison de Skytes à Olbia, Hérodote écrit: le dieu lança la foudre *ὁ θεός* (VI, 79). Ce passage subreptice à la vision grecque du monde oblige alors le narrateur à intervenir en précisant que, hormis Salmoxis, ils n'ont pas d'autre dieu et que „le dieu du ciel” pour ça n'existe pas”. I. I. Russu, *art. cit.*, p. 103-4, reproduce o parte dintre celelalte interpretări. Oricum, încercarea de a vedea în acest pasaj o referire la Bebelteizs (C. Dalcoviciu, *Apulum*, 2, 1944-5, p. 90 și urm.; idem, *Istoria României*, I, București, 1960, p. 331) este lipsită de sens.

Capitolul 95, întemeiat pe alte surse decât cel precedent (*elenii care locuiesc pe țărmurile Hellespontului și ale Pontului Euxin*), prezintă pe Zalmoxis ca pe o ființă omenească, ἄνθρωπος. Informatorii lui Herodot i-au relatat o „biografie” a personajului, care pornește și se dezvoltă de la afirmația că acesta a fost slav și ucenic al gânditorului Pythagora. Cele două capitole ale relatării prezintă așadar două interpretări ale lui Zalmoxis, diferite dacă nu chiar incompatibile: pe de o parte Zalmoxis făptură divină, pe de alta simplu sclav și învățăcel în Grecia. Contradicția dintre cele două relatări se înscrie în cadrul ideii dominante în mentalitatea vremii, aceea a Greciei ca școală a popoarelor barbare. Credințele religioase, chiar cele mai deosebite, ca acelea profesate de geți, nu puteau proveni decât din lumea elenă, prin intermediul unor persoane care avuseseră un statut social inferior: Zalmoxis, luat de geți drept ființă divină (δαίμων sau θεός), nu fusese pentru greci decât un simplu sclav, sugerând „degradarea” ideilor grecești preluate de barbari⁴.

În ultimul capitol al relatării (96), Herodot scrie următoarele: *Mi se pare însă că el (este vorba tot de Zalmoxis) a trăit cu mulți ani înainte de Pythagora. Fie Zalmoxis un om sau vreun datmon local (δαίμων ἐπιχθόνιος), salutare!* Herodot procedează așadar la o simplificare a problemei și elimină din dosarul său partea care i se pare anecdotică, sau poate chiar neverosimilă, și anume raportarea lui Zalmoxis la lumea greacă, la epoca și la persoana lui Pythagora. El reține însă ideea potrivit căreia Zalmoxis a putut fi o ființă omenească, viețuind cîndva mai demult, într-o vreme neprecizată. Dilema la care ajunge vizează natura însăși a personajului în discuție: Zalmoxis a fost un *datmon local* sau un muritor?

Cele trei capitole despre Zalmoxis au fiecare o structură stilistică proprie, așa cum a arătat recent François Hartog⁵. Capitolul 94, în care Zalmoxis este desemnat δαίμων sau θεός, începe prin reluarea termenului ἀθανάτιζοντες⁶, care se cerea explicat prin logos-ul despre Zalmoxis, urmat de expre-

⁴ Este cunoscut totuși respectul lui Herodot pentru religia egipteană, de unde grecii ar fi împrumutat numele unora dintre divinități, cf. K. S. Kolta, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot*, dlss., Tübingen 1968.

⁵ Fr. Hartog, *AnnPisa*, 8, 1, 1978, p. 40 și urm.

⁶ Este meritul învățatului american Ivan M. Linforth de a fi restituit valoarea acestui termen. Criticînd traducerea curentă care se cred nemuritori (acceptată de unii editori ca H. Stein sau Ph. Legrand, ca și de autorii culegerii *Izvoare privind istoria veche a României*, I), Linforth scria următoarele: „I feel justified in establishing the following definition: ἀθανάτιζεν — as a transitive verb, make immortal and divine, deity; — as an intransitive verb, act the part of a being immortal and divine; ἀθανάτιζεν, obviously can have only the transitive meaning” (CIPH 135, 1918, p. 23 urm. apud Hartog). Valoarea facitivă și nu absolută a acestui verb (la Liddle-Scott-Jones, editor, 1977, care nu ține seamă de studiul lui Linforth, „hold oneself immortal”) dată de sufixul ίζω, este destul de bine reprezentată, așa cum reiese din cercetarea Sebastianei Popescu, *Exprimarea facitivului în limba greacă*, StCl, 4, 1962, p. 33, care dă exemplele σαφηνίζω „a face să fie limpede, clar”; ἀφανίζω, „a face să dispară”; ἀνδραποδίζω „a face pe cineva sclav”; ὀρφανίζω, „a face pe cineva orfan”; ὀργιζώ „a face pe cineva să se enfurie”; cf. Ed. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, München 1939, p. 745—6; Fr. Bechtel, *Die griechischen Dialekte*, III, *Das ionische Dialekt*, Berlin, 1924, p. 184—188 (aceste precizări le datorez prietenului I. Fischer). Aceeași valoare lese în evidență prin varianta ἀθανάτιζεν, într-un pasaj din Platon, *Charmides*, 156 d, în care este vorba de Zalmoxis. Medicii geți, inițiați în cultul acestuia, venerat ca

sia τόνδε τὸν τρόπον, *în felul acesta*, și continuat, citeva rinduri mai jos prin ὧδε, *astfel*. Expunerea a trecut de la timpul aorist al narațiunii istorice, folosit la relatarea campaniei scitice, la cel prezent. Herodot expune date etnografice „în stare brută”, care nu se cer explicate și față de care autorul nu se simte dator să ia atitudine. Capitolul pare să fie un fragment din *Etnografia Traciei* din cartea a V-a, detașat aici pentru necesități de compoziție.

