

DACII ȘI LUPII. PE MARGINEA TEORIEI LUI MIRCEA ELIADE

DAN DANA

Este discutată teza lui **Mircea Eliade** despre existența unei **confrerii războinice dacice**, bazată pe o derivare **etimologică** a numelui lor din **lupi**, pornind de la **izvoare literare** (**Strabon** și **Hesychius**, coroborate cu simbolismul **stindardului dacic, draco**) și pe o identificare a luptătorilor daci cu aceștia. Deși această teză se bucură în prezent de o largă acceptare, analiza premiselor de la care pleacă și a argumentelor nu este în măsură să o confirme. Datele „pozitive” despre **religia dacică**, extrem de reduse, nu îngăduie acceptarea unei asemenea opinii; iar majoritatea studiilor din istoriografia română despre **religia dacică** denotă o gravă **defazare teoretică**.

Emiterea de către Mircea Eliade a teoriei sale despre *relația daci-lupi* a provocat, cum se va vedea, diverse atitudini, pro sau contra, și a influențat discuțiile ulterioare asupra religiei dacice (însă, evident, nu așa de mult ca studiul său despre Zalmoxis, considerat în prezent teoria-standard); ecurile sunt destul de variate, în funcție de mediul emitent. Este importantă mai întâi precizarea teoriei sale¹ și a felului în care s-a constituit, ca și o analiză critică a argumentației și a implicațiilor sale.

Eliade a urmat aici aceleași principii, ca și în celelalte studii ale sale: „pentru că semnificația unei credințe sau a unui comportament religios nu se dezvăluie decât în lumina comparațiilor, n-am ezitat să situăm documentele noastre în perspectiva istoriei generale a religiilor”; „numai în universul valorilor specifice vânătorilor și războinicilor și mai ales în lumina riturilor inițiatice militare, numele etnic al dacilor își revelează semnificația sa religioasă primitivă”².

Demersul său pornește de la Strabon și Hesychius, folosind însă ipotezele avansate de predecesori, în special de lingviști, pentru etimologia numelui dacilor. Cele *două date* de la care pornește și pe care se bazează sunt următoarele: după

¹ Studiul său a apărut inițial cu titlul *Les Daces et les loups*, Numen 6, 1959, p. 15–31, pentru a forma ulterior primul capitol din *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris, 1970 (p. 13–30). Cartea sa va fi tradusă ulterior în engleză (*Zalmoxis. The Vanishing God*, Chicago–London, 1972, cap. *The Dacians and the Wolves*, p. 1–20), italiană (*Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, Roma, 1975) și germană (*Von Zalmoxis bis Dschingis Khan. Religion und Volkskultur in Südosteuropa*, Frankfurt, 1990). Pentru cele de față, voi folosi a doua ediție românească: *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, 1995² (cap. I. *Dacii și lupii*, p. 1–29).

² M. Eliade, *op. cit.*, *Cuvânt înainte*, p. 8.

Strabon (7.3.12), dacii s-au numit mai întâi *dáoi*³; iar o tradiție conservată de Hesychius arată că *dáos* era numele frigian al „lupului”. P. Kretschmer explicase acest cuvânt prin rădăcina **dhau*: „a apăsa, a strânge, a sugruma”. Urmând o sugestie a lui Kazarow, orașul *Daoús-dava* din Moesia Inferior⁴ ar însemna literalmente „satul lupilor”. Deci, conchide Eliade, dacii se numeau ei înșiși mai demult „lupi” sau „cei care sunt asemeni lupilor”. Tot după Strabon (7.3.12; 11.508), continuă Eliade, sciții nomazi de la est de Marea Caspică purtau de asemenea numele de *dáoi*⁵. Numeroase triburi sau regiuni purtau nume de lup. Faptul că un popor își trage denumirea etnică de la numele unui animal are întotdeauna o semnificație religioasă, iar acest nume nu poate fi înțeles decât ca expresie a unei concepții religioase arhaice. În consecință, din mai multe posibilități, Eliade o reține pe cea referitoare la capacitatea de a se transforma ritual în lup. O asemenea transformare, arată Eliade, poate fi legată fie de lycantropia propriu-zisă, fenomen foarte răspândit, dar atestat mai ales în zona balcano-carpatică (după Eliade), fie de o imitare rituală a comportamentului și aspectului exterior al lupului, ce caracterizează îndeosebi inițierile militare și, prin urmare, acele *Männerbünde*, confreriile secrete de războinici. Eliade crede că aceste rituri și credințe solidare cu o ideologie războinică au făcut posibilă asimilarea fugarilor, a exilaților și a proscrisilor cu lupii. Pentru a supraviețui, acești *în afara legii* se comportau ca niște veritabili „lupi”.

Pentru inițierile militare și ceea ce el numește „transformarea rituală în fiară”, Eliade s-a folosit de studiile unor specialiști, ca: L. Weiser, O. Höfler, Stig Wikander, Geo Widengren⁶ (pentru iranieni), H. Jeanmaire (pentru spartani), G. Dumézil (inițieri militare la germani, celți și romani)⁷, care au făcut să avanseze sensibil cunoașterea confreriilor militare indo-europene și mai ales a ideologiei lor religioase și a ritualurilor lor inițiatice (care se concretizau în *furor heroicus*).

³ Cf. și R. Paribeni, în *Enciclopedia italiana*, XII, Roma, 1931, s.v. *Daci*, p. 212.

⁴ Ptolemeu, *Geogr.*, 3.10.6.

⁵ Autorii latini îi numeau *Dahae* și unii istorici greci *dáai*. Numele lor etnic deriva foarte probabil din Iran (saka) *dahae*, „lup”⁵ (după Kretschmer).

⁶ Cărțile sale *Hochgottglaube im altem Iran*, Uppsala–Leizig, 1938; *Der arische Männerbund*, Lund, 1938; *Der Feudalismus im altem Iran*, Köln, 1969. Vezi și *The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman World with Special Regard to Their Iranian Background*, în *La Persia e il mondo greco-romano*, Roma, 1966, p. 433–455; adorarea lui Mithra e de găsit prezumabil exclusiv în cercurile războinice.

⁷ Pentru germani, de exemplu, vezi G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939 (cap. VI – *Les guerriers-fauves*). În afară de cărțile sale consacrate, Dumézil a prezentat o parte a ideologiei războinice indo-europene în *Aspects de la fonction guerrière chez les indo-européens*, Paris, 1956. Importante sunt și cercetările lingvistice ale lui É. Bénéviste; despre implicațiile războinice ale termenilor de *Wotan*, *Berserkr*, *Heer*, furie războinică, la germanici, vezi în *Le vocabulaire des institutions Indo-européennes*, I, Paris, 1969, p. 113. Pentru ideologia războinică la Roma și caracterul zeului Mars, vezi Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1987, p. 215–286.

Însemnele specifice ale acestor *Männerbünde* (*mairiya*) iranienne erau „măciuca însângerată” și stindardul (*drafša*)⁸. În continuare, la Eliade este discutat stindardul *draco*. Penetrația acestuia în armatele romane ale imperiului se datora, foarte probabil, unei influențe parte sau dace, mai crede Eliade⁹.

Tema onomastică Wulf–Wolf este extrem de răspândită la germani. Dacă se ține seama de toate celelalte contexte în care lupul joacă un rol important în mitologia și ritualurile germanilor (*berserkir*, *Männerbünde*, vârcolaci etc.), Eliade conchide că, dacă esențialul acestui complex religios se arată a fi indo-european, o solidaritate mai accentuată se dezvoltă între iranieni, traci și germani¹⁰.

După enunțarea ipotezelor și a fenomenelor similare indo-europene, lui Eliade i se pare destul de probabil că numele etnic al dacilor derivă, în ultimă instanță, de la epitetul ritual al unei confrerii războinice, deși, cum recunoaște, etapele procesului, prin care apelativul ritual al unui grup a devenit numele unui întreg popor, îi scapă (ca și la alte populații indo-europene, de altfel)¹¹. Oricare ar fi fost originea eponimului lor (epitet ritual al tineretului războinic sau poreclă a unui grup de imigranți victorioși), dacii erau desigur conștienți de raportul între lup și război (drept dovadă – simbolismul stindardului lor), susține Eliade.

Numele de daci era mai frecvent în NV, V și S¹². Epitetul ritual războinic a triumfat în momentul expansiunii maxime, politice și militare, a regatului; acest moment e al regelui Burebista, despre care Strabon spune că dispunea de 200 000 de oameni (7.3.13). Era triumful tinerilor „lupi”, iar Cezar se pregătea să atace „lupii” de la Dunăre. Dacă pentru Pârvan numele dacilor (ca și al geților) era scitic (explicabil în contextul epocii, când sciții, celții și iranienii păreau să explice orice fenomen –barbar”), pentru Eliade această teză nu pare demonstrată¹³. Pentru că

⁸ Eliade nu scapă prilejul de a preciza că măciuca, armă a păstorilor și țăranilor, era și arma țăranilor români, fiind prezentă și la călușari (unde ar persista amintirea confreriilor inițiatice).

⁹ Vezi, despre stindarde (mai ales la sciți și indieni), și J. Przulski, *Le culte de l'étendard chez les Scythes et dans l'Inde*, în *Zalmoxis*, 1, 1938, p. 13–19. Discutabil totuși în concluziile religioase (ca și celelalte studii ale sale, cel despre Zeița-Mamă, de exemplu).

¹⁰ Dar, în cazul tracilor, trebuie să reținem cel puțin o exagerare a acestei „solidarități” din partea lui Eliade, de vreme ce cunoaștem atât de puțin din ideologia lor.

¹¹ În continuare emite două posibilități în acest sens: 1) fie datorită eroismului și ferocității tineretului războinic al unui trib epitetul lor ritual, „lupii”, a devenit numele întregului trib; 2) fie că epitetul ritual al unui grup de tineri imigranți victorioși a fost acceptat de aborigenii învinși și supuși.

¹² Eliade aduce și alte exemple, toate luate din Pârvan: **Dakidava* în NV Daciei, daursii în Dalmația, daoii și dioii în Rodope. Cu excepția primului, poate (deoarece în Ptolemeu avem *Dokidava*), restul nu au nici o legătură cu dacii.

