ŞAPTE NOTE DESPRE HERODOT 4.93-96

DAN DANA (Braşov)

Acest studiu îşi propune să aducă în discuţie mai multe teorii şi contribuţii recente, exclusiv occidentale, despre pasajul 4.93-96 din Herodot, aşa-zisul excurs getic, din cadrul expediţiei persane în Sciţia. Unele teorii sunt destul de convingătoare, altele impun rezerve serioase; oricum, ele merită cunoscute şi luate în discuţie, cu atât mai mult cu cât unele sunt extrem de importante (de exemplu, "dosarul" lui Gebeleizis, sau opiniile despre religia getică). După ştiinţa mea, cele mai multe din aceste referiri, fie ele speciale sau întâmplătoare la acest subiect, sunt necunoscute în România, şi de aceea prezentarea şi discutarea lor sunt necesare.

I. AL XI-LEA LOGOS HERODOTEIC

Se ştie că împărţirea actuală în 9 cărţi (sub patronajul celor 9 Muze) nu îi aparţine lui Herodot. Această diviziune e atestată prima oară de Diodor (2.37.6)[1]. Lucian (născut spre 125) ştia şi el că fiecare carte a lui Herodot poartă numele unei muze (*Quamodo historia conscribenda sit,* 42; *Herodotus, sive Action,* 1). De asemenea, *PapOxy* 853 (din sec. II), col. III, pare să numere ca a IX-a pe actuala carte a noua a lui Herodot. Iar în *PapAmherst* II.12 (de sec. II; publicat în 1901), apare comentariul lui Aristarh din Samothrace, celebrul filolog alexandrin (c. 222-150 î. Hr.), la ultimele capitole ale actualei cărţi I (ultima scholie se referă la 1.215.2). La sfârşitul comentariului e scris: Ἀριστάρχου Ἡροδότου Α ὑπόμνημα[2]. De aceea, Silvana Cagnazzi încearcă restabilirea împărţirii originare a Istoriilor lui Herodot, dinainte de diviziunea lor alexandrină[3].

Faptul că Herodot desemnează de atâtea ori, şi inechivoc, cezuri ale naraţiunii care nu coincid cu diviziunea în 9 cărţi (de exemplu 1.95, ἐπιδίζεται δὲ δὴ τὸ ἐνθεῦτεν ἡμῖν ὁ λόγος, "de aici încolo povestirea noastră îmi cere...") exclude ca actuala diviziune să poată fi considerată a autorului. Herodot îşi subîmparte naraţiunea în "logoi" (după cum se exprimă el însuşi când citează părţi din opera sa). Anterior, autor de *logoi* fusese şi Hecateu din Milet; la fel e definit, între alţii, şi Herodot, de către Tucidide (1.21.1 - despre λογογράφοι).

Un *logos* are întotdeauna un conţinut specific care de multe ori e anunţat în fraza iniţială (de exemplu 1.95, 2.99, 3.99). Dar Herodot inserează în plus episoade accesorii, care sunt suscitate de numele unui personaj, aminteşte vechi oracole, sau deschide digresiuni (ca în 4.30, 7.171); la fel, menţiunea geţilor şi a lui Salmoxis în 4.93-96 se constituie într-o digresiune în cursul expediţiei lui Darius, prilejuită tocmai de rezistenţa geţilor sud-dunăreni. Aceste episoade-accesorii, deşi nu compromit unitatea logosului, nu sunt de redus la protagonist sau la argumentul logosului.

La începutul fiecărui logos se află δέ în a doua poziţie, în timp ce μέν, la sfârşitul unui logos, nu e un element constant. Aceşti logoi au o întindere de "c. 20/30 de pagini teubneriene"; este aproximativ întinderea anilor de război tucididei, a cărţilor din *Anabasis* (definite *logoi* de Xenofon), şi a lucrării περὶ ἱππικῆς. Astfel, măsura acestor logoi corespunde întinderii medii a "cărţilor" ateniene din sec. V-IV î. Hr.

Criteriile urmate de alexandrini pentru regruparea logoi-lor în cărţi au fost criterii materiale: cum ei au regrupat într-o carte 3 ani de război tucididei, au regrupat în fiecare carte aproximativ 3 logoi herodoteici.

Pentru logosul scitic (al X-lea) avem chiar mărturia lui Herodot (4.16); iniţiind o descriere geografică a Sciţiei, se exprimă astfel: τῆς δὲ γῆς πέπι ὅδε ὁ λόγος ὅρμηται λέγεσθαι ("Ce se află mai sus de ţinutul despre care tocmai încep să vorbesc"); iar începutul acestui logos e semnalat de anunţul expediţiei persane în Sciţia.

Începutul capitolului XI (unde se află şi excursul getic 4.93-96) e semnalat, la sfârşitul capitolului 82, de o cezură foarte puternică: Ἀναβήσομαι δὲ ἐς τὸν κατ' ἀρχὰς ἥια λέξων λόγον ("Să mă reîntorc acum la firul povestirii pe care mă pregăteam de la început să-l depăn."). Cu această formulă Herodot retrimite la începutul logosului scitic, în particular la capitolul 4, unde spusese că Darius, pentru a se răzbuna pe sciţi, pregătea o

THRACO-DACICA, tomul XXI, nr. 1-2, Bucureşti, 2000, p. 211-222.

expediție împotriva lor. Episodul și logosul XI se încheie cu aceste cuvinte: οὗτος δὲ ὢν τότε ὁ Μεγάβαζος στρατηγὸς λειφθεὶς ἐν τῇ χώρῃ Ἑλλησποντίων τοὺς μὴ μηδίζοντας κατεστρέφετο. Οὗτος μέν νυν ταῦτα ἔπρησσε (4.144: "Acest Megabazos, fiind lăsat, prin urmare, în fruntea oștilor din ținut, aduse sub stăpânirea sa pe toți hellespontinii care nu erau de partea mezilor. El săvîrșea deci aceste fapte.").

II. *SAKA PARADARYA* - GEȚII?

A doua notă privește o ipoteză interesantă a lui N. G. L. Hammond[4]. Opunându-se părerii generale conform căreia Persia nu a cucerit mai mult decât ariile costale ale Traciei (satrapia *Skudra*), el susține că Persia a cucerit și câmpia centrală a Traciei (Câmpia Mariței), această câmpie dând satrapiei unitatea ei internă și caracterul strategic. În argumentarea sa, Hammond se referă și la geți. Astfel, în expediția sa (pe la 513 î. Hr.), Darius ajunge de la râul Arteskos la geți, care trăiesc chiar la sudul Dunării (4.93, 4.118). Herodot spune că ei sunt *primul* popor pe care Darius l-a "capturat" (αἱρέει); la 4.118, iar apoi amintește că Darius "i-a făcut pe traci să i se supună și mai ales pe geți". După eșecul scitic, cu organizarea satrapiei tracice este însărcinat generalul Megabazos. Hammond arată că, în mențiunile persane, prima consemnare a "pământurilor de peste mare" (i. e. dincolo de apele Asiei Mici, conform poziționării persane) apare în inscripția de pe zidul terasei din Persepolis, pe la 513 î. Hr. Iar popoarele din pământurile de peste mare sunt numite prima oară în documente pe la 491 î. Hr. (inscripția de la Naqsh-i-Rustam):

a) *saka paradarya* ("sacii de peste mare") - după Hammond ar fi geții, care erau nomazi sau seminomazi, ca sacii din Asia[5].

b) *Skudra* - un cuvânt frigian, referindu-se probabil la ținutul originar din Europa al frigienilor asiatici (cf. Herodot 7.73).

c) *yauna takabara* - cu siguranță macedonenii ("ionieni purtători de scut", scuturi cum se arătau mai târziu pe monedele regilor macedoneni).