Poziția sa se schimbă în capitolul 95, în care se relatează „biografia umană” a lui Zalmoxis. Acest capitol este introdus de expresia ὡς δὲ ἐγὼ πυνθάνομαι, *asa cum aflu, așa cum sînt informat*, după care urmează, în stil indirect, informațiile grecilor din Hellespont și din cetățile pontice. El se încheie cu ταῦτα φασί μιν ποιῆσαι, *iată ce povestesc că a făcut acesta*, expresie care reamintește pe aceea de la începutul capitolului și este menită să marcheze distanța autorului față de cele relatate. Atitudinea sa critică este sugerată și de turnura ușor ironică a scriiturii, semnalată de unii dintre comentatori ⁷.

Punctul său de vedere se face auzit în capitolul 96. Herodot pășește el însuși în scenă, aruncînd indoiala asupra relatării grecilor, prezentate în capitolul anterior. El manifestă acel scepticism ironic, pe care autorii de mai târziu i l-au reproșat adesea, calificîndu-l drept *malignitas*.

În cele ce urmează vom încerca să examinăm în ce măsură alternativa *dalmon/om* înfățișată de Herodot este într-adevăr ireconciliabilă. Desigur că poate părea temerară discuția asupra naturii lui Zalmoxis, atît timp cît Herodot, sursa noastră principală pentru aceasta, nu a decis într-un sens sau în celălalt. De aceea vom ține seamă de avertismentul dat de curînd de un subtil și ingenios cercetător al problemei, regretatul învățat englez Eric Dodds, care scrie: „Va trebui să traversez un teren transformat în mocirlă adîncă și alunecoasă de cizmele savanților în discordie; un teren unde cei grăbiți se pot împiedica de cadavrele, nu complet descompuse, ale unor teorii defuncte cărora nu li s-a făcut încă o înmormintare convenabilă. Trebuie deci să înaintăm cu prudență și încet, și să pășim atent printre sfărîmături” ⁸.

Ce înțelegea Herodot prin cuvîntul *dalmon*, pe care îl opunea aceluia de *om*? El nu și-a denumit personajul *zeu*, deși acesta era cuvîntul pe care îl folosea în mod curent. El credea că zeii popoarelor vecine existau cu

„rege” și ca „zeu”, îl vorbiseră lui Socrate despre remediile pe care le aplicau pacienților lor nemuritori, ἀπαθανάτιζοντες; ele constau în incantații pe care le învățaseră de la zeul lor (P. Boyancé, *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 135, nota 1, trimite și la ἀπαθανασμοί, din papyrii magici). Termenul atestă practici de imortalizare proprii geților (vezi mai jos nota 28).

⁷ De pildă H. Stein, despre διαταν' Ἰάδα, „deren Üppigkeit und Welckelt Insbesondere bei Trinkgelager sprichwörtlich war. Der Ausdruck hat ebenso ironische Färbung, wie ἕθεα βαθυτέρα (*mores reconditiores*, raffiniert), und οὐ τῶ ἀσθενεστάτω. Cf. și F. Hartog, cu privire la promisiunile de imortalizare făcute de Zalmoxis oaspeților săi, *art. cit.*, p. 35.

⁸ E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965, p. 136.

adevărat și că erau identici cu acei ai grecilor ⁹. De aceea era de părere că numele lor putea fi pur și simplu tradus în grecește, ca de pildă Isis cu Demeter sau Osyris cu Dionysos, asimilările reflectând părerea generală a vremii sale ¹⁰.

Este interesant că numai trei divinități străine nu au primit echivalentul lor grecesc: Cybele (numită Κυβηβή, V 102), Pleistor zeul tracilor absynthi (IX 119) și Zalmoxis ¹¹. Toate trei sint calificate cu epitetul ἐπιχώριος, *local*. Herodot subliniază în acest mod caracterul lor strict regional, în raport cu celelalte, asupra cărora procedeul său de asimilare putea opera.

Dintre aceste trei divinități, numai Zalmoxis este numit *daímon*, în timp ce pentru celelalte două el folosește cuvîntul θεός.

Daímones erau pentru grecii acelei vremi forțe supranaturale, vag identificate, care interveneau în acțiunile muritorilor. Este vorba de o noțiune distinctă de aceea de zeu, desemnînd o putere metafizică, echivalentă în oarecare măsură cu ceea ce latinii înțelegeau prin *numen* ¹². Homer aplică termenul *daímon* și zeilor, dar în special puterii divine nedeterminate, fără individualitate proprie. Expresii generale ca *un zeu* sau *zeii* pot înlocui termenul de *daímon* ¹³.