¹³ Și amintește remarca lui Altheim asupra formării numelui *Dacus*. Aceasta întărește, i se pare, ipoteza după care era vorba despre o transformare rituală în lup, implicând solidaritatea mistică cu o divinitatea a războiului, susceptibilă de a se manifesta lycomorfe, ca Marte, de exemplu. Eliade observa că „azi se consimte la reducerea proporțiilor, mai degrabă modeste, ale aportului sciților la cultura dacă”. De fapt, după exagerări scitomane, se trecuse în extrema cealaltă și începuse fenomenul de accentuare a autohtonismului.

dacii își aminteau că numele lor mai vechi era *dáoi*¹⁴, nu este exclus ca acest nume să fie de origine cimmericiană, conjecturează Eliade. Cimmericienii locuiseră o parte a Daciei, în special regiunea Carpaților (*sic!*), fiind un popor traco-frigian cu anumite elemente iranice. Dacă se preferă explicarea numelui dacilor prin iraniană, e mai bine să fie considerate (continuă Eliade) elementele iraniene arhaice atestate la cimmericienii decât aportul destul de recent al sciților¹⁵.

Eliade scoate în evidență arhaismul complexului religios al lupului (dansatori cu mască de lup, statuete de câini-lupi în cultura Vinča). Sursa primară a tuturor acestor creații s-ar afla în universul religios al vânătorului primitiv: un univers dominat de solidaritatea mistică între vânător și vânat și unde carnasierul este vânătorul exemplar.

Elementul de unitate al tuturor acestor credințe este constituit de experiența magico-religioasă a solidarității mistice cu lupul, oricare ar fi mijlocul utilizat pentru a o obține: antropofagie, *furor heroicus*, inițierea prin îmbrăcarea pieii, beție ceremonială, jaf etc.). Reactualizarea unui eveniment primordial, din *illo tempore* (al strămoșului mitic lycomorff), a devenit mai târziu model paradigmatic de imitat. În SE Europei și în regiunea mediteraneană, asemenea ideologii religioase arhaice ar fi fost modificate și în final înăbușite de influențe culturale orientale și egeene, iar în epoca istorică nu se mai discern în Grecia, în Italia și în Peninsula Balcanică decât fragmente mitologice, și anumite urme de ritualuri inițiatice; numele originar al dacilor trebuie să fie așezat printre aceste relicve mutilate, alături de fragmente mai ilustre, ca legenda lui Romulus și Remus. O parte din această moștenire ar fi supraviețuit sub formă de obiceiuri populare și creații folclorice, în regiuni prin excelență conservatoare ca Balcanii și Carpații (o idee dragă lui Eliade). El nu se gândește doar la credința în vârcolaci (comună pe spații mai largi), ci și la anumite obiceiuri și, mai ales, la folclorul despre lupi (Sf. Sava și Sf. Teodor în Iugoslavia, Sf. Petru în România sunt considerați patroni ai lupilor)¹⁶.

Ultima problemă luată în discuție este așa-numita „dimensiune mitică a istoriei dacilor”. Pentru Eliade, este „semnificativ că singurul popor care a reușit să-i învingă definitiv pe daci, care le-a ocupat și colonizat țara și le-a impus limba, a fost poporul roman, un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus și Remus, copiii Zeului-Lup-Marte, alăptați și crescuți de lupoaița de pe Capitoliu. Rezultatul acestei cuceriri și al acestei asimilări a fost nașterea poporului român. În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că poporul român s-a

¹⁴ Dar aceasta o zice sau mai bine zis o presupune Strabon (vezi discuția pasajului mai jos).

¹⁵ În această ipoteză cimmericiană, Eliade se inspire tot din lectura lui Pârvan (în special primul capitol din *Getica*), care, pentru acest subiect, este evident depășită. De altfel, cimmericienii au fost și sunt un prilej favorit de a presupune tot felul de contacte și influențe (de exemplu, metalurgia fierului), tocmai pentru că sunt atât de enigmatici (iar speculațiile abundă).

¹⁶ Eliade reclama necesitatea unui întreg studiu asupra ansamblului acestor obiceiuri și credințe arhaice supraviețuind în zona balcano-carpatică.

născut *sub semnul Lupului*, adică *predestinat* [s. n.] războaielor, invaziilor și emigrărilor”¹⁷.

Unul din primii care au reacționat la teza lui Eliade a fost alt exilat român, Eugen Lozovan¹⁸. Acesta, urmându-i pe W. Tomaschek și pe N. Iorga, era înclinat anterior să interpreteze *Dacus* doar ca „locuitor al *-dava*”¹⁹ – și încadrabil în categoria istorică a opozitelor de tipul „oraș – țară (rural)”. Lozovan, care îi atribuie lui Eliade o perspectivă duméziliană, își propune să atace partea filologică a problemei. De aceea el dă mai pe larg cele două pasaje din Hesychius (s.v. δάος (...) καὶ ἄρδ Frugôn λúκοϑ „daos: [...]și la frigieni lup”) și Strabon 7.3.12 (οἱ δὲ οἱμαὶ Δάοϑ kaleîsqai τὸ παλαιόν „despre aceștia [*scil. dacii*] presupun că se numeau în vechime daoi”). Dacă admitem că *Dacus* = δάος („lup”) trebuie să acceptăm ca sigură similaritatea dintre limbile frigiană și dacică, consideră Lozovan. Ezitarea lui Strabon („presupun”) e de asemenea semnificativă. În același paragraf, Strabon avansează prudent o etimologie: τοῦτο γὰρ πιθανύτερον ἢ ἀρδ τὸν Skuqôn οἱμαὶ kaloûsi Δάοϑ („This is why it is probable [that this name came] from the Scythians who are called Dâai” – trad. Lozovan). Ar trebui, în consecință, să se accepte un al treilea termen într-o reprezentare a similarității: frig. δάος = dac. Δάοϑ; Da(k)οί = scit. Dâai.

Eliade nu a ezitat însă să conecteze acești termeni, pe baza unui concept lycantropic, comun popoarelor indo-europene²⁰.

Etimologiile propuse până atunci despre numele etnic al dacilor sunt apoi prezentate²¹. Lozovan respinge, cu bune argumente, teza lui C. Daicoviciu (de la **daka*, cuțitul specific), lipsită de orice bază documentară²².

¹⁷ Iar lupul ar fi apărut pentru a treia oară în orizontul mitic al istoriei daco-romanilor și descendenților lor – românii –, atunci când Principatele Române au fost întemeiate, în urma marilor invazii ale lui Genghis-Han și ale succesorilor săi. Mitul genealogic al genghis-hanizilor enunță că strămoșul lor era un lup cenușiu care a coborât din cer și s-a unit cu o căprioară (de aici și titlul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*). Studiul este datat în 1959, dar bibliografia arată reactualizări.

¹⁸ Studiul său *Dacia Sacra*, din *History of Religions* 7, 1968, p. 209–243 (cap. I. *The Dacians*, p. 211–215). Materialul utilizat, în întregime revăzut, este bazat pe un articol anterior, *Du nom ethnique des Daces*, din «Revue Internationale d’Onomastique», 13, 1961, p. 27–32. Recent a apărut și versiunea română a studiului, în E. Lozovan, *Dacia Sacra*, București, 1999, vezi p. 12–15. Lozovan se referă la articolul din *Numen* (vezi n. 1).

¹⁹ După cum scrisese în *Le village dans la toponymie et l’histoire roumaines*, *Zeitschrift für romanische Philologie* 73, 1957, p. 124–125.

²⁰ Traducerea din greacă a pasajului strabonian este însă *greșită*..., sensul fiind cu totul altul: „această (presupunere despre nume) este însă mai de crezut decât (Ě) aceea că ar veni de la sciții numiți daai”. Strabon se referea la ipoteza că dacii se numiseră anterior *daoi* (vezi discuția mai jos), denumire legată de numele de sclavi atenieni din comedii ca *Daos* și *Geta*, și nu de la îndepărtații sciți de la Caspică, *daai* sau *Dahae* (vezi mai jos).

²¹ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, s.v., care distingea două rădăcini: 1) **dhau* – „würgen, drucken, pressen”, pe care o referă la glosa lui Hesychius, propunând „davon der Volksname Dâoi Da-ci”; – 2) **dhe* – „setzen, stellen, legen”, care ne duc la trac. – *daua* „Siedlung”; V. Georgiev – care adoptă etimologia Dâ(k)οί din ie **dhawo-s* („lup”) (în *Trakijiskijazik*, Sofia, 1957); urmându-l pe Pokorny, I.I. Russu separă cele două rădăcini; păstrează *daos* („lup”) și leagă, ca și Tomaschek, *daci* cu **dhe* și *deci* cu *dava*.

Concluzia sa este că pentru a accepta interpretarea lui Eliade și excluderea celorlalte trebuie să ne bazăm pe afirmațiile lui Hesychius și Strabon și să acceptăm teoria lycantropiei; cu alte cuvinte, *evaluarea contextului religios depinde de o etimologie care nu e încă dovedită*. Această poziție lucidă nu va fi însă respectată în continuarea demonstrației sale. El nu elimină în întregime din discuție așa-numita ipoteză Tomaschek–Iorga. „Explicația mixtă” pe care o adoptă se referă la: a) în *Dacus* sunt incluse și *daos* și *-dava*, iar confuzia apăruse în timpurile vechi; b) grecii erau incapabili să facă diferența între cele două înțelesuri ale lui *daos*. Această explicație, crede Lozovan, poate avea avantajul de a reconcilia punctul de vedere „inițiativ” al lui Eliade și cel „urbanistic”²³, în care se plasează el însuși²⁴. Aspectul metaforic este și el luat în seamă: la prima vedere, pare foarte normal ca un grec să compare un „barbar” cu un animal de pradă. Iar Ovidiu compară geții cu lupii sălbatici (*lupi saevae*, *Tristia* 5.7.45–46); e sigur însă că Ovidiu nu s-a gândit la identitatea *Dacus = lupus*²⁵. Literatura latină oferă alte exemple de comparații animaliere, pentru toate epocile, și nu numai pentru daci. *Dacus = lupus*, mai degrabă decât să reprezinte o realitate religioasă, ar putea fi un clișeu comun. Mărturiile adunate de Eliade despre *furor heroicus* al „tinerilor lupi” sunt sugestive, dar aici trebuie luat în considerare în mod egal și toposul.

În final, conchide Lozovan, nu există opoziție majoră la ideea că în *Daos*, *Dacus* poate fi ceva din „lup” și, în consecință, supraviețuirea unui ritual adus la lumină de Eliade. Dar, cu siguranță, continuă, e mai mult decât atât – și anume: confuzia între „locuitorul din *-dava*” și emigrantul lup. Arheologia ar confirma invaziile iraniene din secolele X–VI î.Hr.²⁶. În acea perioadă fuziunea miturilor, tradițiilor și numelor putea avea loc.