Astfel, dacă primii erau geții și ultimii erau macedonenii, atunci *Skudra* îi acoperă pe traci, peoni și alte popoare dintre geți și macedoneni. *Skudra* ar fi de aceea partea principală a posesiunilor Persiei în Europa. Identificarea ar fi sprijinită de celebra "inscripție despre *daivas*" din 479 sau 478 î. Hr., unde doar *Skudra* e menționată (geții fiind cu siguranță independenți înainte de 480 î. Hr., de vreme ce nu se aflau menționați printre trupele lui Xerxes din Europa în lista lui Herodot, cf. 7.185). Hammond accentuează însă prea mult puterea persană în Europa (și în special în Tracia centrală), iar identificarea sa geți = *saka paradarya* e o ipoteză ingenioasă, dar puțin probabilă[6]. Teza sa despre înregistrarea geților sub acel apelativ persan nu e decât o piesă accesorie a teoriei despre stăpânirea persană în Europa, centrată pe controlul interiorului Traciei (care control nu pare însă să fi fost așa de puternic pe cât se susține).

Conform lui G. Nenci, textul lui Herodot face imposibil de acceptat că Darius vroia să controleze întreaga regiune costală a Mării Negre și să creeze o legătură continentală cu Caucazul. Marele Rege vroia doar să aibă recunoscută supremația persană de către sciți. De aceea, obiectivul expediției scitice era doar să întărească securitatea teritoriilor deja posedate de el[7]. Harmatta arată că noi evidențe sprijină din plin această interpretare; pe baza inscripțiilor vechi persane, el constată organizarea a două noi satrapii după expediția scitică:

a) *Saka: tayaiy: paradraya,* "sacii care (locuiesc) dincolo de mare";

b) *Skudra,* care includea Macedonia și Tracia[8].

Satrapia scitică ar fi existat de la 514/513 până la 496, când sciții s-au revoltat[9]. Teza lui Hammond, deși ar constitui o atestare atât foarte veche cât și *non-greacă* a geților, și în consecință extrem de seducătoare, nu e însă de acceptat.

III. SCLAVII TRACI DIN SAMOS

Pentru vechii greci, Tracia era aproape sinonimă cu sclavia, de vreme ce foarte mulți sclavi proveneau din aceste regiuni nordice (mai târziu, în noua comedie ateniană, *Thratta,* "femeie tracă", era un nume standard de scenă pentru o sclavă, la fel cum *Getas* era echivalentul masculin). Herodot relatează că tracii săraci își vând de obicei copiii în plus negustorilor de sclavi (5.6).

Este remarcabil că, în *Istorii,* toate cele trei exemple individuale de sclavi non-greci sunt traci prin origine. Mai mult, și ceea ce ridică o problemă interesantă, toți acești traci (și despre care prevalează elementul anecdotic) au fost sclavi în insula Samos. Este vorba de:

1) Legendarul Esop, sclav al lui Iadmon în Samos (2.134).

2) Rhodopis - tovarăşa de sclavie a lui Esop, în aceeaşi proprietate a lui Iadmon; celebră ca prostituată în Naucratis din Delta Nilului (2.135).

3) Şi Salmoxis, presupusul (căci Herodot îşi exprimă scepticismul) sclav al lui Pitagora, fiul lui Mnesarchos din Samos (4.95-96)[10].

Aceeaşi coincidenţă este semnalată de Jedrkiewicz[11]; el se străduieşte de aceea să găsească cât mai multe analogii cu putinţă între Esop şi Zalmoxis:

a) ambii sunt sclavi în Samos;

b) mai mult, sclavi ai unor filozofi: Iadmon, respectiv Pitagora;

c) ei sunt eliberaţi, Zalmoxis întorcându-se în patrie pentru a răspândi înţelepciunea stăpânului său;

d) coincidenţa fundamentală, pentru Jedrkiewicz, şi care ar atesta cel mai bine utilizarea unui model unic în cele două naraţiuni, ar fi ascunderea subterană; iar reapariţia din lumea de dincolo e episodul-cheie şi în *Viaţa* esopică; plecând de la acest şiretlic, Esop îşi câştigă deplina credibilitate faţă de regele Licurg[12].

Însă o asemenea paralelă, în atâtea detalii, pare forţată. Rămâne totuşi un semn de întrebare pentru provenienţa tuturor acestor trei sclavi traci din Samos; şi din nou trebuie reamintit caracterul *deja anecdotic* al informaţiilor utilizate de Herodot.

IV. GEBELEIZIS: SFÂRŞITUL UNEI PROBLEME?

În 4.93-96, Salmoxis e calificat succesiv ca *daimon, theos* şi *anthropos,* şi Herodot dă câteva versiuni despre această divinitate ambiguă; e de reamintit că la Herodot, contrar obiceiului său de a omologa zeii străini celor greci, chiar când le prezintă numele locale, doar trei divinităţi se sustrag echivalării: getul Salmoxis, tracul absinthian Pleistoros (9.119) şi microasiatica Kybebe/ Cybele din Sardes (5.101); ceea ce e interesant, primii doi sunt asociaţi cu sacrificiile umane. Şi mai mult sporeşte incertitudinea celălalt nume, pe care i-l dau unii geţi (4.94)[13]: Gebeleizis (Salmoxis, "pe care unii dintre ei îl cred acelaşi cu Gebeleizis"). Cel puţin aceasta este forma adoptată de ediţiile critice clasice din Herodot. Astfel că, la fel ca şi pentru Zalmoxis/Zamolxis, s-au emis tot felul de teorii şi etimologii, Gebeleizis fiind considerat fie identic cu Zalmoxis, fie cel mai adesea un zeu diferit (de obicei uranian, al cerului şi furtunii, sau chiar solar). Dar totul pare compromis de critica manuscriselor, unde, conform variantelor din manuscrisele cele mai vechi, numele este *Beleizis* şi *nu* Gebeleizis.

Cum observase Wesseling încă din 1763, tradiţia manuscrisă a lui Herodot se împarte în 2 clase:

a) ABC - având puţine lacune.

b) DRSV - aici lacunele, mult mai numeroase, au de obicei drept cauză "saltul de la asemănător la asemănător"; N şi U sunt heterogene; iar P, fără lacune (cu puţine excepţii), e mixt[14].

Cele 2 grupuri sunt aşa-zisele familii florentină (A) şi romană (B). Familia florentină este mai veche (nu un argument peremptoriu pentru Legrand); totuşi acesta arată că lista de erori este mereu mai largă pentru familia romană, aici apărând cele mai multe erori flagrante; iar numele proprii sunt cel mai adesea desfigurate[15].

Or, Legrand adoptase lecţiunea Gebeleizis (τοῦτον ὀνομάζουσι Γεβελέϊζιν, p. 105), pe când în manuscrisele cele mai vechi şi mai sigure (ABC) avem Beleizis[16].

Ultimele două ediţii critice adoptă dealtfel, şi pe bună dreptate, lectura *Beleizis;* este vorba de ediţia Teubner a lui Rosén: τοῦτον ὀνομάζουσι Βελείζιν[17], şi cea italiană a lui Medaglia: τοῦτον νομίζουσι γε Βελέϊζιν[18]. În comentariul său la ultima ediţie, Aldo Corcella menţionează articolul lui Poghirc despre Beleizis, respinge etimologia lui Kretschmer (din *Glotta,* 24, 1936, p. 448: Gebeleizis ca egal etimologic cu Zalmoxis), şi consideră incert raportul acestuia cu Zbelsurdos; acest nume pare mai degrabă un atribut[19].

Concluzia este că, dată fiind lectura *Beleizis* ca cea mai probabilă (ridicând de aceea problema acestui apelativ, cel mai probabil un epitet, şi nu un zeu diferit - al cerului, furtunii, sau solar, cum se crede îndeobşte), toate teoriile emise despre Gebeleizis îşi pierd orice validitate...