Se citează adesea concluziile unei cercetări întreprinse la începutul secolului de către O. Jørgensen, reluată de E. Hedén, asupra utilizării cuvîntului *daímon* în Iliada ¹⁴. S-a constatat că termenul nu este folosit în părțile narative ale poemului, unde apare vocea poetului, ci în cuvintele rostite de personajele sale umane. În schimb, aparatul mitologic individualizat al zeităților olimpice este pomenit numai în relatarea poetului și nu în spusele eroilor săi. Căci numai poetul, prin poziția sa în societatea și în gândirea greacă, avea calitatea de a apela la acțiunile zeilor, pe care avea darul de a-i recunoaște după nume și activitate, ceea ce restului muritorilor rămînea necunoscut. Oamenii de rînd nu aveau raporturi directe cu o anumită divinitate și nu știau care zeu intervenea în complicata intrigă homerică. Pentru ei asemenea manifestare a puterii era vag desemnată prin cuvîntul *daímon* (niciodată utilizat la Homer la plural și fără formă de feminin, deci anonim, asexuat și lipsit de atribute precise) ¹⁵, forță oarbă care putea dirija activitatea umană într-o direcție favorabilă sau potrivnică intereselor omului. Neștiind deci care zeu intervenea în

⁹ B. Snell, *Entdeckung des Geistes*³, Hamburg, 1955, p. 44—5; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*³, I München, 1955, p. 765.

¹⁰ K. S. Kolta, *op. cit.*, p. 170 urm.

¹¹ I. M. Lintforth, *Greek and foreign Gods in Herodotus*, University of California Publications in Classical Philology, IX, 1, 1928, p. 1 și urm. (apud Nilsson).

¹² P. Chantraine, în *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens Hardt I. Vandoeuvres-Genève, 1952 (1954), p. 52, cu precizările lui F. Chapouthier și H. J. Rose.

¹³ M. P. Nilsson, *Les croyances religieuses de la Grèce Antique*, Paris, 1955, p. 72.

¹⁴ O. Jørgensen, *Hermes*, 39, 1904, p. 357 urm.; E. Hedén, *Homerische Götterstudien*, dls., Uppsala, 1912, (apud Nilsson).

¹⁵ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*³, I, p. 220, care folosește lucrarea lui P. Regnaud, *RevHistRel*, 15, 1887, p. 156.

anumite împrejurări, muritorul avea impresia de a fi minat de o asemenea forță nedeterminată, pe care o numea *daímon*.

Această concepție este homerică și va suferi prefaceri odată cu evoluția gândirii grecești. Totuși ea a lăsat urme și după constituirea panteonului organizat, ierarhizat, și a fixării personalității fiecăreia dintre divinități. Căci, așa cum observa Pierre Chantraine, „expliquer la marche du monde, lois naturelles ou miracles, par l'action de divinités bien définies, c'est procéder à une analyse que l'on pourrait appeler rationnelle et qui ne concerne que les gens bien informés des affaires divines et humaines. Mais le peuple se contente de constater l'intervention favorable ou redoutable des *daimones*”¹⁶. *Daímon* are o individualitate pe care și-o dobândește prin împrejurarea în care se manifestă. El este expresia ideii că o forță puternică și indivizibilă a îndeplinit acțiunea respectivă. Spre deosebire de *zeu*, individualizat prin necesități religioase și de cult, *daímon* (cuvîntul nu era utilizat în cult¹⁷) este — așa cum explică Martin Nilsson — „o parte a puterii supranaturale potrivite împrejurării respective, care se exprimă prin manifestări pe care omul nu le poate înțelege cu experiența sa obișnuită și nu le poate însera în ordinea firească a lucrurilor”¹⁸. Este o forță nespecializată, iar manifestarea ei, numită *daímon*, reprezintă un fel de „passe-par-tout” invocat de om, atunci cînd nu poate identifica acțiunea unei divinități anume.

Pe acest teren au crescut demonii mitologiei grecești, ca manifestări particularizate ale puterii supranaturale. Este vorba de o serie bogată de făpturi, care au înflorit în special în religia populară, ca expresie a repulșiei sau a atracției pentru asemenea putere, difuză, și prin aceasta mai înfricoșătoare, și diferită de aceea a zeilor panteonului oficial: gorgone, harpii, sirene, genii marine și fluviale etc.

Pentru a ne apropia de înțelesul cuvîntului *daímon* din relatarea lui Herodot despre Zalmoxis este necesar să examinăm cîteva mărturii, care ne vor ajuta la aproximarea noțiunii.