Alt simbol al lui Eliade este adus în discuție la final: istoria mitică de sub „semnul lupului” (despre care Lozovan spune că fie că se admite sau nu că istoria românilor e plasată sub semnul lupului, rămâne adevărat că Eliade a încercat să

²² Pe urmele unei conjecturi a lui W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, nr. 2 456, care a imaginat un „dakisches Messer”; E. Lozovan, *Dacia Sacra*, p. 212, n. 18.

²³ O denumire abuzivă, tipică pentru modul în care înțelege cuvântul *-dava*.

²⁴ Cf. studiul său revizuit, *Villes, campagnes et routes de la Romania Orientale*, în F. Altheim (ed.), *Geschichte der Hunnen*, Berlin, V, p. 327–362 (în rom. în *Dacia Sacra*, p. 117–160).

²⁵ Într-o anecdotă a lui Frontinus (*Stratagemata* 1.10.4), regele dac Scorylo, pentru a opri gruparea ce dorea un atac antiroman (imperiul era în război civil), pune să se bată doi câini și ulterior le arată un lup, pe care aceștia îl vor ataca. Aici lupul îi simbolizează pe daci. Dar nu se poate presupune ceva în linia lui Eliade, de vreme ce atât câinii, cât și lupii au fost aleși pentru că întrușchipează în general valori războinice. Nici nu putem ști dacă istoria e autentic dacică (cum pare să o indice folosirea unei parabole vii, vezi G. Florea, în V. Sârbu, G. Florea, *Imaginar și imagine în Dacia preromană*, Brăila, 1997, p. 107 și 116 [există și o versiune franceză a acestei cărți: *Les Géo-Daces. Iconographie et imaginaire*, Cluj, 2000]) sau o fabulă romană (cum apare limpede cel puțin în morala de final).

²⁶ Și Lozovan îl urmează pe Pârvan, din *Getica* și *Dacia*.

dezvăluie un întreg capitol)²⁷. Astfel, „poporul rătăcitor” și „constructorii de orașe” ne-au transmis aspecte succesive ale identității lor istorice: Λύκοβ, Δάοβ; *Farkas, Lupul, Vâlc* [!]²⁸. Aspectul speculativ al problemei e însă evident aici; cât despre confuzia și fuziunea celor două etimologii, e doar o presupunere care ar explica fericit propria teorie. De altfel, felul în care percepea Lozovan istoria dacică e concludent dintr-un pasaj dintr-un studiu anterior²⁹: „Întrevedem deja decorul moral în care evoluară dacii în primul mileniu î. Hr. De la ‘lupii’ rătăcitori, viitori constructori de cetăți, încărcăți de simbolism indo-european, s-au instalat în Carpați” etc. Cu excepția corectei surprinderi a caracterului prezumtiv al teoriei eliadiene, aproape nimic nu poate fi reținut din studiul său.

Înainte de a ne pronunța asupra acestor teze (și în principal a celei eliadiene), este necesară prezentarea pozițiilor lingvistice despre numele dacilor. P. Kretschmer considerase că Δακοί, *Daci*, la Appianus Δάκεβ (mai corect Δάκεβ?), însoțește cu sufixul κ pe Δάκοί (Δάοί)³⁰. Detschew, bazându-se pe Strabon 7.3.12, expune teza că dacii s-ar fi numit înainte *daoi*. *Daoi*, respectiv *daos* (lat. *davus*) ar reprezenta un nume tracic mai vechi de popor și de persoană, bine cunoscut în secolul al IV-lea î.Hr. (în comediile lui Menandru)³¹. Amintește și de *Dausdava* din Moesia Inferior; iar *Daoi* reprezintă pentru el un trib al geților. Însă concluziile antice privind numele dacilor se întemeiază doar pe asemănarea sunetelor (și această opinie e de reținut), ca și în cazul lui Dio Cassius (51.22.7), care a dedus o posibilă ascendență a dacilor din originea lor în Munții Rodope, făcând trimitere, probabil, la *dioi*, respectiv la *Diakon genos* (în Tucidide 2.96.2)³²: „Cei de dincolo poartă numele de daci, fie că sunt geți, fie că sunt traci din neamul dacilor (τοῦ Δακικοῦ γένουβ), care locuiau odinioară în Rodopi”³³. I.I. Russu derivă pe *Daci* din ie. **dha-k*, lat. *facio*, rad. **dhe-* „a pune, a așeza”³⁴. Amintește și de *daos* „lup” în

²⁷ Continuând sugestiile lui Eliade, el prezintă un document din 1247 al regelui Béla al IV-lea al Ungariei (celebra *Diplomă a Cavalerilor Ioaniți*), unde este menționat un anume *Farkas*.

²⁸ Lipsa de orice relevanță a tezei nu necesită nici un comentariu. De altfel, cam toate tezele exprimate de Lozovan, deși denotă o erudiție deosebită, sunt extrem de problematice; ele pornesc de la presupuziții (finalmente „demonstrate”), privilegiind o *elevată latură spirituală autohtonă*.

²⁹ Lozovan, *Les Pleistoi Daces – moines abstinentes?*, Orpheus 11, 1964, p. 147.

³⁰ P. Kretschmer, *Zum Balkan-Skythischen*, Glotta 24, 1936, p. 41.

³¹ D. Detschew, *Die thrakischen Sprachenreste*, Wien, 1957, s.v. *Dakoi*, p. 111–113, și s.v. *Daoi*, p. 116–117. O a doua ediție (cu bibliografia 1955–1974 de Ž. Velkova) a apărut în 1976, tot la Viena.

³² *Ibidem*.

³³ Traducerea în FHDR, I, București, 1964, p. 671.

³⁴ I.I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967², p. 100 (ed. germ., *Die Sprache der Thrako-Daker*, București, 1969, p. 117). El îi urmăse pe A. Walde–J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin, I, 1927, p. 826–829.

frigiană (posibil ie. **dhau-* „a sugruma, a comprima”)³⁵. V. Georgiev respinge însă „etimologiile radicale” (*Wurzeletymologien*) utilizate de Russu, care n-au nici o valoare științifică serioasă; și dă exemplu din Russu derivarea *Daci* din rădăcina ie **dhe-*. Principala lipsă a cărții lui Russu, crede Georgiev, constă în faptul că se bazează în primul rând pe numele de persoane; iar glosele și în special inscripțiile frigiene sunt ignorate aproape cu desăvârșire; prin concepțiile sale lingvistice se situează pe pozițiile lingvisticii indo-europene de la sfârșitul secolului al XIX-lea³⁶. Numele tribului este derivat de el din ie **dh^hu-ko*, „lup” (denumire după *animalul totemic*), iar *Daou̯s*–*daua* s-ar traduce prin „orașul lupilor” sau „Daw(u)ilor”³⁷. Cea mai veche formă a numelui ar fi fost *Dāoī*, *Dāoi*, la singular, ca persoane (de exemplu numele de sclav *Daou̯s Davos, Davus, Dāo̯s Dāo̯s, Daus*)³⁸. Este deci o denumire *totemică*, din frig. *dāo̯s* „lup” (Hesychius), care ar proveni din ie **d^hawo-s*. Numele dacic de plantă *dākika* de la Dioscorides (4.16), între altele, se numește și *lūkou kardīa* „inima lupului”, și provine din **d^haw-k-ino-*, o derivație din **daw-k-* „lup”³⁹. Pentru C. Daicoviciu, numele de dac pare să vină de la **daca*, nume ce însemna, în limba geto-dacă, „cuțit, pumnal”⁴⁰. Ipoteza sa nu are însă nici un temei (vezi argumentarea lui Lozovan). Etimologia și semnificația

³⁵ *Ibidem*, p. 101 (ed. germ., p. 118). Pentru *dava*, „așezare”, v. W. Tomaschek, *Die alten Thraker*, II, Wien, 1894, p. 70 (retipărit la Osnabrück, 1975). Tomaschek pune în legătură *daci, dai* cu *dava* (I, 1893, p.101), fiind urmat de N. Iorga.

³⁶ Vl. Georgiev, *Raporturile dintre dacă, tracă și frigiană*, StCl 2, 1960, p. 40–41. Aprecierile despre metoda lui Russu sunt de reținut; de asemenea, în eterna dispută dintre Russu, ce susținea o limbă comună „traco-dacică”, și lingviștii bulgari, ce avansau o diferențiere între limbile tracă și daco-moesiană, ultimii par să aibă dreptate. Același Georgiev, *Sur l’ethnogénèse des peuples balcaniques. Le dace, l’albanais et le roumain*, StCl 3, 1961, p.26, amintește apelativele mai vechi ale dacilor ale lui Strabon și ale altora; Idem, *Etymologie et onomastique bulgare*, Sofia, 1960, p. 154. Interpretarea totemizantă a unor asemenea nume apare deja la S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1922³, p. 21: hirpi și lycieni (lupi), mysieni (șoareci), arcadieni (urși), în cadrul cap. „Phénomènes généraux du totémisme animal”.

³⁷ Georgiev, *Raporturile...*, p. 48.

³⁸ Acest nume nu are nimic de-a face cu numele unui popor nomad din Iranul central, *Dāoī* (Herodot 1.125) (Georgiev, *Thrakisch und Dakisch*, ANRW II. 29.2, 1983, p. 1179, n. 7). Este vorba despre numele unui popor scitic *Dāoi*, *Dahae*, avest. *Daha-*, forma iraniană din mai vechiul **Dasa-* = v. ind. *dasā*, „demon, dușman; necredincios, barbar; sclav, slugă”.

³⁹ *Ibidem*, p. 1 179. Detschew însă deriva numele *dakina* din ie. *dhag-*, „scharf (tăios, ascuțit)”, și **daka* = **dhaga*, „dakisches Messer”, din Meyer-Lübke, *op. cit.* (supra n. 22), nr. 2 456, legat de engl. *dagger*, fr. *dague*, germ. *Degen* (*Die thrak. Sprachreste*, 1976, p. 545–546). Vezi mai jos însă despre această teorie.

⁴⁰ C. Daicoviciu, în *IstRom*, I, 1960, p. 258; Idem, *Dacica. Studii și articole privind istoria veche a pământului românesc*, Cluj, 1969, p. 122–123, și n. 4 (Daicoviciu consideră și el ca dacice denumirile *Daos/Davus*).

numelui de daci sunt încă nelămurite, consideră K. Strobel; iar definirea caracterului său rămâne o sarcină importantă a lingvisticii⁴¹.