V. SACRIFICIUL MESAGERULUI

Herodot a manifestat un interes strâns în practicile sacrificiale şi a cules multe obiceiuri neobişnuite ale grecilor şi non-grecilor, inclusiv o mare varietate de uciderri rituale. Astfel, în excursul getic, el prezintă şi straniul rit al trimiterii mesagerului la Salmoxis (4.94.2-3). După Hartog şi Hughes, Herodot, în relatarea sa detaliată, nu caracterizează această practică drept sacrificiu[20]. M. Giraudeau[21], îl repertoriază, superficial, în categoria "ţapului ispăşitor" *(bouc émissaire),* care poate fi obiect (3.41), animal (2.39) sau om: "victima poate fi

omul a cărei pierdere va fi cea mai importantă pentru societate, ca mesagerul trimis la Salmoxis şi aruncat în suliţe" (4.94). Cum am arătat mai sus, sacrificiul uman contribuise la imposibilitatea stabilirii unei *interpretatio Graeca* pentru Zalmoxis[22].

Or, relativ recent, Philippe Gignoux a apropiat de acest ritual getic o menţiune stranie dintr-o celebră lucrare persană[23]. Astfel, dintre numeroasele forme pe care ordalia le-a îmbrăcat în Iranul antic - tradiţia mazdeeană numără nu mai puţin de 33 de feluri diferite - există unul care pare atestat, după Gignoux, într-un pasaj rău înţeles până la el, din *Cartea lui Ardâ Virâz*, şi care ar consta într-o *aruncare de lănci*, servind la *desemnarea candidatului pentru călătoria extramundană* (pe care Gignoux o considerase mai demult una şamanică)[24]: această ordalie ar fi servit la confirmarea unei alegeri deja stabilite dintre numeroşii candidaţi şi ar fi făcut-o necesară prin această experienţă dramatică a morţii aparente.

În primul capitol din *Ardâ Virâz Nâmag* (în pehlevi), această poveste aşa de populară în Iran a unei călătorii în lumea de dincolo[25], apare un pasaj ciudat, care i-a încurcat pe toţi traducătorii, deoarece se referă la un tip de ordalie despre care pare să nu mai existe altundeva paralele, dar care (consideră Gignoux) nu e totuşi un fapt religios izolat. "Redactorul" textului povesteşte cum, după o selecţie riguroasă, pentru a trimite un om în lumea de dincolo în scopul de a se informa despre ceea ce se petrece acolo, alegerea se opri asupra unuia care avea 7 surori, devenite, pe cât se pare, soţiile sale (acest detaliu e destinat, evident, să pună în valoare sfinţenia dreptului Virâz, deoarece căsătoria consanguină, *xvêdôdah*, era considerată ca cea mai înaltă dintre acţiunile meritorii)[26], reputat pentru justiţia sa *(ahlâyih)* şi cunoaşterea religiei mazdeene. Iată textul (tradus în franceză de Gignoux): "20. Şi apoi, după ce Virâz auzise aceste cuvinte (...) zise: "Dacă (aceea) vă convine, nu mă daţi, contra voinţei mele, pînă ce voi, mazdeeni, să aruncaţi lăncile ordalici". 21. Şi apoi mazdeenii aduseră lăncile ordalici. 22. Prima dată, pentru buna gândire, a doua pentru cuvântul bun şi a treia pentru acţiunea bună, toate cele trei lănci ajunseră la Virâz". Reiese din acest pasaj, după Gignoux, că Virâz, înspăimântat de această experienţă extatică la care e supus, plecând de la un halucinogen - adevărata călătorie şamanică în lumea de dincolo[27] - cere să se procedeze la încă o verificare a alegerii făcute asupra persoanei sale, prin intermediul unei *ordalii prin lănci*. Asfel înţelege Ph. Gignoux expresia importantă de *var nêzag* (pe care alte ediţii o traduseseră prin "a trage la sorţi"). Ar fi vorba de o ordalie prin lance, care trebuia lansată de 3 ori în direcţia candidatului, fără îndoială nu cu intenţia de a-l străpunge, ci doar pentru a-l desemna. Nu e de mirare, de aceea, că teologii au găsit o explicaţie religioasă acestui tip triplu de a lansa, asociindu-l cu gândurile bune, cuvintele bune şi faptele bune (regula de aur a mazdeismului), ceea ce a făcut pasajul mai obscur.

Acest tip de ordalie nu e aşa straniu cum pare la prima vedere, ci face parte din cele 33 de tipuri de ordalie (din *Avesta* şi literatura pehlevi), şi din care unele erau mult mai crude decât ordalia prin lance (ca proba focului, a înecului, a unui lichid fierbând sau chiar a unui metal topit vărsat pe piept - cel puţin o dată, asupra faimosului Âdurbâd, fiul lui Mahraspând, un *mobâd* din timpul lui Şapur II)[28].

Gignoux asociază strâns acest tip de ordalie cu călătoria de tip şamanic, pe care o va efectua dreptul Virâz, absorbind halucinogenul. Cele două practici magice apar astfel în corelare una cu alta; pentru cele două probe - ordalia prin lance şi călătoria în lumea de dincolo a sufletului doar, corpul fiind căzut în starea de moarte aparentă -, relaţia lor cu regula de aur a eticii mazdeene e importantă. În *Selecţiuni din Zândsparan* se povesteşte că Zarathustra a trebuit el însuşi să sufere trei feluri de ordalii religioase: prin foc, prin metal arzând vărsat pe piept, şi prin cuţitul care îi deschide burta; explicaţia dată acestor probe e de acelaşi tip ca în *Cartea lui Ardâ Virâz:* tot în vederea acceptării Bunei Religii au fost practicate aceste ordalii.

Un alt text pehlevi pare să facă aluzie, mai puţin explicit, la ordalia prin lance; în *Vizîrkard î dênîg*, tradusă de A. Molé, împreună cu alte texte care se referă la legenda lui Zarathustra, se zice: "Într-o zi, Kai Vishtasp, rege al regilor, (vrând) să încerce miracolele profetice, ceru ca Zarathustra să fie de acord cu ceea ce urmează: «Că eu sunt nemuritor şi la adăpost de bătrâneţe, lăncile şi cuţitele sunt incapabile să-mi rănească trupul, şi cunosc toate secretele cerului, prezente, trecute şi viitoare şi că văd, în această viaţă, cea mai bună existenţă a dreptilor»". Astfel, această ordalie prin lance nu ar fi un fenomen izolat.

În acest context, Gignoux aduce în discuţie pasajul din Herodot 4.94: "Tot în al cincilea an aruncă sorţii, şi întotdeauna pe acel dintre ei pe care cade sorţul îl trimit ca solie la Salmoxis, încredinţându-i de fiecare dată toate nevoile lor. Trimiterea solului se face astfel: câţiva dintre ei, aşezându-se la rând, ţin cu vârful în sus trei suliţe, iar

alţii, apucându-l de mâini şi de picioare pe cel trimis la Salmoxis, îl leagănă de câteva ori şi apoi, făcându-i vânt, îl aruncă în sus peste vârfurile suliţelor. Dacă, în cădere, omul moare străpuns, rămân încredinţaţi că zeul le este binevoitor; dacă nu moare, atunci îl învinuiesc pe sol, hulindu-l că este un om rău. Tot ce au de cerut îi spun solului cât mai e în viaţă"[29].

Cu siguranţă, continuă Gignoux, aici nu e vorba propriu-zis de o ordalie, ci de trimiterea dincolo a unui mesager la divinitate, prin intermediul a *trei lănci,* prin care mesagerul trebuie să moară. Ardâ Virâz, la fel, trebuie să aducă un mesaj, să sufere o ordalie de trei lănci, în sfârşit să moară, de o moarte aparentă cu siguranţă şi care durează 7 zile şi 7 nopţi, ca mesagerul geţilor. Interesant de notat e că la geţi sensul ordaliei este ca şi inversat, căci, în Iran, cel care este supus ordaliei trebuie să scape morţii, pentru a-i fi dovedită inocenţa, în timp ce la geţi, mesagerul care a scăpat crudei ordalii de lănci apare ca un om rău. Aceasta nu îi pare lui Gignoux o contradicţie, deoarece aici ordalia e *mijlocul* utilizat pentru călătoria în lumea de dincolo, care e fără întoarcere, în timp ce se foloseşte un halucinogen în cazul lui Virâz. În plus e vorba, la geţi, de un sacrificiu uman, dar realizat în circumstanţe care le evocă pe cele ale călătoriei lui Ardâ Virâz[30].