Prima este un pasaj din *Memoriile Pythagoreice* ale lui Alexander Polyhistor, reprodus de Diogene Laerțiu în *Viețile și doctrinele filozofilor* (8, 32, trad. C. Balmuș): *Tot aerul este plin cu suflete, numite daímoni sau eroi, care trimet oamenilor visurile și semnele de boală și de sănătate, și nu numai oamenilor, ci și oilor și turmelor; acestor daímoni li se adresează purificările și riturile expiatorii, toată divinația și sunetele și cele asemănătoare.* „În măsura în care există perioade ale gândirii religioase — scrie comentatorul acestui text, Marcel Détienne — aceasta este cu siguranță o reprezentare anterioară concepției zeilor personificați, cu puteri și atribuții determinate”¹⁹. Al doilea text este luat din Hesoid, *Munci și zile* (122 și urm.), și se referă la mitul vîrstei de aur²⁰. Oamenii acestei vîrste, care fuseseră muritori de rînd, deși superiori din punct de vedere moral, au devenit *δαίμονες* păzitori ai celor vii și dătători de belșug (*πλουτόδοται*).

¹⁶ P. Chantraine, în *La notion du divin*, p. 53.

¹⁷ Willamowitz, *Der Glaube der Hellenen*², I, Berlin, 1955, p. 362.

¹⁸ M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 219.

¹⁹ M. Détienne, *La notion de daímon dans le Pythagorisme Ancien*, Paris, 1963, p. 33.

²⁰ Pentru acest pasaj, vezi comentariul lui Willamowitz, *op. cit.*, p. 37.

În aceste două pasaje se remarcă vecinătatea dintre noțiunea de *daímon* și aceea de *héros*. Atît una cît și cealaltă desemnează sufletele celor morți, devenite forțe, pe care oamenii le consideră responsabile de anumite acte. Ele planează asupra comunității cu efecte determinante, atît favorabile, cît și nefavorabile. Ele sînt dătătoare de belșug, dar și de molime. Cele două texte, care nu sînt singurele atestînd alăturarea demonilor de eroi, deschid perspectiva înțelegerii componentei „eroice” a noțiunii de *daímon*. Aceasta poate desemna, în anumite situații, o ființă umană „eroizată”, adică una care continuă să exercite după moarte o înrîurire decisivă asupra colectivității din care a făcut parte.

Astfel, deși de origini și semnificații diferite, cele două noțiuni ajung să aibă unele puncte de contact, situîndu-se la nivelul popular al religiei grecești. În acest strat supraviețuiau credințe ancestrale în forțe supranaturale difuze, slab individualizate, dar și mai de temut, care asociau sufletele morților, ce saturau cerul comunității cu energii naturale oarbe. Asemenea forțe, neintegrate în religia polisului, jucau un rol esențial în religia populară, țărănească. Unele culte din lumea tracă vecină, ca acela al *héros*-ului pot fi asimilate aceluiași strat ²¹, după cum tot aici pare să fi plasat și Herodot divinitatea pe care a caracterizat-o drept *daímon* și care purta numele de Zalmoxis.

Există însă și un alt înțeles al noțiunii de *daímon*, care poate interesa discuția noastră. Aceasta a apărut odată cu doctrina veche pythagoreică și a făcut „carieră” în gîndirea greacă. Menționarea acestui înțeles nu ni se pare lipsită de sens, din moment ce referirea expresă în relatarea lui Herodot la Pythagora și la doctrina sa a incitat pe unii învățați să încerce o lectură pythagoreică ²² textului nostru. Ne vom conduce în

²¹ M. Alexandrescu—Vianu, *Observații asupra eroizării trace*, în această revistă, p. 355 urm. Interesantă este ideea lui I. Venedikov, în *Thracian Legends*, Sofia, 1976, p. 30: „The Thracian religion did rest on a heroic basis and not during the Roman period, but in much earlier times. Heroes such as Rhesos and Orpheus were closely intertwined with the conventional heroes of the Heros type, the only difference being that the latter were anonymous”. Cit privește explicația: „The Thracian religion: . . . is rather a product of a way of life strongly reminiscent of that the Achaean kings described in The Iliad”, aceasta poate fi împlinită dintr-un punct de vedere sociologic, așa cum am sugerat mai sus.

²² Capitolul 95 din Cartea a IV-a a *Istoriilor* este cel mai vechi text din literatura greacă în care este menționat numele lui Pythagora. Acest loc este prețios pentru reconstituirea doctrinei pythagoreice vechi deoarece mențiunile despre filozoful din Samos sînt rare în acea vreme și au un caracter aluziv. Primele scrieri explicite cu privire la pythagoreism datează abia de la sfîrșitul veacului al IV-lea și începutul celui de al III-lea î.e.n. (cf. K. von Fritz, RE, s.v. *Pythagoras* (1963), col. 179 urm.) Decalajul cronologic atît de mare dintre timpul în care a trăit Pythagora (580/75 pînă către sfîrșitul secolului sau în primii ani ai secolului al V-lea) și acela al primelor scrieri sistematice păstrate, despre viața și doctrina sa, face ca puținele mențiuni apropiate cronologic de epoca în care a trăit filozoful să fie cu atît mai valoroase. Sensul demersului savanților moderni este acela de a descoperi în cap. 95 cei mai vechi termeni ai limbajului pythagoreic. Toate fragmentele din scrierile antice referitoare la vechiul pythagoreism sînt acum adunate, traduse și exemplar comentate de Mihai Nasta, în culegerea *Filosofia greacă pînă la Platon*, I, 2, București, 1979, p. 1 urm.