Un studiu bine documentat și argumentat al lui N. Lascu privitor la *Daos* și la teoriile referitoare la el poate fi considerat ca tranșând definitiv problema⁴². Aserțiunea lui Strabon este just văzută ca o simplă presupunere, fără acoperire, de altfel. La fel de inconsistente sunt și rezultatele la care au ajuns cei care s-au ocupat de etimologia cuvântului Δάοις, și aceasta deoarece la baza cercetărilor au stat adesea anumite idei preconcepute, care trebuiau confirmate cu orice preț și din punct de vedere lingvistic (și este dat ca exemplu Georgiev). Hesychius, s.v. δάοις, dă corespondentele în greacă⁴³. Următoarea glosă a lui Hesychius însă, puțin luată în seamă, subliniază Lascu, este: Δάοις ἰγγάριοις δοῦλου ὀνομᾶτι, εὐκαὶ φλεούεροισι καὶ εὐεὶ κωμόδιαν εὐσαγόμενοις; aici este vorba de fapt de personajul Daos, de vreme ce se face referire la nume de sclavi sau de oameni liberi, în comedii. Finalmente, *Daos* nu poate fi considerat un *ethnikon*, ci e un antroponim *frigian* obișnuit, devenit nume generic în comedii⁴⁴; el *nu are, în consecință, nici o legătură cu dacii*. Este amintită, la final, reconcilierea celor două teorii, propusă de Lozovan, ca și ceea ce numește „teoria fantezistă a lui Eliade”⁴⁵. Singurul lucru discutabil din studiul său este acceptarea teoriei lui Daicoviciu despre **daca*. Surprinzător, deși citează studiul excelent al lui Lascu, un specialist ca I.I. Russu consideră ca dacice numele de sclavi *Davos*, *Daos* (după obârșia etnic-teritorială), la Menandru, apoi la Terentius⁴⁶...

Teoria lui Eliade nu este acceptată nici de Vladimir Iliescu, tot pe considerente privitoare la presupunerea lui Strabon; el își exprimă pe bună dreptate

⁴¹ K. Strobel, *Dacii. Despre complexitatea mărimilor etnice, politice și culturale ale istoriei spațiului Dunării de Jos (I)*, SCIVA 49, 1998, 3–4, p. 80.

⁴² N. Lascu, *Daos, Davos (Davus)-sclavi daci?*, ActaMN 7, 1970, p. 79–91. Există versiuni ale studiului său în franceză (*Sur la signification ethnique de 'Daos'*, în *Antičnoe obščestvo, trudy konferencii po izučenii problem antičnosti*, Moscova, 1967, p. 248–253) și italiană (*Intorno ai nomi degli schiavi nel teatro antico*, Dionisio 43, 1969, p. 97–106). Lascu nu îi recunoaște studiului lui Eliade nici o valoare științifică, ci doar una „mitică”.

⁴³ Aceastea sunt: φῶς (lumină), δᾶδα (torță), πῦρ (foc), φλόκ (flacăra), φέγγοις (lumină), αὐγῆ (lumină a soarelui) și abia apoi καὶ ἐπὶ φρουγῶν λυκοῖς („iar la frigieni lup”), o glosă frigiană.

⁴⁴ Aceeași concluzie și problematica sclavi, Daos, în N. Gostar, V. Lica, *Societatea geto-dacică de la Burebista la Decebal*, Iași, 1984, p. 115–116 (care citează și studiul lui Vl. Iliescu, *Dakische Sklaven bei Menander? Zu Strabo C. 304* din *Studii de tracologie*, București, 1976, p. 35–54).

⁴⁵ Lascu, *op. cit.*, p. 87, n. 45.

⁴⁶ Russu, *Daco-geții în Imperiul Roman (în afara provinciei Dacia Traiană)*, București, 1980, p. 10.

îndoiala în legătură cu similaritatea sensului dintre cuvântul frigian „lup” și cel omolog dacic⁴⁷.

Problema lui *Daos* este discutată și de unul din editorii operei lui Menandru (unde acesta e un personaj frecvent), Jean-Marie Jacques⁴⁸. Numele de *Daos*, amintește, este după unii de origine frigiană⁴⁹. Jacques remarcă faptul că teza (pe care nu pare s-o cunoască direct) e în conflict cu Strabon 7.3.12, căruia îi acordă prea mult credit; iar glosa frigiană pare descalificată de accent. Însă *Daos* își proclamă mândru, de două ori, naționalitatea de frigian (*Scutul*, 211–214, 247–250).

Să vedem acum întregul text al lui Strabon (7.3.12): οἷμα ἰαμαὶ δᾶουβ καλεῖσθαι τὸ παλαῖον ἄφ' οὐ καὶ παρὰ τοῖβ 'Αττικοῖβ ἔπεπόλασε τὰ τὸν οἰκετὸν ονόματα Γέται καὶ Δᾶοι. Τοῦτο γὰρ πικανύτερον ἔσθ' οὐ τὸν σκυθὸν οἷμα κалоῦσι δᾶαβ πόρρω γὰρ ἔκεινοι περὶ τῆν 'Υρκανίαν, καὶ οὐκ εὐκὸς κομίσεσθαι ἄνδράποδα εἰς τῆν 'Αττικὴν⁵⁰, în traducere „Socot că ei [*scil.* dacii] se numeau în vechime davi. De aici și numele de sclavi, *Getas* și *Daos*, obișnuite la atici⁵¹. Această presupunere merită mai multă crezare decât aceea potrivit căreia numele ar veni de la „sciții dai” – și continuă – care locuiesc prea departe, lângă Hircania; și nu pare de crezut să se fi adus de acolo sclavii în Atica”. Această formulare va fi reluată ulterior de mai multe surse, în general tardive, cu unele variații inerente⁵²: Din pasaj rezultă clar caracterul ipotetic al *prezumției* (οἷμαἰ) straboniene.

Teza lui Eliade se bazează, după cum am văzut, pe două premise: a) părerea lui Strabon că numele vechi al dacilor era *daoi*; și b) glosa frigiană a lui Hesychius. Or, din moment ce este clar că Strabon își exprimă doar o presupunere (eronată de altfel, cum a demonstrat Lascu), iar glosa lui Hesychius e frigiană (și nu implică neapărat o similaritate în idiomul dacic), rezultă că pentru a accepta teoria lui

⁴⁷ Vl. Iliescu, *Zum vermeintlichen Männerbund der „Wölfe” bei den Dakern*, BJ 183, 1983, p. 167–174. O concluzie a sa este că „weder bei Menander noch bei den anderen Schriftstellern sind die Daoi als Daker zu verstehen” (p. 173).

⁴⁸ J.-M. Jacques, *Ménandre. Tome I^{er}. Le Bouclier*, Paris, 1998 (problema lui *Daos* la p. LXIV–LXVI).

⁴⁹ *Ibidem*, p. XLVII, n. 183 (citându-l pe A. H. Groton, se referă la articolul în italiană al lui N. Lascu).

⁵⁰ Ediția Belles Lettres a lui R. Baladié, Strabon, Géographie. Tome IV (livre VII), Paris, 1989, p. 96. Traducerea sa: «Ces derniers [*scil.* Les Daces], je pense, étaient jadis appelés Daoi. De là vient qu'à Athènes, les esclaves portent souvent le nom de Gète et de Doas. Cette explication est plus vraisemblable que celle qui fait remonter ce nom aux Scythes qu'on appelle Daai. Ces derniers habitent très loin au voisinage de l'Hyrcanie et il n'est pas guère vraisemblable que de là-bas des esclaves été importés en Attique».

⁵¹ Traducere după FHDR, I, București, 1964, p. 239.

⁵² Herodianus (I, p. 108 Lentz, 34; cf. și 147, 26), Ștefan din Bizanț (s.v. Δακία), *Chrestomathia e Strabone 7.15 (Geographi Graeci Minores, II, 568)*, Eustațiu [*ad Dion. 305 (Geographi Graeci Minores, II, 270)*].

Eliade nu există argumente suficiente. În fapt, folosind același tip de argumentație ca și lingviștii bulgari (Georgiev, care introducea în plus o conotație totemică facilă, „lupi”), Eliade a construit, bazat pe o largă punere laolaltă a unor credințe indo-europene mai mult sau mai puțin certe (și unde își desfășoară din nou erudiția sa impresionantă), o imagine a unei confrerii războinice dacice, ale cărei urme se mai reflectă doar în *ethnikon*, în *Dausdava*, și în stindardul „național”. Pentru orașul moesian, traducerea denominației e nesigură⁵³, iar *draco* nu e un simbol specific doar dacilor (problema sa rămânând deschisă). Cât despre nașterea poporului român „sub semnul lupului” (predestinat, prin urmare, *războaielor, invaziilor, emigrărilor*), este un element tipic al opticii istorice eliadiene. Trebuie spus că această viziune este caracteristică pentru perioada interbelică; mă refer atât la viziunea pesimistă asupra „destinului istoric național” (popor mic, mereu aflat la răscruce și încercat de nenorociri – o imagine care încă mai este forte în mitologia națională), cât și la alte concepte dragi lui, ca de exemplu „boicotul istoriei” (spre a explica „miracolul” persistenței românilor de-a lungul istoriei potrivnice...), prin care s-a ripostat la „teroarea istoriei” (amprenta lui Blaga este peste tot prezentă)⁵⁴. Nu în ultimul rând, problema *emigrării*, care era o problemă dureroasă pentru exilații români din Occident (ca Eliade și Lozovan), refugiați din fața molohului comunist.

Trebuie amintit că teoria lui Eliade s-a bucurat de o acceptare largă în România, fără ca argumentația sa să fie serios verificată (cu excepția lui Lascu, care însă nu o considera validă de a fi discutată științific). Astfel, în *Cuvânt înainte* la ediția I (București, 1980), Emil Condurachi consideră că „de un interes excepțional sunt paginile primului capitol al lucrării”, și că această explicație e valabilă, de altminteri, și pentru lumea greacă, unde, cu toate transformările, populare sau culte, astfel de persistențe sunt încă atestate⁵⁵. Majoritatea cercetătorilor români au utilizat însă teza sa foarte facil și au legat-o în continuare de totemismul la care se gândise inițial Georgiev (dar pe care Eliade nu îl implicase în nici un fel, el depășind acest fetiș desuet al științei religiilor).

Relativ apropiat temporal de cunoașterea mai largă a tezei eliadiene, Mircea Babeș, într-un studiu despre statuetele de la Cârломănești, arată că lupul apare extrem de rar printre reprezentările figurate din Dacia preromană (studii ulterioare vor accentua însă prezența lupului, și datorită tezei lui Eliade). Semnificația reprezentărilor de aici e greu de stabilit, dar o legătură directă cu „balaurul dacic”

⁵³ Vezi discuția în Lascu, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁴ Vezi și F. Țurcanu, *De l'histoire au mythe. La formation de l'image du Sud-Est européen dans l'oeuvre de Mircea Eliade*, Romanian Political Science Review, 1, 2001, p. 185–192.