Trebuie spus că, la prima vedere, apropierea făcută de Gignoux pare rezonabilă (modalitatea desemnării prin intermediul a trei lănci, a unui trimis în lumea de dincolo, de către comunitate, explicit a unuia virtuos). S-ar putea de aceea presupune un trecut indo-european comun celor două practici, atât de asemănătoare în aceste detalii? Totuşi, *e mai bine să păstrăm rezervele de rigoare,* date fiind circumstanţa traducerii pasajului pehlevi (traducerea lui Gignoux este decisivă pentru validitatea tezei), şi, în plus, contextele culturale diferite[31]. Părerea mea este că nici această teză nu e de acceptat.

VI. RELIGIA GETICĂ ÎN HERODOT

În această secţiune, voi aminti o serie de ultime interpretări la credinţele atribuite geţilor din Herodot 4.93-96, începând din anii '80, în general necunoscute în România[32]; dificultatea dar şi stranietatea pasajului face imposibilă existenţa unui consens al savanţilor în această delicată problemă.

Un studiu notabil e cel deja menţionat al lui Fr. Hartog, care-şi propune să citească pitagorismul prin intermediul "salmoxismului" (dar şi invers). El ia în considerare trăsăturile care fac din Salmoxis un fel de Pitagora al geţilor; or, acest portret e făcut de *grecii* din Pont şi Helespont, şi de la ei îl preia Herodot. Pentru ei, Salmoxis e un *anthropos,* o fiinţă umană (şi nu, ca în cap. 94, un *daimon* sau un *theos,* o divinitate); astfel, ceea ce la greci nu era decât un sclav, la geţi e considerat un zeu... O serie de trei termeni se implică reciproc (şi în relaţia pitagoreism - "salmoxism"): nemurire, curaj, masa în comun. A spune despre geţi că sunt "practicanţi ai nemuririi" (pe urmele traducerii lui Linforth), înseamnă a spune că sunt un fel de pitagoricieni. Între cele trei expresii cu valori variabile (curaj, nemurire, syssitie) se instaurează, consideră pe bună dreptate Hartog, un joc într-un spaţiu în care se poate desfăşura deriziunea, dar se poate înscrie şi alteritatea. Este tocmai scopul capitolului unde, prin analiza retoricii alterităţii, se evidenţiază ambiguitatea figurii lui Salmoxis. Analiza lui Hartog rămâne fundamentală, de acum înainte, pentru orice abordare a zeului getic, care trebuie să pornească de la o cât mai bună situare şi înţelegere a textului herodotean.

Oarecum în acelaşi spirit se înscrie şi Aldo Corcella[33]. După el, Hartog accentuează totuşi prea mult, de fapt, elementul "retoric" de "comunicare"[34]. Obiectul fundamental al *Istoriilor* lui Herodot este *aphanés,* în timp şi spaţiu. Sunt amintite şi diferitele grade de credibilitate ale informaţiilor (preluate de la alţii), dacă derivă de la un martor ocular (*historíe* în sens strict) sau sunt tradiţii trecute prin diferite intermedieri, şi despre care e dificil să se stabilească originea *(akoé, lógoi).*

"Experienţa alterităţii" (şi a alterării informaţiilor) stă la baza cercetării herodoteene (cf. H. A. Weber). Cum subliniază Corcella, modul cel mai elementar de a arăta o realitate invizibilă e, în mod natural, încă o dată, *comparaţia,* prin intermediul căreia realitatea necunoscută e tradusă în termeni greci. Astfel, tendinţa spre *interpretatio Graeca* e binecunoscută în domeniul religiei: zeii diferitelor popoare sunt identificaţi de Herodot cu cei greci; uzul comparaţiilor "traductive" pentru a expune *nómoi* particulari, provine de la concepţia tipică a *historíe*-ei ionice, după care fiecare popor are un *nómos* propriu caracteristic care îl distinge de ceilalţi[35]. Pentru geţi, Herodot stabileşte *clişeul* literar al "geţilor nemuritori", cu destule ecouri în literatura antică (Diodor, Arian, Lucian, Iulian Apostatul).

Fabio Mora, într-un studiu special[36], explică judecata negativă exprimată adesea despre descrierea

herodoteică a religiei mai ales datorită faptului că aceasta a fost analizată doar în lumina metodologiei istorico-religioase moderne, fără a se preocupa de categoriile culturale ale lui Herodot. De aceea, i se pare profundă reflecția herodoteică de a retrasa, în cheie funcționalistă, un caracter universal al divinităților grecești și, contextual, al celorlalte popoare; imprecizia unor corespondențe și identificări propuse de el se datorează în mare parte ponderii pe care o are în cercetarea sa precedenta tradiție greacă[37]. În discuția despre reticențele și tăcerile lui Herodot, este tratată și relatarea despre Zalmoxis, ca și indecizia lui Herodot, de la 4.96.2[38]. Ideea unei amenințări a zeului (eventual împotriva puterilor demonice care se manifestau în nori) ar fi herodoteană, la fel cum, după Herodot, ataranții blestemau și insultau soarele când era prea cald. La Hartog, săgetarea cerului (a zeului) implica pentru greci pe zeul cerului; de asemenea, în ochii grecilor, acest ritual (cu valoare apotropaică) era o lipsă de recunoaștere a zeului celest, consideră și Corcella[39]. Originea surprinzătoarei afirmații a lui Herodot (ce nu poate fi în nici un caz apărată pe plan propriu-zis istoric), pentru care Zalmoxis-Gebeleizis era unica divinitate a geților, 4.95.4 ("Când tună și fulgeră, tracii despre care este vorba trag cu săgețile în sus, spre cer, și își amenință zeul, căci ei nu recunosc vrun alt zeu decât al lor"), trebuie poate căutată în neînțelegerea herodoteică a relației pe care tracii o puneau între Zalmoxis și furtună; astfel, caracterul zeului, mult mai cuprinzător decât cel al divinităților grecești, ar fi sugerat poate istoricului ideea că ar fi vorba de unicul zeu trac. E chiar posibil ca fraza, chiar în forma puțin clară, să fi vrut să precizeze că *divinitatea în chestiune,* cea legată cu ritul despre furtună, era Zalmoxis și nu corespundea nici unei alte divinități politeiste, nici, în particular, celei a cerului și a furtunii, crede Mora[40]. Mai departe, Mora nu e convins de modul în care Eliade respinge ideea multor moderni că prezentarea în termeni pitagoreici a credințelor celtice depinde mai puțin de acestea ultime cât de concepțiile pe care autorii clasici le-au interpretat, observând că deja în secolul V î. Hr. Herodot explica la fel credințele geților în nemurire. Această concordanță nu demonstrează înțelegerea acestor lecturi, mai degrabă decât persistența unui model interpretativ în lumea greacă, a cărui existență în Herodot pare mai mult decât probabilă. Eliade e totuși dispus să recunoască că e dificil de stabilit dacă era vorba de nemurire cu psihosomatoză (ca în *Upanișade*) sau doar de o "supraviețuire" generică a sufletului. Mora crede în plus că nota herodoteică dovedește o convingere greacă despre originea tracă a credințelor anticosmice grecești (pe urmele lui Bianchi), documentând totuși ideea unei vieți ultrapământene, dacă nu marcată de trăsături specific anticosmice, cel puțin înțeleasă ca o continuare a celei actuale[41].

Lachenaud[42] respinge teza grecilor din Pont și implicit ideea procedeelor inițiatice care ar putea conferi nemurirea *postmortem,* pentru a nu reține decât învățătura despre supraviețuirea sufletului.