P. Boyancé, *op. cit.*, p. 135 și urm., a atras atenția asupra unuia dintre elementele principale ale relatării lui Herodot, și anume acela al „banchetului ritual”, la care Zalmoxis își chema oaspeții, frunțașii geților, pentru a le transmite învățătura despre nemurire. Învățatul francez a recunoscut aici „la première et la plus ancienne allusion à ces *syssites* qui constituient la partie la plus importante de la vie pythagoricienne”. Banchetul pythagoreic e-ra

cele ce urmează după cercetarea lui Marcel Détienne, care a demonstrat existența unei demonologii pythagoreice, dezvăluindu-i structura²³.

În cadrul unei asemenea demonologii, Pythagora însuși era considerat un ἀγαθοδαίμων, plin de dragoste pentru oameni φιλανθρωπότητος). Vechii pythagorei cunoșteau categoria acelor θεῖοι ἄνδρες, *bărbați divini*, din care făcea parte și învățătorul lor. Aceștia erau *daimones*. „Între zei și oameni se situează θεῖος ἀνὴρ, *daimon* intermediarul, remarcă M. Détienne²⁴, cu alte cuvinte Pythagora”. Pythagora se situa între planul divin și cel uman. între muritori și nemuritori. Aristot, în lucrarea pierdută despre pythagorei, scrie²⁵ că există pe de o parte zeii τὸ μὲν ἔστι θεός, pe de alta oamenii τὸ δὲ οἶον ἄνθρωπος, și a treia categorie de ființe ca Pythagora τὸ δὲ οἶον Πυθαγόρας. Există deci o asociere dintre noțiunea de *daimon* și aceea de intermediar. „Putem astfel pretinde că demonul, în măsura în care este pus în relație cu figura lui Pythagora, tinde să se definească ca nefiind nici om, nici zeu, ci altceva care este un *termen mediu*”²⁶.

Un pasaj celebru din *Banchetul* lui Platon reflectă această demonologie pythagoreică. Îl reproducem mai jos, în traducerea lui C. Noica (202 e): — *Dar ce-ar putea fi Eros atunci, întrebai eu. Un muritor? — Deloc. — Ce dar? — Cum vorbeam mai înainte, zise ea: ceva între muritor și nemuritor. — Ce anume, Diotima? — Un daimon mare, Socrate; căci și este daimonul o ființă între zeu și muritor. — Cu ce putere? întrebai eu. — De a tălmăci și împărtăși zărilor cele ce vin de la oameni și oamenilor ceea ce vine de la zei... Pe lângă aceasta, daimonul, fiind la mijloc între cele două lumi, umple golul; așa că universul se unește cu sine însuși într-un tot. Tot de la daimon precede și toată știința viitorului; de la el arta pro-*

momentul suprem al unui șir de rituri ascetice și avea un rol important în ceremonialul pregătirii morții și a vieții de dincolo. Desfășurarea acestui banchet a fost descrisă de un autor tirziu din secolul al IV-lea e.n., Iamblichos, *Vita Pythagorae*; era reglementat de o serie de reguli și tabûuri alimentare și se termina cu exerciții de pietate (ἔπειτα ἀναγνώσις ἐγίνετο) și cu lecturi din „cărțile sacre” (ἱερὸν λόγους), cf. J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1927, p. 257 urm., care se întemeiază pe izvoare tirzii, atunci când religia pythagoreică era încărcată de numeroase adaosuri. Textul lui Herodot ar putea avea valoare pentru pythagoreismul vechi, în concepția lui Pierre Boyancé, deoarece datele referitoare la „banchetul ritual” țin de anecdota care îl prezintă pe Zalmoxis ca pe un discipol al lui Pythagora. Banchetul ritual nu era însă, în aceea vreme, propriu numai ritualului pythagoreic, ci făcea parte din practicile unor culte de caracter divers, dintre care unele inițiatice. În relatarea lui Herodot există și unele detalii care par străine cinelor pythagoreice. Zalmoxis își chema oaspeții pentru *a-i ospăta imbelșugal* (εὐωχέοντα). Asemenea oșteje erau străine spiritului ascezel pythagoreice, așa cum o cunoaștem chiar din mărturiile tirzii. Există un întreg ceremonial în vederea pregătirii morții, care nu era negată, așa cum pare să relasă din relatarea lui Herodot, ci constituia dimpotrivă momentul suprem al existenței terestre a sufletului, înaintea „marei treceri”. Zalmoxis pare a fi promis adeptilor săi însă numai că *nu vor muri* (Dodds, *op. cit.*, p. 164, nota 60, face apropierea cu „paradisul terestru” al lui Apollo Hyperboreul, unde amușiții oameni erau transportați fizic fără a muri, ἀεὶ περιέοντες, cf. Bacchylide 3.58). Această promisiune era făcută nu numai oaspeților, ci și urmașilor acestora. O asemenea afirmație, dacă nu este un adaos ironic al lui Herodot menit să facă să „derapeze” textul (F. Hartog, *art. cit.* p. 31), desparte și mai clar idelle propovăduite de Zalmoxis de acelea ale lui Pythagora.