⁵⁵ E. Condurachi, *Cuvânt înainte* la M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, 1980, p. 10. El crede chiar că e posibil ca o asemenea identificare să facă parte din fondul mitologic comun indo-european (p. 11). Teoria lui Eliade devine loc comun: J. Vidal, s.v. *Zalmoxis*, în *Dictionnaire des religions* (ed. P. Poupard), II, Paris, 1993³, p. 2 152 («confrérie guerrière à structure initiatique»); J.P. Mallory, s.v. *Dacian language*, în *Encyclopedia of Indo-European Culture* (eds. J.P. Mallory-D.Q. Adams), London-Chicago, 1997, p. 145.

este improbabilă. Este însă menționată semnificația specială a lupului, ca „animal simbolic” pentru geto-daci, conform lui Eliade⁵⁶.

V. Protopopescu, într-un articol pseudoștiințific referitor la relația daci-lupi⁵⁷, după ce amintea teoriile etimologice, și acceptând implicit teza lui Eliade, îi aduce unele adăugiri. El consideră că nu se pot disocia total riturile cavalești ale inițierilor războinice, și că simbolismul lupului e mai complex. Lupul este privit astfel și ca animal solar, asociat lui Apollo⁵⁸.

În consecință, Protopopescu leagă confreria războinică dacică (presupusă de Eliade) și de confreriile cu măști de animale, prilejuate de ceremonia de schimbare a anului. Drept sprijin folosește una din primele cărți ale lui Dumézil, *Le problème des Centaures* (1929), unde viitorul mare savant trata despre ființele fabuloase pe care le considera înrudite (*Gandharvas* în India, *Gandharevas* în Persia, *Kentauroi* în Grecia, *Luperci* la Roma) în legătură cu rituri ale fertilității. El pare însă să ignore faptul că, ulterior, însuși Dumézil își va repudia teza în mai multe rânduri, ca pe o erezie frazeriană de tinerețe⁵⁹. Ipoteza lui Protopopescu este doar o

⁵⁶ M. Babeș, *Statuetele geto-dace de la Cîrlomănești (jud. Buzău)*, SCIVA 28, 1977, p. 343. Despre statuetele de lupi, la p. 321–325. Importantă e următoarea întrebare: „Dacă dacii, respectiv geto-dacii, au avut, așa cum spunea Mircea Eliade, o „afinitate mistică” pentru lup, rămâne oricum de găsit o explicație pentru raritatea reprezentării acestui animal în arta autohtonă a celei de-a doua epoci a fierului” (p. 343–344).

⁵⁷ V. Protopopescu, *A propos du nom des Daces*, în *Actes du II^e Congrès International de Thracologie*, București, 1980, II, p. 33–37.

⁵⁸ Obsesia solară a istoricilor români și, în general, a celor din spațiul ex-comunist, e remarcabilă. Pur și simplu, teorii la modă la începuturile etnologiei și istoriei religiilor (culte solare, ale furtunii, fertilității, demonilor vegetației – în contextul larg al pozitivismului și evoluționismului linear la modă în sec XIX și la începutul sec. XX) au rămas și devenit clișee de gândire, pentru a nu spune dogme, în spațiul aflat sub oblăduire sovietică și ideologie marxistă.

⁵⁹ Vezi, între altele, interviul dat în noiembrie 1980, reproduc în *Pour un temps*, Georges Dumézil, Paris, 1981 (*Entretien* cu J. Bonnet, D. Pralon) – timp de 2 sau 3 ani – mitologia solară, miturile furtunii au fost *crédo*-ul lui (p. 16). Tot în această culegere de studii, Françoise Desbordes se referă la perioada frazeriană a „tânărului Dumézil”, dinaintea „adevăratului Dumézil” (*Le comparatisme de Georges Dumézil. Une introduction*, p. 18). Sau că avusese o admirație frazeriană prelungită, iar *Festin d’immortalité* și *Centaures* erau pline de iluzii (G. Dumézil, *Uitarea omului și onoarea zeilor și alte eseuri*, București, 1998, p. 268). De asemenea, o tranșantă retractare în *Prefața la Mit și epopee* (București, 1993, p. 9) – între 1920 și 1935 s-a preocupat de *ambrosia-amrta* (1924), *Centaure–Gandharva* (1929), *Uranos–Varuna* (1934), *flamen-brahman* (1935); mai puternic marcat de *Creanga de aur* decât de sociologii francezi, orientase ambrosia înspre sărbătoarea primăverii, pe Centauri spre travestirea de la înnoirea anului, pe Uranos către regalitatea dătătoare de belșug și, cu o deosebită violență, pe flamin și pe brahman înspre țapul ispășitor, acel *scapegoat* drag lui Frazer. Faptul că și-a recunoscut mereu greșelile și și-a revizuit pozițiile este una din calitățile specifice ale acestui regretat savant de o erudiție impresionantă. În ultimul timp, se observă și la noi o considerare a teoriei sale (în speță, trifuncționalitatea), ca o cheie în descifrarea religiei dacice, dar de cele mai multe ori absolut neverosimil. Deoarece din religia dacică cunoaștem *extrem* de puțin este un argument suficient însă pentru a descalifica din start orice cercetare (Dumézil și-a clădit teoria pe

variațiune facilă a tezei lui Eliade, asumând arogant o mai mare „complexitate” și îmbibată de spirit frazerian desuet.

I.H. Crișan, în contextul rolului mitologic al animalelor la daci, amintește în două rânduri de „legătura între numele strămoșilor noștri și lup, sugerând o imagine totemică”, care ar putea fi argumentată de stindardele cu cap de lup pe care le aveau dacii, și a doua oară explicit în legătură cu teoria lui Eliade. Lupul, animalul cel mai des întâlnit în arta geto-dacă (după Crișan), ar face plauzibilă ipoteza cu privire la existența unor confrerii războinice a tinerilor; „cert rămâne însă faptul că lupul a jucat un rol important în mitologia geto-dacă”⁶⁰.

Pentru Vulpe–Zahariade⁶¹, care amintesc teoriile lui Georgiev, Eliade, Russu ca și pe aceea a lui C. Daicoviciu (pe care o resping, deoarece nu se sprijină pe nici un document), pare plauzibilă teoria după care numele de daci ar sta în legătură cu termenul *daos* (lup în frigiană), ceea ce ar sugera o origine totemică a numelui dacilor, luând în considerare și reprezentarea balaurului cu cap de lup (care nu e însă întâlnită doar la daci). Este momentul să observăm facilitatea cu care se vorbește, la noi, de totemism, când este în cauză un animal (oricare ar fi el); este clară asocierea aproape instinctivă a acestor termeni. Totemismul însă, ca stadiu universal uman în religie, este un concept perimat în Occident de multă vreme⁶², dar a rămas în bagajul dogmatic (conștient sau inconștient) al spațiului estic. Discutând, între alte probleme ale studiilor etnologice din URSS, tratarea și terminologia utilizate de Morgan cu privire la societate și relațiile de familie (studii care erau esențiale în propria lor perioadă, dar atunci – ca și azi – sunt cu siguranță neadecvate în toate sensurile), regretatul patriarh al istoriei religiilor din Italia, Ugo Bianchi, constata că ele erau încă importante. Aceste concepții însă, de multă vreme înlăturate în Vest, împreună cu presupunerile lor teoretice, au avut⁶³ o influență negativă asupra cercetării, dându-i un puternic caracter de *arhaism cultural*. La fel de arbitrar, continuă Bianchi, e uzul termenului și conceptului de

baza comparației *atente* a *multiple* date religioase *substanțiale* din diferite arii, pe care le stăpâna, lingvistic, remarcabil).

⁶⁰ I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986 (p. 36–38: discuție Daos/Davos/Davus; p. 42–43: enunțare etimologii; p. 413–414: lup, balaurul dacic, teoria lui Eliade).

⁶¹ A. Vulpe–M. Zahariade, *Geto-dacii în istoria militară a lumii antice*, București, 1987, p. 18 și 37, n. 6. Și la A. Bodor, *Die griechisch-römischen Kulte in der Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen*, ANRW, II.18.2, 1989, p. 1 142 ar fi vorba de un rest al totemismului.

⁶² Vezi J. Lindsay, *The Question of Totemism Reopened*, în *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1970 (Coll. Latomus 114), p. 20–30 (îndeosebi p. 20–21 pentru dezvoltarea totemismului, generalizările sale, atacurile contra sa, conceptele de totem și tabu). Curând „Totemism became a dirty word”. Dezvoltarea teoriei totemice a fost mult prea caracteristică pentru o mare parte a gândirii antropologice a secolului XIX.

⁶³ Și, din păcate, încă mai au. Este puțin probabil ca aceste viziuni să se schimbe, atât datorită lipsei literaturii recente din Occident (chiar și acum, accesul la asemenea surse de informare e greu), cât și comodității de a gândi în vechile tipare, de fapt a închistării aproape dogmatice în cele numite pompos „științe” (istorice, etnologice).

totemism, adesea pus în legătură cu teoriile lui Morgan despre originea societății și a căsătoriei⁶⁴. Semnificativ este faptul că Eliade nu face niciunde referire la totemism, în teza sa (cunoscând, evident, problematica)⁶⁵.

Al. Avram amintește, ținând seama de circumstanțele elementelor teoretice pentru existența unor *Männerbünde* în lumea traco-getică din acel timp, de articulații în acest fel, căutate de Eliade, destul de contestabil însă⁶⁶.

Teoria lui Eliade e acceptată și de Liviu Franga, care o înserează în cadrul teoriei sale, extrem de discutabilă, despre o așa-zisă „moarte simbolică” la daci. El se bazează pe interpretarea forțată a pasajului din Pompeius Trogus (epitomizat de Iustinus, 32.3.16) despre pedeapsa dată războinicilor daci de regele Oroles, și căreia îi atribuie un profund caracter ritual. Astfel, atât dacii, cât și tracii au manifestat indiferență față de moarte, de rezultatul fizic al bătăliei; moartea fizică le era indiferentă. Moartea în luptă, în consecință, nu a reprezentat pentru daci și traci o eliberare, ci din contra o necesitate conștient asumată (ca o prelungire, nu o întrerupere a vieții) etc.⁶⁷.