Pentru Fritz Graf[43], relatarea lui Herodot se desfășoară însă în două direcții:

a) pe de o parte, religia tracică; de obicei Zalmoxis e considerat o divinitate care a acționat ca un inițiator divin într-un cult secret (conform teoriei lui Eliade);

b) dar și o parte politică, la care Herodot face deja aluzie - că i-a invitat pe cei mai de seamă oameni ai tribului (τῶν ἀστῶν τοὺς πρώτους). Iar alte surse spun, amintește Graf, că Zalmoxis fusese consilier al regelui trac înainte de a deveni zeu (Strabon 7.3.5, după Poseidonios), și că era un legislator printre traci (Diodor 1.94.2); de aceea, consideră Graf, misterele sale nu erau un cult escatologic marginal, ci erau implicate în centrul puterii, și preoții care le îndeplineau erau considerați succesorii lui și în același timp consilieri regali, cel mai cunoscut fiind Deceneu, mare preot sub Burebista. Instituția ar fi o reminiscență a societății secrete de războinici dezvoltată în regatul iranian, unde războinicii inițiați au devenit cei mai apropiați însoțitori și vasali ai regelui. Ca sprijin invocă și etimologia antică a numelui lui Zalmoxis (Porfiriu, V. *Pyth.* 14: Zalmoxis a fost învelit la naștere într-o blană de urs, iar tracii numesc pielea 'zalmos'); la fel, *bersekir,* 'Bärenhäuter', războinicul extatic nordic, era îmbrăcat într-o blană de urs. În aceeași linie, B. Sergent apropie ascunderea timp de 3 ani sub pământ a lui Zalmoxis de suspendarea timp de 9 zile a lui Ódhinn de Arborele lumii, triplicitățile fiind o manieră condensată de a semnifica totalitatea timpului[44].

În cazul lui D. Asheri[45] adevărata minune a felului trac de a muri sunt credințele lor în nemurire ca prevalând, în forme variate, în trei triburi particulare; pe lângă trausi, și cei de lângă crestonieni, cel mai faimos caz e desigur cel al geților ἀθανατίζοντες, un verb factitiv însemnând "a face nemuritor pe cineva; dar o urmă de ironie nu lipsește în acest amuzant capitol (4.94). Întreaga poveste a lui Zalmoxis și a doctrinei sale e prezentată ca o piesă de *interpretatio Graeca* ironică, arogantă și întru-

câtva euhemeristă, pe care Herodot nici nu o respinge, nici nu o acceptă. Expresia "cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci" (ἀνδρηιότατοι καὶ δικαιότατοι) este un alt exemplu tipic de idealizare. D. Lateiner face şi el analiza pasajului herodotean despre Salmoxis, relevând cele două componente: cea despre credinţele şi ritualurile tracilor, şi relatarea grecilor din Pont; asocierea pe care o face cu şamanismul nu este însă de acceptat (astfel, povestirea grecilor despre Salmoxis ar fi un fel de travesti al şamanismului asiatic...)[46].

Fiecare savant a interpretat povestea lui Salmoxis, cum se poate constata, în conformitate cu preocupările sale (cazurile cele mai clare fiind Mora şi Graf, pentru funcţionalism şi, respectiv, religie de mistere; la aceştia argumentarea este şi cea mai întinsă). Cel puţin în cazul lui Graf, teoria sa este destul de improbabilă; ca nu e decât o digresiune în discuţia (extrem de pertinentă, de altfel) mitului lui Orfeu, folosind în plus o serie de date într-o interpretare originală, deşi inspirată de teza lui Eliade. E oare întâmplător faptul că tocmai în ultimele decenii, când studiul religiilor de mistere se află într-o dezvoltare remarcabilă (şi când, trebuie menţionat, vechile teorii în această privinţă sunt pe bună dreptate respinse), se vorbeşte de o religie de mistere, iniţiatică, în cazul lui Zalmoxis? În plus, această teză beneficiază de greutatea numelui lui Eliade, care a fundamentat-o în *De la Zalmoxis la Genghis-Han;* dar teoria eliadiană, la ora actuală aproape unanim acceptată de specialişti, este, la o analiză atentă, extrem de vulnerabilă (nu intenţionez să tratez aici această chestiune importantă, care necesită însă un studiu special).

VII. COMENTARII ŞI REZUMATE ANTICE LA HERODOT

Opera lui Herodot a cunoscut un destin destul de important în spaţiul literar grec, încă de la apariţia ei[47]. Atât anecdotele vechi despre viaţa lui Herodot cât şi adaptările şi parodiile operei lui de către contemporani arată cât de populare erau *Istoriile.* Doar S. Flory[48] consideră că Herodot era prea lung şi prea de nefolosit pentru a deveni cu adevărat popular. Însă numărul cititorilor "serioşi" a crescut cu siguranţă în secolele de după Herodot, deşi a fost vorba mai mult de o creştere a erudiţiei în straturile înalte ale societăţii[49].

Într-un studiu special despre receptarea lui Herodot în cultura elenistică[50], Murray analizează vechea viziune, mult timp acceptată în perioada modernă, după care Herodot nu a fost larg citit în lumea elenistică, stilul său nefiind preţuit, şi având în plus reputaţia unui mincinos[51] sau a unui *mythologos*, un povestitor de poveşti fermecătoare. O concepţie mai nouă e că Herodot a continuat să fie citit în lumea elenistică (dar exclusiv pentru stil, retorică; iar Tucidide ar fi dominat istoriografia). Din papirii literari se constată însă că în Egiptul greco-roman cei mai populari doi istorici erau Herodot şi Tucidide. Comentariul lui Aristarh la Herodot este primul comentariu cunoscut despre un autor în proză, iar Aristofan din Bizanţ l-a folosit mai înainte în *Lexeis.*

Istoriile sale au fost şi ele "victima" discuţiilor şi lecturilor alexandrine erudite, studiului filologic, criticismului textual[52]. Astfel, sunt cunoscuţi în acest sens: gramaticul Hellanikos (conform unei scholii la Sofocle *Phil.* 201), contemporan probabil în vârstă al faimosului Aristarh[53]; Aristarh, discutat mai sus[54]; Apollonios, cu un lexic (γλῶσσαι Ἡροδότου, ἐξήγησις Ἡροδότου γλωσσῶν)[55]; Eirenaios, cu ὑπομνήματα εἰς Ἡρόδοτον; Alexandros din Kotyaion (Frigia), sub Hadrian (cf. Porfiriu, *Quaestiones Homericae ad Iliadem pertinentes,* II, pp. 286-288 Schrader); Philemon, care a scris Σύμμικτα περὶ Ἡροδοτείου διορθώματος; Heron fiul lui Kotys din Atena, şi alţii ca "sofistul" Saloustios, şi "filozoful şi sofistul" Tiberios, cu περὶ Ἡροδότου[56].

Deşi nu încetau să-l denunţe, cei mai îndatoraţi lui Herodot sunt scriitorii elenistici timpurii. Doar în perioada elenistică târzie se pare că Herodot să fi suferit o uşoară eclipsă; dar influenţa sa stă la baza întregii tradiţii a etnografiei elenistice[57]. Scrierile antice, pseudo-istorice, referitoare la antichităţi sau ficţionale ale antichităţii, n-au încetat niciodată să fie sub directa influenţă a lui Herodot[58].

Din păcate, aceste lucrări s-au pierdut, şi deţinem doar informaţii extrem de sumare despre ele. Cu siguranţă că în ele se făceau referiri şi la pasajul care ne interesează. Doar într-un caz însă putem afirma acest lucru cu oarecare siguranţă, cel al lui Theopompos.

Istoricul Theopompos din Chios (sec. IV î. Hr.) a compus o *Epitomé* în două cărţi la *Istoriile* lui Herodot (Suidas, s.v. Θεόπομπος Χίος ῥήτορ, alături de *Filipice* şi *Elenice; FGrHist* 115 T 1), prima *epitomé* (rezumat) cunoscută pentru un autor[59]; această *epitomé* a fost scrisă înaintea *Elenicelor.*

Din cele patru fragmente ale rezumatului la Herodot, păstrate în lexicoane doar pentru cuvinte puţin uzitate sau specifice, unul (F 2) se referă aproape sigur la

povestea grecilor din Pont despre Zalmoxis. Iată textul:

Theopompos *FGrHist* 115 F 2: Antiattic, 104,16: κακοβίος· Θεόπομπος ἐν τῆι Ἐπιτομῆι Ἡροδότου.