²³ M. Détienne, *op. cit.*

²⁴ *Ibidem*, p. 135.

²⁵ Iamblichos, *Vita Pythagorae* 30.

²⁶ M. Détienne, *op. cit.*, p. 136.

filor cu privire la jertfe, la inițieri, la descânțece, la toată proorocia și la vrăji. Zeul n-are amestec cu omul, ci toată împărtășirea se face prin aceștia; numai prin daīmoni vorbesc zeii oamenilor, fie în stare de veghe, fie în somn. Din acest pasaj, esențial pentru cunoașterea doctrinei platonice a iubirii, reținem înțelesul atribuit cuvîntului *daīmon*. Acesta are funcția de sinteză, de unire a două lumi separate între ele, aceea a zeilor și aceea a oamenilor, și de a umple golul dintre ele pentru realizarea unității lumii. Daīmonul are rolul de mediator, de sol al zeilor pe lângă oameni și al oamenilor pe lângă zei. Profetii și ghicitorii sînt oameni posedați de *demonism*, ceea ce le permite de a pătrunde secretele voinței zeilor²⁷.

Povestirea despre viața lui Zalmoxis a devenit după Herodot un loc comun al literaturii antice. O parte din elementele ei au intrat în substanța relatării pe care o face, citeva secole mai tîrziu, geograful Strabo.

Povestirea sa reflectă schimbările petrecute în gîndirea greacă și considerabila amplificare a cunoștințelor etnografice. Relatarea despre Zalmoxis are aceeași structură fixată de Herodot, avînd ca nucleu anecdota cu privire la stagiul lui Zalmoxis la Pythagora, ca sclav și elev²⁸. În relatarea lui Strabo apar și unele elemente noi, care indică o tradiție istorică diferită, transmisă poate prin Poseidonius.

Elementele noi adăugate în hagiografia lui Zalmoxis ajută la precizarea caracterului personajului divin de care ne ocupăm în aceste pagini. Așadar, după ce istorisește începutul acestei hagiografii, și anume episodul Pythagora, geograful grec continuă astfel: *Întorcîndu-se în țara sa, el (Zalmoxis) s-a bucurat de o mare trecere la conducători și la popor, deslu-*

²⁷ Léon Robln, *Platon*, IV, 2, *Le banquet*, ed. „Les belles lettres”, Paris, 1941, p. LXXVIII; idem, *Théorie platonicienne de l'Amour*, p. 131—138.

²⁸ Explicația acestei legende a dat-o D. M. Pippidi, *Balkanica*, 6, 1943, p. 538: „Il est facile de trouver dans les textes ... de quoi défendre l'hypothèse qu'entre l'enseignement de Zalmoxis et la doctrine de la métempychose, telle qu'on la rencontre dans l'orphisme et le pythagorisme, les traits ressemblant n'ont pas du manquer, et que c'est précisément dans cette allure commune qu'il convient de chercher l'explication d'une légende comme celle qui faisait du prophète gète un disciple du philosophe de Samos”. Există un fond conceptual comun orfico-pythagoreic. E. R. Dodds susține chiar că „il n'a pas du exister une distinction très nette entre l'enseignement orphique, du moins sous certaines formes, et le pythagorisme. Ion de Chios, une bonne source du V^e s., croyait que Pythagore avait composé des poèmes sous le nom d'Orphée, et Épligène, qui était un spécialiste du sujet, attribue quatre poèmes „orphiques” à des pythagoriciens qu'il cite par leur nom” (*Les Grecs et l'irrationnel*, p. 149). Printre idelle comune celor două curente figurează și aceea a migrației sufletelor. Pentru orfici, ideea exista deja *in nuce* în falmoasa opoziție *σώμα—σῆμα* (*corp—mormînt*), intruparea sufletului reprezentînd pedeapsa pentru păcatele sale comise anterior (K. Ziegler, RE, s. v. *Orphische Dichtung*, col. 1 380 și urm.). Comune cu pythagoreismul erau și o serie de reguli morale și tabu-uri alimentare. Este interesantă apariția răzleață în literatura antică, pînă la apusul lumii vechi, a unor mărturii cu privire la existența la geți a unor idei sau practici înrudite cu cele două curente religioase grecești. Asemenea atestări indică probabil un fond comun de asemenea idei sau practici, poate de origine balcanică — în măsura în care anumitor idei, în special orfice, li se poate stabili o asemenea origine — care a sugerat unora dintre greci legătura cu Pythagora (cf. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Cambridge, 1935, cap. III). „Practicle de imortalizare” de care amintește Herodot (vezi mai sus nota 6) trebuie înțelese în același spirit. Grecia era bîntuită în acea vreme de o serie de „profetii”, care promiteau, cu destulă ușurință, un loc privilegiat în viața de dincolo. Pe unii dintre aceștia li denunța Platon, într-un falmos pasaj din *Republica* II, p. 364 c, cu splendidul comentariu al lui Pierre Boyancé, *op. cit.*, p. 11 urm.).