Și Silviu Sanie își însușește teoria lui Eliade. Figurarea protomelor de lup pe friza Trofeului de la Adamclisi ar constitui o altă mărturie sculpturală a locului deosebit al lupului în zoologia mitică dacică, elemente care ar veni în sprijinul ipotezei că ar fi însuși sursa etnonimului; iar plastica și toreutica au confirmat

⁶⁴ U. Bianchi, *The History of Religions*, Leiden, 1975, îndeosebi p. 193–196 (despre curentul marxist în istoria religiilor). Mai mult, „this incorrect insistence on „totemism” seems to be typical not only of the Soviet *milieu* but also for the writings of Marxist theoreticians of Western Europe” (p. 194). Savanții din secolul al XIX-lea – puternic influențați de evoluționism – considerau adorarea animalelor ca o formă rudimentară de totemism; acest punct de vedere mai apare încă în studii contemporane (cf. A.D. Smelik, E. A. Hemelrijk, „*Who Knows What Monsters Demented Egypt Worships?*”. *Opinions on Egyptian Animal Worship as Part of the Ancient Conception of Egypt*, ANRW, II.17.4, 1984, p. 1 862).

⁶⁵ Vezi despre teoriile legate de totemism, M. Eliade, *Nostalgia originilor*, București, 1994, p. 32–34 (nici măcar în Australia – *origo* al termenului – totemismul nu e caracteristic pentru cele mai vechi straturi religioase). În 1972 va publica de altfel *Religions australiennes*. G. Dumézil, în *Prefața*, din 1948, la *Tratat de istorie a religiilor* al lui Eliade, amintea că „memorable bătălii s-au desfășurat în jurul divinității supreme și a totemurilor” (București, 1995², p. 7). Și încă: „Știința religiilor abandonează filozofilor problema originilor (...). Ea renunță, de asemenea, să impună *a posteriori*, dacă putem spune așa, o evoluție tip, o desfășurare obligatorie a formelor religioase din trecut” (p. 8). Evoluționismul stadial este azi, în Occident, doar un capitol istoriografic, explicabil în contextul său. Totemismul „autentic” este cu totul altceva decât cel popularizat în vulgata istorică sau etnologică din România.

⁶⁶ Al. Avram, *Gedanken über den thrakisch-geto-dakischen Adel*, StCl 26, 1988, p. 20 (și p. 25).

⁶⁷ L. Franga, *Les Daces et la mort «simbolique»*. *Considérations sur la mort chez les Daces et les Thraces*, Thraco-Dacica, 14, 1993, p. 16–17. Interpretările sale țin mai mult de metafizică (o spiritualitate aparte a dacilor...) și sunt simptomatice pentru felul în care, după '89, dar pe un trend anterior (în care „descoperirea” și cultivarea, de cele mai multe ori în mod facil, a lui Eliade, joacă un rol important), se afirmă din ce în ce mai multe studii despre sacru, concepții mitico-religioase etc. (și unde, cei mai mulți denotă un bagaj pe cât de sumar, pe atât de retardat teoretic de cunoștințe în istoria religiilor).

răspândirea acestui simbol. Pentru a ilustra gradul de confuzie determinat de optica eliadiană, iată o mostră de argument eronat: „informații literare antice care susțin că numele getic al acestui animal este echivalent cu etnonimul dac (*sic!*) sugerând unele echivalențe și o influență în psihologia și comportamentul dacilor în momente importante în viața socială și politică conferă lupului o poziție de excepție între animalele-simbol ale mitologiei dacice”⁶⁸. Perpetuarea vechilor poziții apare și destul de recent⁶⁹.

S-au făcut încercări de depistare a rolului lupului în mitologia dacică și în diferite studii etnologice. Într-un articol special despre „balaurul dacic”, Traian Herseni speculează, în mod fantezist, despre balaurii din folclorul român ca fiind inițial monștri acvatici primordiali, care cunosc o „evoluție” până la stadiul folcloric de „demoni agrari” (trecând printr-un stadiu „îmblânzit” ca dragonii de pe Columnă); iar *solomonarii* ar fi urmașii *ktistailor* etc.⁷⁰. Romulus Vulcănescu acceptă pe deplin teza lui Eliade, perorând despre faptul că „trecerea de la *epitet mitic* la *etnonim mitic* scoate în evidență dimensiunile epice ale istoriei dacilor și ale substratului mitologic al culturii dace...”⁷¹. Ion Ghinoiu dă o explicație istorică și etnologică pentru semnificația profund religioasă a lupului în societatea străveche a dacilor care se numeau, după Strabon, lupi (*sic!*); și el este de acord cu teoria lui Eliade⁷². Discutând imaginea lupului și rolul său în cultura populară română, Mihail Coman constată două fațete ale sale: lupul este fie malefic, fie „cel

⁶⁸ S. Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, 1999², p. 106–112, 160–161 (în ultimele este analizată imaginea lupului în iconografia dacică).

⁶⁹ Astfel, A. Furtună, care reține, dintre etimologiile propuse pentru daci – drept cea mai plauzibilă – pe cea a lui *daos* „lup”, „animal desigur totemic”, legat și de stindardul dacic (*Moșteniri geto-dace în cultura populară românească*, Thraco-Dacica 17, 1996, p. 233).

⁷⁰ Tr. Herseni, *Le dragon dace*, *Ethnologica* 1, 1979, p. 13–22. Ipoteza sa, pe care o numește *viziune evoluționistă*, este pe cât de neverificabilă, pe atât de hazardată.

⁷¹ R. Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1987, p. 499–500 și 113. Despre cultul totemic al stindardului (format din *zoototemuri* ale lupului și șarpelui...), la p. 92–93, 500. „Totem” este un concept cu o recurență fantastică (în ambele sensuri) în întreaga carte.

⁷² În continuare, se face o legătură între această teorie și purtatul măștilor (inclusiv de lup), cu ocazia noului an; astfel, această îmbrăcare rituală și purtare a măștilor de lup s-ar fi desfășurat în cadrul unor ceremonii anuale. Este de presupus ca animalul-simbol de la care și-au luat numele dacii să fi pătruns în toate sferele spiritualității lor; iar dacă dorim să aflăm cât mai multe date privind universul spiritual al dacilor, ar trebui întocmit un dosar interpretativ al lupului în cultura populară română. Astfel, „suprapunerea unei sărbători populare de mare vechime peste momente precise ale ciclului de reproducție ale lupului indică un început de an, probabil Anul Nou dacic, în perioada octombrie–noiembrie” – I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Chișinău, 1994 (prima ediție București, 1988), p. 82–85; despre lup în folclorul român, p. 78–86. Teza sa este hazardată. Trebuie amintit un lucru simplu: cunoaștem atât de puțin despre religia dacică (*infim* este cuvântul potrivit), încât orice încercare de a depista reminiscențe în folclorul românesc e extrem de conjecturală. În plus, viziunile etnologilor români despre cultura populară sunt defazate teoretic; apoi, ca și în cazul istoricilor, naționalismul împieteză mult asupra studiilor „științifice”.

puțin favorabil și binevoitor”. El consideră că această a doua figură este lupul moștenit de tradiția folclorică din vechile sisteme ale mitologiei autohtone, și anume – lupul totemic, protector, „frate” și călăuză, stăpân al cetelor de tineri inițiați ori războinici, divinitate tutelară ce veghează asupra marilor praguri, a marilor treceri care jalonează existența umană: nașterea, inițierea și căsătoria, moartea⁷³.

Câteva opinii, acum, despre celebrul „balaur dacic”. După Gr. Tocilescu⁷⁴, el este discutat mai pe larg de Pârvan, pentru care *draco* era animalul simbolic al localnicilor din Carpați și din jur încă din Hallstatt. *Reprezentat întotdeauna în poziție ofensivă*, el e un *simbol religios de apărare*. Consideră că a fost purtat de trero-cimmerieni, iar această fiară cu gura căscată a atac furios este un *fulaktëriion pre-scythic*. Aceasta doar despre lup, care poate fi totemic (ca mistrețul la celți); dar Pârvan constată un sincretism religios. Cel de-al doilea component, șarpele, e un demon al văzduhului, nu un șarpe subpământean. Acest stindard ar fi fost adoptat de romani de la daco-geții iranizați (deși el e prezent în tot estul iranic). Originea simbolului militaro-religios al balaurului o vede în Asia Anterioară, la asiro-babilonieni; finalmente, presupune un raport strâns între cultul cerului, steagul cu balaur, „cavalerii gemeni” (= danubieni) purtători de *draco*, și neamul thraco-getic din Carpați⁷⁵.

⁷³ M. Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, București, 1996 (secțiunea „Lupul”, p. 181–187). Imaginea lupului din folclorul român apare bine conturată, dar aprecierile sale despre „lupul totemic”, patron al cetelor de inițiați războinici și mai ales ca divinitate prezidând momentele marcante ale vieții sunt greu de acceptat. Aceeași acceptare a teoriei lui Eliade la C. Prut, *Calea rătăcită. O privire asupra artei populare românești*, București, 1991, p. 119. Vezi studiul important despre lup, în tradițiile folclorice europene, scris de M. Mesnil, în *Etnologul, între șarpe și balaur*, București, 1997, subcap. *Un anotimp al rătăcirilor sufletului: omul-lup*, p. 164–183. O scurtă trecere în revistă la J.-P. Clébert, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, București, 1995, s.v. *Lup*, p. 175–180. Vezi de asemenea și C. Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, București, 1996, cap. *Lupte duse în stare de extaz*, p. 160–189 (despre credința în vârcolaci, mai ales în Evul Mediu).

⁷⁴ Gr. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, București, 1880, p. 742–745. În el se află citați Vegetius și Ammianus Marcellinus (vezi mai jos).

⁷⁵ V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*², București, 1982, p. 294–295. Constatăm câteva topici ale epocii: scitism și iranism, totemism, panbabilonism... Același Pârvan, în *Dacia, Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*⁴, București, 1967, vorbește de balaurii cerești, ca *apotropaia* clasice ale daco-geților (p. 80); și de *draco*, prezent și la iranienii asiatici, și la cimero-iranienii din Europa; la daci ar fi fost un element iranian, iar de aici trece la romani (p. 114–115). Anterior, G. Kazarow, *Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker*, Sarajevo, 1916, p. 74, tratase despre *Feldzeichen (Drachen)* la indieni, perși, parți, sciți și daci. H.O. Fiebiger, *RE*, V₂, s.v. *Draco (2)*, coll. 1633–1634, îi are în vedere pe parți și pe daci; A.J. Reinach, s.v. *signum*, în Daremberg-Saglio, p. 1 321, crede că sarmații sunt cei care au introdus draco în armata romană. Pârvan se referă la „dacia iranizați” (ceea ce e problematic) și găsește originile tipologice ale dragonului-lemnă în Mesopotamia (de exemplu, pe o stelă a lui Nebukadnezar „dragonul cu cap de vită și corp de șarpe”).