Cum arată Jacoby în comentariul său[60], acest cuvânt se află în Herodot 4.95: ἅτε δὲ κακοβιών τε ἐόντων τῶν Θρηίκων καὶ ὑπαφρονεστέρων, τὸν Σάλμοξιν... ἐπιστάμενον δίαιτάν τε Ἰάδα καὶ ἤθεα βαθύτερα ("Cum tracii duceau o viață de sărăcie cruntă și erau lipsiți de învățătură, Salmoxis acesta, care cunoscuse felul de viață ionian și moravuri mai alese...", trad. Felicia Vanț Ștef). Κακόβιος mai apare drept cuvânt specific etnografiei la același Theopompos (F 39), Xenophon *Cyrop.* 7.5.67 (Πέρσας τοὺς οἴκοι κακοβιωτάτους μὲν ὄντας διὰ πενίαν), Strabon 16.2.1, și Plutarh *Caes.* 23[61].

***

Vedem astfel cum discuția despre Herodot 4.93-96 nu este deloc încheiată, și multe se pot specula în continuare (întemeiat sau nu, rămâne de stabilit). Dar importanța textului lui Herodot pentru *fixarea imaginii antice a geților* este deosebită, de vreme ce el stă la baza clișeului "geților nemuritori" (οἱ Γέται ἀθανατίζοντες) și a legendelor ulterioare despre Zalmoxis. De aici pornesc și interpretările moderne, care denotă, cum se poate vedea în mod clar acum, mai mult spiritul epocii lor (căci toate curentele din istoria religiilor sunt reprezentate în interpretarea zeului getic) decât cel al timpului în care Herodot și-a cules informațiile.

NOTE

1. Pentru această secțiune folosesc studiul Silvanei Cagnazzi, *Tavola dei 28 logoi di Erodoto,* Hermes, 103, 1975, pp. 385-423. Traducerea pasajelor din Herodot va fi preluată din ediția A. Piatkowski-F. Vanț Ștef, București, 1961.

2. Vezi și B. Hemmerdinger, *Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale,* Genova, 1982, p. 154; la p. 155 menționează articolul lui Cagnazzi.

3. Legrand considerase că la Herodot avem 9 secțiuni, a cincea (4.1-5.57) tratând faptele ulterioare ale perșilor sub Darius în Sciția, Libia, Tracia, și Helespont, și amenințarea asupra Greciei, cf. *Hérodote. Introduction,* Paris, 1966[3], p. 236.

4. N. G. L. Hammond, *The Extent of Persian Occupation in Thrace,* Chiron, 10, 1980, pp. 53-61.

5 Desigur, o apreciere care i-ar indigna pe majoritatea istoricilor români, foarte atenți în a-i separa pe sedentarii autohtoni de alogenii migratori (cf., pentru nomadism, și J. Weiss, *RE,* XIII, s.v. *Getae,* col. 1331: "ein Reitervolk ... wahrscheinlich nomadisierende Viehzüchter"); Hammond îi consideră cei mai buni candidați pentru "sacii de peste mare" pe geții capturați de Darius și siliți să trimită trupe (4.96), și care semănau cu sciții, fiind seminomazi, practicând *suttee* (i.e. uciderea femeii la moartea soțului), și luptând cu echipament similar sciților (cf. Tucidide 2.96.1); cum se vede, Hammond folosește aproape toate datele despre geți pentru a-i apropia cât mai mult de sciți, cu scopul de a nu-i invoca pe aceștia din urmă în discuția locuitorilor de peste mare. Identificarea e totuși în dispută: pentru A. R. Burn, *Persia and the Greeks,* London, 1962, p. 110, ar fi vorba de "Scythians or perhaps only Getae and Odrysae"; E. Herzfeld, *The Persian Empire,* Wiesbaden, 1968 - *saka* sunt sciți, fie de lângă Dunăre, fie de la Marea de Azov.

6. Această ipoteză e menționată și de A. Corcella, în comentariul la Herodot 4.93.1, Roma, 1993, pp. 306-307. În studiul său *Izvoarele grecești despre retragerea lui Darius din expediția persană,* SCIV, 7, 1956, pp. 326-327 n. 1, P. Alexandrescu, referindu-se tocmai la aceste mențiuni despre "sacii de peste mare", respinge ipoteza lui V. V. Struve (un trib de saci din estul Mării Caspice; aici persanii distingeau însă două ramuri, *saka hauma varga* și *saka tigraxauda*), acceptând teza lui R. G. Kent, după care ar fi vorba de sciții din nordul Mării Negre. Trebuie să recunoaștem că este cel mai probabil ca acești "saci" să fie triburi scitice din zona pontică (oricum, sacii de la Caspica erau și ei un neam iranian), menționați pe drept sau doar ca o pretenție fără suport între posesiunile imperiului persan.

7. G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane e altre saggi di storia antica,* Pisa, 1958, 147 sqq.

8. J. Harmatta, *Herodotus, Historian of the Cimmerians and the Scythians,* în *Entretiens Hardt XXXV (Hérodote et les peuples nongrecs),* Genève, 1990, pp. 128.

9. Idem, *Rapporti tra Grecia e Bacino Carpatico tra VI e V secolo a. C.,* în *Il crinale d'Europa,* Roma, 1984, pp. 11 sqq.

10. P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others,* Oxford-New York, 1993, pp. 138-139.

11. S. Jedrkiewicz, *Sapere e paradosso nell'antichità: Esopo e la favola*, Roma, 1989.

12. *Ibidem*, pp. 153-156; Esop şi Rhodopis la p. 46.

13. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980, p. 122; astfel, alteritatea e întrucâtva redublată. Excelentul capitol al lui Hartog, *Salmoxis: le Pythagore des Gètes*, pp. 102-122, apăruse anterior în Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, 8, 1978, pp. 15-42.

14. B. Hemmerdinger, *op. cit.*, p. 85.

15. Ph. Legrand, *op. cit.*, pp. 188-191. La originea divergenţelor se află cel mai adesea erori ale copiştilor, erori ale mâinii, ochiului, sau spiritului (p. 186).

16. Acest lucru este semnalat şi de C. Poghire, *Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleïzis*, Thracia, 2, 1974, pp. 257-360. Poghire consideră însă că grafia iniţială fusese *Nebeleizis*, explicat etimologic ca "zeul furtunii". Ipoteza sa (grafică şi etimologică) este însă neverosimilă (în plus, şi el urmează aceeaşi cale a unui zeu uranian). Întreaga problematică "Gebeleizis", cu toate teoriile emise (de o varietate deconcertantă), merită însă un studiu special. Dar şi numele lui "Zalmoxis" este suspect, de vreme ce, la prima sa menţionare în izvoarele antice, în Herodot, apare ca Salmoxis (iar ca *Zalmoxis* la Platon, în dialogul *Charmides*); cât despre varianta Zamolxis (prin metateză), deşi e cea mai răspândită în izvoarele greceşti, apare *ulterior* variantei Zalmoxis (ceea ce invalidează clar teoria lui I. I. Russu şi a altora despre un zeu htonian). Rh. Carpenter, *Folktale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley-Los Angeles, 1956, p. 124, nu se îndoieşte de faptul că la Herodot apare numele Beleizis, şi nu Gebeleizis, "as most editors, in defiance of good manuscript authority insist on spelling it"; dar teoria sa despre o formă originară Meleizis, "honey-eater", într-o viziune totemică (zeu-urs), e hazardată.