șindu-le acestora semnele cerești. În cele din urmă, l-a înduplecat pe rege să împărtășească domnia cu el, întrucât este în stare să le vestească vrerile zeilor. La început el a fost ales mare preot al celui mai venerat zeu al lor, iar după un timp a fost socotit el însuși zeu. S-a retras atunci într-un fel de peșteră inaccesibilă altora și acolo și-a petrecut o bucată de vreme, întâlnindu-se rar cu cei din afară decât doar cu regele și cu slujitorii săi. Regele, când a văzut că oamenii sînt mult mai supuși față de el decât înainte, ca față de unul care le dă porunci după îndemnul zeilor, i-a dat tot sprijinul. Acest obicei a dăinuit pînă în vremea noastră; după datină, mereu se găsea un astfel de om care ajungea sfetnicul regelui, iar la geți acest om era numit chiar zeu (VII, 3, 5, în traducerea Felicieii Vanț-Ștef).

Hagiografia lui Zalmoxis se arată aici mai bogată decît la Herodot. Zalmoxis ni se înfățișează ca un mijlocitor pe lângă zeu (sau pe lângă zei), din partea personajului celui mai sus-pus din societatea getică, regele. El pare a fi un fel de ființă intermediară între planul uman și cel divin. Zalmoxis prefigurează prin mitul său poziția deținută de marele preot. În temeiul unui scenariu, în care se desfășoară episoadele acestei hagiografii, are loc instalarea marelui preot, care se încheie cu „deificarea” acestuia. Preotul ocupă situația desemnată arhetipal de către Zalmoxis, de ființă omenească, ca structură fizică, și divină prin accesul deschis către divinitate. Poziția lui Zalmoxis și a preoților geți a fost comparată de către Jean Bayet cu aceea a „zeului viu” din unele societăți primitive²⁹.

Acest element nou intervenit în hagiografia lui Zalmoxis vine să ajute la înțelegerea denumirii de *daimon* pe care i-o dăduse Herodot. Atît transformările suferite de acest personaj pînă în vremea lui Strabo, cît și diferența dintre mediile grecești care au „cules” și interpretat legenda sa, explică deosebirea dintre cele două texte. Zalmoxis definit ca *daimon* de către Herodot conținea în nuce pe Zalmoxis din relatarea lui Strabo. Ideea de mediator dintre zei și oameni, pe temeiul căreia Zalmoxis se situa ca arhetip al preoților de tip „zeu viu” din vremea lui Burebista (Deceneu fusese unul dintre aceștia), poate fi regăsită, dacă nu explicit în relatarea lui Herodot, cel puțin în ambianța unora dintre cercurile pythagoreice, de care istoricul nu fusese străin³⁰.

²⁹ Jean Bayet, *Mémoires*, 45, 1929, p. 24 urm.

³⁰ Existau oare comunități pythagoreice în cetățile vizitate de Herodot, pe coastele Hellespontului sau ale mării Negre? Informații explicite în acest sens nu avem. Se știe însă că spre sfîrșitul vieții lui Pythagora s-a produs o reacție puternică împotriva filozofului și a adepților săi, organizați în unele orașe din sudul Italiei (în special la Crotona, unde filozoful și-a petrecut cea de-a doua parte a vieții) ca un „ordin religios”, cu puternic ascendent asupra vieții politice și sociale. Caracterul răscoalei nu este bine precizat, dar se pare că a fost cauzată de mal multe forțe politice „rezultate pe de o parte din nemulțumirea populară față de concentrarea puterii în mâinile a cîțiva, întărită de disprețul omenesc pentru tot ceea ce e luat drept neobișnuit și straniu, pe de alta suspiciunea aristocrației pentru «coteria» pythagoreică, ale cărei pretenții de superioritate și de cunoaștere ezoterică trebuie să fi fost greu de suportat în acea vreme” (W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 1, Cambridge, 1962, p. 178). Pythagora a trebuit să părăsească Crotona, refugiindu-se la Metapont, unde a și murit curînd, iar adepții săi au început să fie persecutați. Totuși „secta” a continuat să polifereze în prima jumătate a veacului al V-lea pînă la izbucnirea unui nou val de răscoale și declanșarea unei persecuții sistematice în toate orașele Greciei Mari. Casele în care el se intru-neau au fost arse, conducătorii ucîși. Această catastrofă, care a produs și profunde turburări sociale și politice, s-a produs către anul 454 î.e.n., provocînd primul val de emigranți din sudul Italiei către continentul grecesc (E. I. Minar, *Early Pythagorean Politics in Prac-*