Este însă mult mai probabilă pentru introducerea acestui stindard în armata romană filiera partică. Astfel, Arrianus descrie acești *drákontes*, explicit numiți „insigne scitice” (τὰ *Skuqikā shmeta*) (*Tact.* 35.3–4)⁷⁶. Prin sciți, Arrianus îi înțelegea desigur pe parți (vezi, din *Parthica*, *FGrHist* 156 F 30: *πάργων γένοβ Skuqikón*). După propagarea lor în armata imperiului, Vegetius putea scrie: *Signiferi, qui signa portant: quos nunc draconarios volant. Dracones* apar de altfel ca steaguri ale parților și pe arcul de triumf al lui Septimius Severus.

Tratând, în monografia sa despre ceramica pictată dacică, „bestiarul real și fabulos”, G. Florea începe cu aparițiile lupului sau câinelui pe aceste suporturi ceramice. Sunt de menționat caracteristicile sale impresionante; de cele mai multe ori lupul încarnează funcții negative. Nu este exclus însă, ca și în alte cazuri (de exemplu, simbolurile elitelor dacice) – ca lupul să încarneze virtuțile ținute la mare preț de luptătorii profesioniști (contribuția lui Eliade este amintită) sau să conțină și alte conotații (totemice). Astfel se pot înțelege motivele pentru care lupul participa la compunerea imaginii fabuloase a stindardului dacic, conceput probabil ca simbol al virtuților războinice, și care însoțea pe reliefurile Columnei mai ales personajele de mare importanță (regele, suita sa)⁷⁷.

S. Sanie reține de la Pârvan simbolul național, religios și de apărare al stindardului. Dar el ar sugera și o divinitate care cumula atribute în cele trei medii (terestru, acvatic și atmosferic). În afara semnificației simbolice, departe de a fi doar un „drapel de luptă”, în religia dacică, ca și în cea a altor popoare indo-europene sau semitice, exista un cult al stindardului. Acest *draco* suspendat ar fi putut constitui ilustrarea domeniilor stăpânite de zeul suprem getic, figurând uneori și ca substitut divin în sanctuare, purtat în procesiunile de cult sau pe câmpul de luptă ca *alte signa*. El ar fi fost deci un *substitut divin mobil* (ca, de exemplu, în Asia Anterioară) și e foarte posibil ca în sanctuarele dacice zeul suprem să fi fost

⁷⁶ Traducerea în FHDR, I, p. 595. Vezi și *Souda*, s.v. *shmeîa Skuqikā*. Descrierea lor o întâlnim și la Amm. Marcel. 16.10.7: *purpureis subteminibus texti dracones, hastarum summitatibus illigati, hiatu vasto perflabiles et ideo velut ira perciti sibilantes caudarumque volumina relinquentes in ventum*. Cf. și Lucian, *De conscr. hist.* 29 (parți); *SHA, Aurel.* 28.5 (perși); Themistius *Or.*, I 2 a, XVIII 219 a; Sidonius Apoll. *Carm.* 5.402 sqq.; Vegetius 2.13; Claudianus (*VI. cons. Hon.* 566 sqq.). Ca *signum militare* al romanilor la Zosimus (3.19.1), Prudentius (*Cathem.* 5.55 sqq.), Nemesianus (*Cyn.* 84 sqq.); pe columnele lui Traian (19, 23, 41, 55, 57) și Marcus Aurelius (64, 65).

⁷⁷ G. Florea, *Ceramica pictată dacică. Artă, meșteșug și societate în Dacia preromană (sec. I. a.Chr.–I. p.Chr.)*, Cluj, 1998 (câinele, lupul, la p. 208–210; = *O schiță pentru reconstituirea imaginarului la daci – elemente ale bestiarului real și fantastic*, în ed. S. Mitu–F. Gogâltan, *Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, Oradea–Cluj, 1995–1996, p. 57–58). Contribuția sa este importantă, prin aluziile și conotațiile mitologice luate în considerare; este relevant un bestiar investit cu funcții aparte, expresie a valorilor promovate de cei cărora le erau destinate produsele. Pentru valorile legate de ideologia războinică, vezi p. 231–232. Despre lup și poziția lui Eliade, vezi același, în V. Sârbu–G. Florea, *Imaginar și imagine în Dacia preromană*, Brăila, 1997, p. 100.

flancat de două stindarde, încheie Sanie⁷⁸. Acest stindard implica probabil un simbolism religios și se bucura de prestigiu; dar nu se poate conjectura mai mult, iar propunerile lui Sanie nu pot fi verificate.

Pentru Valeriu Sârbu, esențialul acestui complex simbolic, care e stindardul dacic, are o dublă origine – lupul, indo-europeană, iar șarpele, neo-eneolitică; deci, conchide, componentele principale care au contribuit la formarea ethosului tragic. Astfel, stindardul dacic reprezintă o îmbinare simbolică între cele două animale cu profunde semnificații în mitologia traco-geto-dacilor: lupul, ca vânător (= luptător), prin excelență de la indo-europenii nomazi, iar șarpele, ca expresie a regenerării (nemuririi), transmis de la agricultorii neo-eneolitici. El reprezintă deci două trăsături caracteristice ale geto-dacilor: luptătorul viteaz și neânfricat și credința în nemurire exprimate atât de sugestiv în stindardul lor, în ceea ce s-ar putea numi dimensiunea mitologică a istoriei lor (urmându-l pe Eliade)⁷⁹. Ipoteza sa nu e de acceptat: În primul rând, nu există dovezi serioase în acest sens; dar esența constă în puternicul caracter de ideal al reconstrucției – imaginea unei simbioze a celor două populații, și care marchează cele două presupuse însușiri (în viziunea noastră, cele două calități dacice apar mai mult ca niște clișee literare antice perpetuate de-a lungul timpului și intrate de mult în bagajul ideologic al mitologiei naționale). Un alt argument descalficant este faptul că acest stindard nu este specific doar dacilor, iar pentru decelarea originii și a semnificației sale trebuie luate în considerare mai multe date.

Variante fabuloase ale imaginii șarpelui, probabil cea de dragon cu cap de lup, care intră în compunerea steagului dacic, înfățișat pe Columna lui Traian și pe vasul de la Budureasca, sunt analizate și de G. Florea. Alăturarea celor două elemente morfologice după o schemă sintactică simplă ar miza probabil pe cumulara celor două semnificații: agilitatea și ferocitatea atât de temută a lupului, cu rolul protector al șarpelui. Atributul de păstrător al secretului nemuririi, ca și conotația funerară a șarpelui, se întrebă autorul, nu cumva a contribuit la compunerea acestei imagini, în condițiile în care se știe, din sursele antice, poziția centrală deținută de ideea nemuririi în doctrina zalmoxică, iar aceasta din urmă în ideologia luptătorilor (Iulian Apostatul, *Caes.*, 22). Oricum, este de remarcat faptul că steagul acesta este, pe Columnă, însoțitorul regelui și al tovarășilor acestuia⁸⁰.

⁷⁸ Sanie, *op. cit.*, p. 109-111. Excesul comparativ *orientalist* (destul de neadecvat pentru religia dacă, și total neproductiv datorită gradului redus de cunoștințe despre aceasta), de exemplu discuția despre *betili* la daci, este de reproșat. Gradul de ipoteză al teoriei sale este considerabil.

⁷⁹ Sârbu, *Credințe și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Galați, 1993, p. 134. Aceeași teză este expusă în Sârbu-Florea, *op. cit.*, p. 84-85.

⁸⁰ Florea, în Sârbu-Florea, *op. cit.*, p. 100. Lupul încarna calitățile prețuite de luptători. Preferința în artă pentru animale feroce denotă o expresie a valorilor războinice – curaj și agresivitate (p. 116). Textul lui Iulian nu are însă nici o valoare istorică pentru religia getică; *Împărații* e un dialog satiric, iar cele atribuite lui Traian denotă lecturile lui Iulian (în special Herodot) și nu pot aparține pierdutelor sale *Dacica*.

Înainte de a presupune o exprimare a ideii de nemurire în prezeța șarpelui pe stindard, nu trebuie să uităm însă că e mult mai firesc ca aici șarpele să reprezinte de asemenea un animal în ipostază feroce, ca lupul (și nu o figură htoniană sau conexă nemuririi), chiar o ființă fabuloasă atmosferică (cum se gândea de altfel Pârvan). Simbolurile militare indo-europene erau adesea animale cu calități „războinice”. De exemplu, cele cinci *signa militaria* ale Romei cuprindeau: acvila, lupul, minotaurul, calul și mistrețul (animale asociate cu războiul). Printre cele 10 încarnări ale zeului mazdean al victoriei, Varathragna, din care 7 animale, figurează taurul, calul, mistrețul, șoimul⁸¹.

Rolul inițierilor militare la popoarele indo-europene și ideologia centrată pe imaginea lupului sunt desigur importante (în acest sens aserțiunile lui Eliade – pentru lycantropia rituală – își păstrează relevanța) și au fost relevate și de cercetări mai recente⁸². În spațiul grec, lupul era perceput și în epoca istorică drept un animal-emblemă al valorilor unei lumi războinice și aristocratice; a doua caracteristică este faptul că se insistă mereu pe însușirea lupilor de a acționa în grup/haită⁸³. Tot în Grecia, lupii erau proverbiali pentru cruzimea lor și aveau drept calități marcante faptul de a coopera, ca și apartenența lor la spațiul extern; lupul devenise o imagine puternică pentru omul diferit de celălalt om⁸⁴. Eroul nordic Sinfjotli, în *Völsunga saga* (VIII), înainte de a deveni un războinic adult, a suferit o inițiere, transformându-se în lup, ucigaș și hoț. Saga irlandeză *Togail Bruidne Da Derga* descrie o societate de tineri războinici nobili, asemănătoare criptiilor

⁸¹ Dumézil, *La religion...*, p. 247, n. 1. D. Tudor constată o diferență între dragonii de pe Columnă și cei de pe Tropaeum Traiani (care nu au numic atașat); pentru daci el putea fi o imagine simbolică a victoriei. Cât despre prezența sa pe reliefulurile Cavalerilor Danubieni (doar de la jumătatea secolului al III-lea p.Chr.), ea nu e de atribuit dacilor, ci generalizării sale în armata romană (*Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum*, Leiden, II, 1976, p. 114–115).