17. H. B. Rosén, *Herodoti Historiae*, vol. I, libros I-IV continens, Leipzig, Teubner, 1987, p. 404.

18. S. M. Medaglia, *Erodoto, Le Storie*, volume IV. *Libro IV. La Scizia e la Libia*, Roma, 1993, p. 108.

19. A. Corcella, *Erodoto*, p. 308. În comentariul lor la Herodot 4.94.1, W. W. How-J. Wells, *A Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes*, Oxford, 1961 [1912], vol. I (books I-IV), p. 335, scriu despre Gebeleizis că acest nume rămâne o enigmă: un comentator îl face "dătător de odihnă", altul chiar îl leagă cu Βεελζεβουλ! (e vorba de Praetorius, respectiv Rhousopoulos).

20. F. Hartog, *op. cit.*, pp. 120-121; mai mult, geţii folosesc invers suliţele: ele nu sunt aruncate, ci victima e aruncată în ele (p. 123). D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York, 1991, pp. 8-9; la p. 238, n. 139 discută utilizarea suliţelor în sacrificiile umane (Strabo 11.4.7, şi la geţi, Herodot 4.94.2-3); în riturile sacrificiale greceşti, ele nu erau folosite.

21. M. Giraudeau, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Étude sur le vocabulaire*, Paris, 1984, p. 27.

22. Sacrificiile umane erau un ritual deliberat asociat cu comunităţile barbare: cf. E. Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, 1989, p. 146; de asemenea, despre cele trei divinităţi neidentificate celor greceşti, la p. 183. Primul care a observat cazul celor trei divinităţi greceşti "intraductibile" a fost I. M. Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, University of California Publications in Classical Philology, 9, 1926, pp. 1-25.

23. Ph. Gignoux, *Une ordalie par les lances en Iran*, Revue de l'Histoire des Religions, 200, 1983, pp. 155-161.

24. Ph. Gignoux este unul dintre specialiştii de frunte în călătoriile extramundane din tradiţia iraniană. El tratează diferit şamanismul iranian, preferând să nu se bazeze pe informaţii referitoare la utilizarea halucinogenelor, ci pe psihologia zoroastriană. Ca şi Gnoli, Gignoux analizează terminologia utilizată în *Avesta* pentru a desemna un vizionar, care este de obicei descris ca "virtuos" (*ashavan* şi *ardây*), în sensul că, asemenea defunctului virtuos, el poate arunca o privire asupra vieţii de apoi - dar în timp ce este încă pe pământ. În plus, Gignoux crede că elementele şamanice în zoroastrism sunt corelate cu conceptul iranian al sufletului liber, numit suflet osos *(astvand ruvân)* în avestică (cf. I. P. Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Bucureşti, 1994, pp. 125-126).

25. După Gignoux, *op. cit.*, p. 155, n. 3, ar exista două nivele de interpretare: a) cel mai vechi - o călătorie şamanică, cu vestigii ale unei ideologii care a trebuit să existe în Iranul vechi; b) mult mai recent, cel al teologilor mazdeeni (după cucerirea arabă?), care au căutat poate să camufleze aceste practici arhaice - deşi ordalia, în orice caz, fusese un fenomen viu în timpul perioadei sasanide - interpretând călătoria lui Virâz ca o verificare a credinţei şi a credinţelor referitoare la lumea de dincolo. În acelaşi sens se pronunţă şi Culianu, *op. cit.*, p. 127: călătoria în cealaltă lume a lui Kirdîr, mare preot *(mobâd)*, poate fi mai bine înţeleasă în lumina unor relatări mai târzii, redactate în persana medie, în sec. X, dar bazate pe materiale mai vechi. Acestea se referă la o viziune a lui Vishtasp (prinţul protector al lui Zarathustra) şi la viziunea lui Virâz; cea a lui Virâz este, cu certitudine, nu doar cea mai amplă, dar şi cea mai autentică.

26. I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 127, foloseşte şi el această menţiune a practicii *xvêdôdah* ca probând perioada sasanidă; căsătoria consanguină e o trăsătură mai recentă a mazdeismului sasanid (probabil introdusă de preoţii iranieni vestici, numiţi

Magi), iar prezența ei pare să indice perioada dintre sec. VI și X drept cea mai plauzibilă pentru compunerea *Cărții lui Ardâ Virâz.*

27. Virâz va bea o poțiune de vin cu măselariță, cf. Culianu, *op. cit.*, p. 127.

28. I. P. Culianu, *op. cit.*, p. 128, arată că, după tradiție, *Cartea lui Ardâ Virâz* a fost datată către sfârșitul sec. VI, deși redactarea ei în persana medie nu este mai veche de sec. X. Totuși, nu există nici un motiv convingător de contestare a datării tradiționale. Narațiunea este plasată într-o perioadă de decadență, urmată de o renaștere a mai vechii credințe, condusă de marele preot Âdurbâd î Mahraspândan, care a trăit sub Șapur II (309-379); este, de altfel, cel care a copiat *Avesta.* Fereydun Vahrman, cel mai recent comentator al acestei *Divina Commedia* iraniene, sugerează că scopul narațiunii este de a stabili o legătură între călătoria în cealaltă lume a lui Virâz, menită a fi o confirmare a credinței zoroastriene, și reforma ulterioară inițiată de Âdurbâd.

29. Pasajul i-a ajuns la cunoștință grație articolului lui I. G. Coman, *L'immortalité chez les Thraco-Géto-Daces,* Revue de l'Histoire des Religions, 198, 1981, pp. 243-278; e un studiu, deși erudit, tipic pentru discursul naționalist despre o spiritualitate getică remarcabilă, originală și superioară celei grecești, etc.

30. Un rit analog cu "judecata divină" getică pare a fi figurat pe o stelă dauniană, crede S. Ferri, *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Academia dei Lincei,* 29, 1974, pp. 230-236.

31. Pentru includerea sacrificiului getic al mesagerului printre diferitele tipuri de sacrificiu, vezi W. Burkert, *Herodot als Historiker fremder Religionen,* în *Entretiens Hardt XXXV (Hérodote sur les peuples non-grecs),* Genève, 1990, p. 18, n. 48.

32. Dintre cele ce vor fi amintite mai jos, Hartog e amintit și folosit ca un punct de plecare de P. Alexandrescu, *Natura lui Zalmoxis potrivit relatării lui Herodot,* SCIVA, 31, 3, 1980, pp. 343-353; Hartog și Lachenaud de S. Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice,* Iași, 1999[2]. E important de reținut că, dintre teoriile emise de cercetătorii români mai recent, singura cunoscută în Occident e cea a lui P. Alexandrescu, grație publicării în *Dialogues d'Histoire Ancienne,* 6, 1980, pp. 113-122, a studiului său (și, în consecință, e citat și folosit pentru natura zeului get).

33. A. Corcella, *Erodoto e l'analogia,* Palermo, 1984. O analiză excelentă a lucrării herodoteene este prezentă la C. Darbo-Peschanski, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne,* Paris, 1987.

34. *Ibidem,* p. 68, n. 42; iar Detlev Fehling ar fi împins teza invenției lui Herodot la extrem (p. 65).

35. *Ibidem,* pp. 57, 68-69, 84.

36. F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto,* Milano, 1985.

37. *Ibidem,* pp. 21 și 101.

38. *Ibidem,* p. 139. Vezi și M. Giraudeau, *op. cit.*, p. 86 (Herodot tace voluntar despre istoria lui Aristeas din Proconnesos și Zalmoxis, care-l evocă pe Pitagora); Herodot denunță înșelătoriile (ca cea a lui Zalmoxis la 4.96) (p.174).

39. F. Hartog, *op. cit.*, p. 122; F. Mora, *op. cit.*, p. 171; A. Corcella, comentariu la 4.94. Interpretarea lui Eliade (act cultual pozitiv de emulație a zeului) i se pare forțată. Despre paralela cu psylllii, ataranții și calyndienii (cu lupte similare împotriva puterilor nevăzute), vezi și W. W. How-J. Wells, *op. cit.*, p. 335, comentariu la 4.94.3.