La o cercetare mai atentă, se pot descoperi și alte elemente comune celor două povestiri, ca părți ale „scenariului” mitic referitor la Zalmoxis³¹. Vom aminti aici unul dintre ele, care interesează discuția noastră. Astfel în ambele povestiri Zalmoxis este înfățișat nu ca o divinitate, ci ca un „reformator”, care și-a făcut apariția în cursul unei istorii religioase care îl precede, pentru a instaura „o nouă vreme”. El apare, așadar, ca un „fondator”, categorie definită în fenomenologia religiei de către G. van der Leeuw în termenii următori: „Alături de « figurile » istorice ale diverselor religii se află cele ale « fondatorilor », care într-un fel sau în altul, se ivesc în anumite momente de cotitură ale istoriei și « întemeiază » o experiență particulară a puterii... Ca regulă generală, pe experiența lor « fondatorii » construiesc o doctrină (parțial) nouă, o lege... Ei sînt atunci datori să ia poziție față de conținutul tradiției; ei pot astfel deveni teologi, dar în orice caz ei sînt, pînă la un oarecare punct, reformatori. În fapt, doctrina lor nu deține putere decît în măsura în care întreaga lor viață acționează « în vederea fondării »: ei sînt exemple, arhetipuri ale vieții pioase, pline de forță”³².

Aici este locul de a reveni asupra interpretării naturii lui Zalmoxis, propuse de Herodot, la capătul relatării sale despre divinitatea getică. Istoricul declarîndu-se în dezacord cu interpretarea unora dintre greci, care îl luau pe Zalmoxis drept un simplu muritor, ucenic al lui Pythagora, îl considera totuși ca un personaj uman, dar ca unul care trăise cu mult înainte de filozoful grec. Recunoaștem aici ideea unui „fondator”, cu o experiență și o existență mitică și nu istorică³³, un personaj care și-a făcut apariția și a inițiat un cult nou în cursul unei „istorii” religioase anterioare lui. Hagiografia sa se situează pe planul mitic, *illo tempore*, cum ar scrie Mircea Eliade. Dacă înțelegem în acest spirit „existența” lui Zalmoxis, atunci putem încerca o apropiere între termenii alternativei *daimon/om*, înfățișată de Herodot.

Căci, dacă pentru istoricul din Halicarnas noțiunea de *daimones* avea înțelesul apropiat de ideea de „suflete ale morților implicate și responsabile de belșugul sau de boala comunității peste care vegheau”, ca la Hesiod, Zalmoxis ca *δαίμων ἐπιχώριος* a putut fi considerat ca o ființă divină, stăpînă a vieții de pe pămînt și a celei de dincolo, investită cu anumite atribute specifice și avînd o hagiografie care se situează

trice and Theory, Baltimore, 1942, p. 75, apud Guthrie). Atunci au apărut școlile din Phlius în Peloponez și de la Theba din Beotia. Poate că unii refugiați s-au așezat și în unele dintre orașele vizitate de Herodot, stîmulînd răspîndirea doctrinei și înmulțirea sectelor de credincioși.

³¹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 70 și urm., care a adus un impuls decisiv studiilor actuale cu privire la Zalmoxis (cf. P. Alexandrescu, *Zalmoxis și cercetările lui Mircea Eliade*, Pontica, 11, 1978, p. 51 urm.; idem, în *Istoria României*², cap. *Religia geto-dacilor*, sub tipar).

³² G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1955, p. 640.

³³ Existența istorică a lui Zalmoxis nu poate fi dovedită, în ciuda eforturilor repetate ale lui I. Coman, Serta Kazarovlana I = *Izvestija Sofia*, 16, 1950, p. 166 urm. (cf. M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 681 nota 1), și acum ale lui Alexandru Vulpe, *Revista de Istorie* 32, 1979, p. 283. Este vorba, mai degrabă, de un personaj mitic, „construit” poate de comunitatea de credincioși așa cum Orfeul grec fusese „inventat” de către orfici, potrivit interpretării lui O. Kern, *Orpheus*, 1920.

în timpul mitic. Pe elementele acesteia se sprijină desfășurarea ceremoniilor de cult : era hagiografia unei „existențe de fondator”, de inițiator al unui cult propriu. Atributul de intermediar dintre zei și oameni, pe cale de a se forma în mediile pythagoreice vechi, avea să fie dezvoltat odată cu evoluția cultului lui Zalmoxis și cu transformările religiei getice prin apariția rolului de „zeu viu” al marelui preot. Din „fondator” mitic și *daímon*, Zalmoxis ajunge să reprezinte arhetipul mediatorului dintre zei și oameni, dintre marele zeu și rege, în cadrul unui ritual al „deificării” preotului, intruchiparea sa neîncetat repetată.

LA NATURE DE ZALMOXIS SELON HÉRODOTE

RÉSUMÉ

L'auteur examine les significations du mot *δαίμων* utilisé par Hérodote, IV, 94—96, dans le logos sur Zalmoxis. Il s'agit d'une valeur polyvalente et qui semble autoriser un rapprochement entre la divinité gète et certains autres personnages divins du monde thrace, situés entre dieux et mortels. Les héros (morts héroïsés) représentés sur les reliefs sous la forme du fameux « Cavalier thrace » semblent appartenir à une catégorie similaire.

La version complète, en langue française, de cette étude va paraître dans « Dialogues d'Histoire Ancienne », Besançon, 1980.