⁸² P. Vidal-Naquet, pentru spațiul grec; vezi versiunea română din *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, București, 1985 (secțiunea „Tinerii și războinicii”, p. 144–244).

⁸³ M. Detienne, Jesper Svenbro, *Les loups au festin ou la cité impossible*, în ed. M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 215–237 (= *Ouaderni di storia*, 9, gen.-giugn. 1979, p. 3–31); se insistă, în acest studiu, îndeosebi pe problematica politică, și pe comensualitate (p. 216).

⁸⁴ R. Buxton, *Wolves and Werewolves in Greek Thought*, în: Jan Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney, 1987, p. 60–79 (îndeosebi p. 61–63). Pentru simbolismul lupului la romani, vezi Y.A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1981 (Coll. Latomus 176), p. 608 (aceeași imagine feroce; barbarii sunt frecvent asemuiți lupilor).

spartane, și care duc viața sălbatică (*diberg*) ca lupii (*oc faelad*), jefuind și masacrând⁸⁵.

O interpretare extrem de interesantă a cultului lui Zalmoxis a fost recent exprimată de Fritz Graf⁸⁶. El îl urmează în general pe Eliade (prin teoria cultului inițiativ), dar se referă și la rolul războinicilor, într-un mod care pare să ignore studiul lui Eliade, care i-ar fi putut furniza argumente în plus. De obicei Zalmoxis este considerat o divinitate care acționează ca un inițiator divin într-un cult secret, începe Graf. Dar el avea și o latură politică de asemenea, la care face deja referire relatarea herodoteană – că el a invitat pe cei mai de seamă oameni ai tribului. Alte surse spun că fusese consilierul regelui trac înainte de a deveni un zeu (Strabon 7.3.5, după Poseidonius) și că a fost un legislator printre traci (Diodor 1.94.2): misterele sale nu erau un cult escatologic marginal, ci trebuiau să implice și centrul puterii, iar preoții care le îndeplineau erau considerați succesorii săi și în același timp consilieri regali – cel mai proeminent fiind Deceneu, mare preot sub Burebista. Instituția este o reminiscență a rolului societății secrete a războinicilor dezvoltată în regatul iranian, unde războinicii inițiați au devenit cei mai apropiați însoțitori și vasali ai regelui; fosta societate secretă păstra puterea politică și militară a regatului⁸⁷. O veche etimologie (Porphyrius, *Vit. Pyth.*, 14, neamintit de Graf) pentru numele lui Zalmoxis ar indica același lucru. Ea derivă numele din

⁸⁵ Pe larg, în A. Ivancik, *Les guerriers-chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure*, *RevHistRel*, 210, 1993, p. 305–329. Esențialul articolului presupune că povestirea expulzării cimberienilor de către câini exista în tradițiile folclorice din diferite regiuni ale Asiei Mici, „câinii îndrăzneți” substituindu-se în aceste povestiri sciților, care i-au vânat pe cimberieni. Este amintită de asemenea formula de drept indo-european: ucigașul „devine un lup”.

⁸⁶ F. Graf, *Orpheus: A Poet Among Men*, în: J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London–Sidney, 1987, p. 91.

⁸⁷ Graf îi citează pe Widengren, Alföldi, Merkelbach. Relatarea lui Pausanias 9.30.4–12, unde apare motivul pentru care războinicii traci trebuiau să se îmbete înainte de luptă este, pentru Graf „bineînțeles, o raționalizare facilă a unei tehnici de luptă foarte arhaice, „Kampfwut” – un extaz sau transă dobândită de războinici prin mijloace variate înaintea bătăliei și care îi făcea în stare să îndeplinească fapte spectaculoase. Este atestat pentru multe societăți arhaice indo-europene, printre care germanii, celții, iranienii și, mai târziu, asasinii iranieni. Lucrul important – acești războinici extatici formează întotdeauna societăți secrete” (p. 88). Departe de a vedea totul prin intermediul acestei chei „inițiatice”, e mai simplu de văzut aici un simplu topos grec, cel al beției tractice proverbiale (și explicată mitologizant, prin uciderea lui Orfeu). E interesant că o teorie similară, despre o congregație militară de luptători-urși (așa-numita *confrerie a Ursinilor*), a fost emisă de R. Vulcănescu, independent, dar pornind tot de la etimologia din Porphyrius. Cu reminiscențe în măștile populare, inițial ei ar fi fost purtători de măști de tipul tactei galea, o mască mobilă de luptă, care însoțea atacul cu mormăituri fioroase în amintirea ursului-totem divinizat (*op. cit.*, p. 113 și 501–502); și Zalmoxis e interpretabil în același sens totemizant etc. Trebuie spus că, cel puțin pentru religia dacică, încercarea lui Vulcănescu de „reconstituire științifică” este fără nici o valoare și poate fi apropiată de ipotezele unui Densușianu (pe care îl folosește, dealtfel).

zalmos, „blană de urs”, deoarece fiind nou-născut Zalmoxis a fost învelit într-o asemenea blană; ar fi de aceea de apropiat de *berserkir*, „Bärenhäuter”, războinicul extatic nordic îmbrăcat cu o blană de urs. Explicația lui Graf are un cert colorit indo-european. Dar facilitatea argumentelor sale e ușor de dezvăluit. Bazându-se pe scheletul teoriei cultului zalmoxian inițiatic al lui Eliade, Graf îl leagă și de instituțiile politice dacice și, folosind o realitate *iraniană*, presupune o societate războinică analoagă la daci; etimologia antică (pe care unii o folosiseră cu mai mult de un secol în urmă pentru a susține un cult totemic al ursului la daci! și pe care Graf o leagă de *berserkir*) este în fond doar o explicație anecdotică, tipică pentru profligă literatura greacă, și nu un argument relevant pentru o asemenea asociere.

În final, o recapitulare a concluziilor. După cum am văzut, teoria lui Eliade despre o confrerie războinică dacică, de tipul acelor *Männerbünde* indo-europene, și care s-ar fi bazat pe identificarea luptătorilor cu lupii, *nu mai poate fi considerată ca valabilă*; ea pornește de la niște presupuneri lingvistice (eronate), interpretate apoi în lumina unor concepții religioase certe (însă doar pentru cadrul general indo-european). Mai mult, implicațiile de ordin ideologic sunt relevante cel mult pentru contextul epocii și al viziunii lui Eliade. Dar prestigiul și cultul de care se bucură în România a determinat o acceptare largă a teoriei sale, de cele mai multe ori însă simplist, sau chiar neproductiv (ca de exemplu referirile la totemism), deși nu lipsesc nici interpretări pe cât de originale, pe atât de deplasate. Ca și teoria sa despre un cult inițiatic, de mistere, al lui Zalmoxis (care necesită un studiu special, și care este extrem de problematică), această teză a lui Eliade, în ciuda aparentei de verosimilitate, se dovedește prea mult în spiritul dorinței sale de a interpreta religia dacică prin prisma preocupărilor sale specifice și a viziunii sale istorice particulare. Lupul juca *probabil* un rol destul de important în (trebuie să repetăm, necunoscuta) mitologia dacică (ținând seama de contextul general indo-european, dar și de iconografia dacică); *dar teza lui Eliade nu are argumente relevante pentru a fi acceptată, ca și toate reformulările sale ulterioare, de altfel*.

Este regretabil caracterul total necritic al felului în care istoricii români tratează aspectele religioase ale istoriei vechi. Teorii de multă vreme defuncte în Occident (animism, totemism, culte solare) sunt invariabil înșirate, iar teoriile mai recente din Occident sunt fie necunoscute, fie neluate în seamă. Ceea ce este și mai grav, este faptul că se păstrează o *constantă* primejdioasă: în timpul regimului comunist, explicațiile despre fenomenele sociale, economice și religioase urmau de cele mai multe ori un *marxism vulgar*, devenit o schemă comodă de interpretare. Or, începând treptat cu anii '70, acesta este înlocuit, în discursurile despre fenomenul religios, cu o *retorică de factură eliadiană*⁸⁸, care-i simplifică la extrem

⁸⁸ Anumite studii indică, pe bună dreptate, caracterul simplificator, dar și exagerarea rolului religiei, în opera eliadiană (vezi D. Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, sciences et idéologie*, Bruxelles, 1998, p. 127–128). În plus, e de analizat și puternicul filon *naționalist* pe care Eliade îl desfășoară în studiile sale cu tematică românească; or, acest caracter nu face decât să sporească fascinația istoricilor români pentru Eliade.

teoria (și erudiția subiacentă), atât la istoricii serioși, cât și în alte diferite producții cu coloratură istorică (iar după '90 Eliade este o autoritate de necontestat, recuperarea sa fiind totală); urmările acestei situații sunt foarte grave în cazul unei discipline (fie că se numește istorie, sau istoria religiilor), care trebuie să se bazeze pe critica surselor și nu pe scheme ideologice, fie ele marxiste, naționaliste sau eliadiene.

THE DACIANS AND THE WOLVES. CONCERNING MIRCEA ELIADE'S THEORY

ABSTRACT

This paper is concerned with Mircea Eliade's theory expressed in the first chapter of his *Zalmoxis. The Vanishing God* (Chicago–London, 1972, pp. 1–20). He implied an etymological relation between the Dacians and the wolves, and subsequently sustained the existence of a Dacian warrior society (similar to the Indo-European *Männerbünde*) based on an identification with the wolves. But his arguments (extracted from Hesychius s.v. δάος, and Strabo 7.3.12) are not to be accepted, since his basis is formed by two inexact assumptions. However, his theory was largely accepted by the greatest part of the Romanian scholars in the field of history or ethnology (they related it instead with totemism, such a discarded concept...); also a relation was presumed with the wolf-snake flag or dragon (*draco*) but which, far from being only a Dacian symbol, is to be found also in other places (among the Parthians or the Germans).

Another similar thesis was recently expressed by Fritz Graf (*Orpheus: A Poet Among Men*, in ed. J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*, London–Sydney, 1987, p. 91), who (probably ignoring Eliade's theory) proposed the image of a Dacian warrior society implied in Zalmoxis' cult and in kingship, similar to the Iranian royal practice and the Germanic *berserker*. He does not seem to be familiar with Eliade's position (since he relates the Dacians with the *bears*, on grounds of an ancient etymology preserved in Porphyry *V. Pyth.* 14); his presumption is not to be accepted either, being too speculative. Despite Eliade's large erudition in attacking this subject, and the likelihood of the Indo-European warrior societies being connected with lycanthropy, his thesis about Dacians *i.e.* wolves is only a spurious hypothesis in the light of his own vision (of religion, and, moreover, of a *special historical destiny* of the Romanian people).