40. F. Mora, *op. cit.*, p. 172.

41. *Ibidem,* p. 179. Iar prezentarea herodoteană a credințelor tracice drept concepții relative la orice om ar putea să nu depindă atât de identificarea lor directă cu speculațiile de tip pitagoreic cât de faptul că în preconcepția herodoteică se află exigența de a contrapune la realitatea misterelor fie speculațiile pitagoreice, fie credințele tracice *(ibidem).*

42. G. Lachenaud, *Mythologies, religions, et philosophie de l'histoire dans Hérodote,* Lille-Paris, 1978, pp. 147-148. Religia lui Salmoxis e un caz limită și tinerețea poporului trac permite să se întrevadă originea posibilă a anumitor culte grecești (p. 190).

43. F. Graf, *"Orpheus: A Poet Among Men",* în ed. J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology,* London-Sidney, 1987, p. 91.

44. Aici Graf îi urmează pe Widengren, Alföldi, Merkelbach. E uimitor că nu citează studiul lui M. Eliade, *Les Daces et les loups,* Numen, 6, 1959, pp. 15-31, care i-ar fi argumentat în plus teza despre o confrerie de războinici asociați carnasierelor. B. Sergent, *Anecdotes de l'Autre Monde,* în La Mandragore, 3, 1998.

45. D. Asheri, *Herodotus on Thracian Society and History,* în *Entretiens Hardt XXXV,* pp. 131-163. Într-un studiu recent despre cultura tracică, R. Werner reia literatura anterioară despre Zalmoxis, și adoptă vechiul punct de vedere, totuși perimat, despre un zeu al naturii (*Aspekte der thrakischen Kultur,* Chiron, 29, 1999, pp. 92-94).

46. Cf. I. M. Linforth, OI ΑΘΑΝΑΤΙΖΟΝΤΕΣ, *Herodotus IV. 93-96,* Classical Philology, 13, 1918, pp. 23-33. O traducere adecvată și în ed. M. Stern, *Greek and Latin Authors On Jews and Judaism,* I, Jerusalem, 1976, p. 171: "the Getae who represent themselves to be immortal" (a lui Oldfather, pentru Diodor 1.94.2, Γέταις τοῖς ἀπαθανατίζουσι). D. Lateiner,

Deceptions and Delusions in Herodotus, Classical Antiquity, 9, 1990, pp. 241-245 (capitolul *Reputed God and Disputed Prophet: The Curious Case of Salmoxis*).

47. 424 î. Hr. (data lui Jacoby) e încă cel mai bun *terminus ante quem,* cf. J. A. S. Evans, *Herodotus 9.73.3 and the Publication Date of the Histories,* Classical Philology, 82, 1987, pp. 226-228; vezi anterior şi Ch. W. Fornara, *Evidence for the Date of Herodotus' Publication,* Journal of Hellenic Studies, 91, 1971, pp. 25-34.

48. S. Flory, *Who read Herodotus' Histories?,* American Journal of Classical Philology, 101, 1980, p. 13.

49. *Ibidem,* p. 27.

50. O. Murray, *Herodotus and Hellenistic Culture,* The Classical Quaterly, 22, 1972, pp. 200-213.

51. Antichitatea fabricase astfel un Herodot *bifrons* şi făcuse din numele lui Herodot, pe care toată lumea îl cunoştea, un nume dublu, desemnând în acelaşi timp părintele istoriei şi un mincinos, dacă nu chiar părintele minciunii - F. Hartog, *op. cit.,* p.14. Vezi în acest sens şi studiul extrem de instructiv al lui A. Momigliano, *The Place of Herodotus in the History of Historiography,* în *Studies in Historiography,* London, 1966, pp. 127-142 (= Historia, 43, 1958, pp. 1-13).

52. O. Murray, *op. cit.,* p. 203.

53. După Ph. Legrand, *op. cit.,* p. 187, Hellanikos s-ar fi interesat doar în treecre de Herodot; vezi şi O. Murray, *op. cit.,* p. 203.

54. Ph. Legrand, *op. cit.,* p. 187, susţine că mai multe circumstanţe ne invită să credem că ediţia din care derivă manuscrisele noastre nu a fost opera lui Aristarh. Dar B. Hemmerdinger, *op. cit.,* p. 154, consideră că arhetipul manuscriselor medievale herodoteene e autograful pierdut al lui Aristarh; copia acestuia era în cursivă (căci Aristarh scrisese o operă enormă: după *Suidas,* 800 de ὑπομνήματα). Mai mult, tradiţia manuscrită a lui Herodot ar depinde de un manuscris atenian, al cărui scrib a convertit în cifre attice cifrele ioniene ale ediţiei alexandrine (p. 167).

55. Vezi şi E. Degani, *La lessicografia,* în edd. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, *Lo spazio letterario della Grecia antica,* II, Roma, 1992, pp. 516-517 şi n. 42.

56. Vezi F. Jacoby, s.v *Herodotos (7), RE,* Suppl. II, 1913, coll. 514-515, şi Ph. Legrand, *op. cit.,* p. 188.

57. O. Murray, *op. cit.,* pp. 204-205, 210.

58. D. Fehling, *Herodotus and his 'Sources'. Citation, Invention and Narrative Art,* Leeds, 1989, p. 253.

59. Fragmentele lui Theopompos, cele mai cuprinzătoare fiind cele din *Filipice* şi *Elenice,* sunt publicate de Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker,* II B, Berlin, 1929, pp. 526-617; vezi şi B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *Hellenika Oxyrhynchea cum Theopompi et Cratippi fragmentis,* Oxford, 1909.

60 F. Jacoby, *FGrHist,* II D, Berlin, 1930, p. 355.

61. Vezi şi discuţia lui Fr Hartog, *op. cit.,* p. 105, despre Salmoxis: el e cel care ştie *(epistamenos),* lui fiindu-i opuşi tracii, caracterizaţi ca "oameni trăind mizerabil" *(kakobión).*

SEVEN NOTES ON HERODOTUS 4.93-96

Abstract

This paper is concerned with some observations on the brief *Getan excursus* of Herodotus 4.93-96, and some modern interpretations on it.

First, this *excursus* belonged originally to the XIth *logos* (following S. Cagnazzi's study), inserted in the Scythian campaign of Darcios. Thereafter is discussed the N. G. L. Hammond's equivalence of Getae as *saka paradarya* (i.e. 'the Sacae beyond the sea') from the Persian evidence, which is most likely a mistaken interpretation (the Scythians are a better solution), although ingenuous. Further, it is amazing that in Herodotus the only three un-Greek named slaves are Thracians, and all on Samos: Aesopus and Rhodopis (they are Iadmon's slaves) and, of course, Salmoxis, slave of Pythagoras, son of Mnesarchus of Samos. In 4.94, Herodotus says that some Getae named Salmoxis in some other way: *Gebeleizis* (the common reading, as Legrand and others); but in the oldest extant MSS (from the ABC class, i.e. the most sure readings) we have *Beleizis* (as printed in the latest editions: H. B. Rosén, Leipzig, Teubner, 1987, and S. M. Medaglia, Rome, 1993). So, all theories and etymologies on Gebeleizis (as storm-god or sun-god) have no real support, and must be rejected. In the fifth note, it is discussed the interesting comparison made by Ph. Gignoux between the Getae's sending of a messenger to Salmoxis (a human sacrifice), and a mention

in *Ardâ Virâz Book* (20-22), where the virtuous Virâz is sent to the other world after an ordeal of three spears, just like the Getan messenger must die by throwing him into three spears; but it demands, finally, serious reserves, since we have to consider the different cultural milieu, and especially Gignoux's different translation of the pehlevi text. The newest theories on Salmoxis (as F. Hartog, F. Mora and F. Graf) and other incidental mentions on his story are discussed thereafter; the strange 'Getan immortality' produced many theories along the time (and we may observe throughout them all major trends in the history of religions). The latest section concerns a fragment of Theopompus (*FGrHist* 115 F 2) from his *Epitomé* of Herodotus, concerning the word κακόβιος, 'living poorly', most likely to be ascribed to 4.95 (where the 'miserable life' of the Getae is opposed to the Ionian welfare and intelligence).