

ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

IV

Imaginar religios

Această lucrare a fost sprijinită prin proiectul Ministerului Cercetării și Inovării CCCDI-UEFISCDI, număr proiect PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326/49 PCCDI, în conformitate cu PNCDI III.

© 2020 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informațiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal și/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506

București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A,

sc. 1, et. 1, sector 4, 040031, O.P. 53

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Enciclopedia imaginariilor din România / Corin Braga (coord. general). – Iași: Polirom, 2020. – 5 vol.

ISBN 978-973-46-8183-9

Vol. 4: *Imaginar religios* / vol. coord. de Ioan Chirilă. – 2020. – Conține bibliografie. – Index. –

ISBN 978-973-46-8263-8

I. Braga, Corin (coord.)

II. Chirilă, Ioan (coord.)

7

Printed in ROMANIA

ENCICLOPEDIA IMAGINARIILOR DIN ROMÂNIA

CORIN BRAGA

(coordonator general)

IV

Imaginar religios

Volum coordonat de

IOAN CHIRILĂ

POLIROM
2020

Zalmoxis și riturile de inițiere în nemurire

Daniela-Luminița Ivanovici

Introducere

Subiectul de față se încadrează în tema generală a istoriei religiei geto-dacilor, din care am ales să analizăm figura zeului Zalmoxis și credința în nemurire cu care a fost asociat cultul său. Ca surse primare am folosit izvoare antice grecești (Herodot, Hellanikos, Apollonios din Tyana, Iamblichos, Mnaseas, Platon), latine (Strabon, Apuleius) și creștine (Clement Alexandrinul, Hipolit, Origen), pe care le-am interpretat apelând la lucrările unor specialiști (Mircea Eliade, Dan Dana, Zoe Petre, Ivan Linforth, Karl Meuli ș.a.). Capitolul este structurat în șase secțiuni unde am prezentat și am interpretat aspectele principale ale religiei indo-europenilor, tracilor și geto-dacilor, trecând apoi la analizarea surselor antice referitoare la Zalmoxis, a principalelor direcții de interpretare a ceea ce se poate înțelege prin „rituri de dobândire a nemuririi” și a posibilelor conexiuni cu credința în eternitatea sufletului prezentă în spațiul grec și trac.

Religia indo-europenilor

Indo-europenii au fost scoși la lumină de Sir William Jones (1746-1794), primul care a observat în 1784 asemănările filologice dintre greacă, latină, sanscrită, persană, limbile germanice și celtice, similitudini care nu puteau fi puse pe seama împrumuturilor sau a coincidențelor, ci atestau existența unei limbi comune necunoscute încă. Pornind de la aceste descoperiri lingvistice, la care s-au adăugat cele de natură arheologică, s-a ajuns la ipoteza existenței unui grup de populații care ar fi trăit în jurul anului 3000 î.Hr. în Asia Centrală, de unde a migrat în valuri succesive spre vest și sud-vest. Limba și religia au putut fi parțial reconstituite prin metoda comparativă. Se crede că indo-europenii erau păstori seminomazi a căror bogăție consta mai ales în turme de oi, porci, capre, bovine și cai, care erau folosiți la carele de luptă. Tracii sunt socotiți a fi rezultatul amestecului dintre indigeni și indo-europeni, care ar fi avut loc undeva la începutul epocii bronzului (1500 î.Hr.). Ei au locuit în vechile provincii Tracia, Moesia, Macedonia, Dacia, Scitia Mică, Sarmatia, Bithynia, Misia, Panonia și în câteva regiuni din Anatolia.

Compararea textelor care descriu organizarea socială din India și Iran cu cele privind popoarele celtice a scos la iveală o organizare comunitară asemănătoare, cu o structură tripartită. De asemenea, s-au putut reconstitui o serie de mituri ce au stat la baza acestei construcții sociale. Cel mai important dintre acestea este mitul creației, care spune că lumea a luat ființă când primul preot (numit Omul/Manu) a oferit ca jertfă pe fratele său geamăn, primul rege (numit Geamănul/Yemo), împreună cu prima oaie, din trupul Geamănului ivindu-se lumea. Reminiscente ale acestui mit se găsesc în „Cântecul lui Purusha” din *Rig Veda* (cca 900 î.Hr.) și într-o sursă rusească, *Poemul regelui porumbel* (secolul al XIII-lea). Pe acest mit s-a fundamentat organizarea societății : preoții pe primul loc, războinicii pe poziția secundă și oamenii simpli pe cea de-a treia, mai târziu fiind adăugată o a patra categorie, cea a servitorilor. Activitățile caracteristice ale acestor clase erau diferențiate în funcție de locul din trupul Geamănului din care și-au luat ființa. Intelectualii care cârmuiesc societatea prin intermediul gândirii provin din cap, cei care o apără prin forța fizică, din piept și brațe, iar cei care furnizează provizii pentru celelalte clase, din partea inferioară a trupului. Preotul, urmând modelul lui Manu, are ca responsabilitate principală aducerea de jertfe, iar regele, precum Yemo, are în sine caracteristicile tuturor claselor sociale și trebuie să se sacrifice pentru binele lor.

Destinul omului după moarte a reprezentat o temă recurentă în religiile indo-europene. Hermann Güntert (1886-1948) a identificat o zeiță numită Kolyo a cărei formă fizică amintea de fascinația și oroarea provocate de moarte : văzută din față, ea era frumoasă și seducătoare, însă spatele ei ascundea tot ce era repulsiv – putrezicios și viermănos. Ideile privind existența sufletului sunt neclare, acesta apărând cel mult sub forma sintagmei „suflare de viață”, însă cele privind destinul trupului sunt precise și revelează un bogat conținut religios. Moartea e privită drept cea mai prețioasă jertfă pe care omul o poate aduce, trupul fiind preschimbat în elementele constitutive ale universului. La fel ca moartea lui Yemo, fiecare moarte nu e doar un sacrificiu, ci și o reiterare a jertfei cosmice. Acesta însă nu este sfârșitul ultim al celui mort, căci nimic din univers nu poate fi privit ca finit ; așa cum cosmogonia alternează cu antropogonia, la fel se întâmplă cu moartea și învierea. Materia ce revine la forma sa cosmică după ce trupul moare își va relua forma fizică odată ce cosmosul își va înceta existența. Mărturiile grecești, germane și iraniene au condus la reconstituirea unei scheme temporale ce cuprinde patru perioade ale lumii : prima, cea mai pură și stabilă, este urmată de perioade în care virtutea umană și ordinea cosmosului se degradează treptat. La sfârșitul perioadei a patra are loc o prăbușire apocaliptică ce culminează cu crearea unei lumi noi. Una dintre trăsăturile principale ale distrugerii escatologice a cosmosului este învierea morților, trupurile lor fiind reconstruite din materia eliberată prin distrugerea universului (Lincoln, 2005, pp. 4452-4456).

Religia tracilor

Grecii antici îi numeau „traci” pe majoritatea locuitorilor din nord-estul Peninsulei Balcanice ; inițial, doar triburile tracilor din apropierea Greciei erau denumite astfel, iar mai târziu numele a fost extins la triburile vecine din nord. Cu toate acestea, așezarea țării numite Tracia era restrânsă la zona sudică a Munților Balcani, în principal la

Peninsula Calcidică. Marea familie a tracilor cuprindea aproximativ 200 de triburi. Cele mai importante dintre acestea au fost : odrisi, care ocupau zona sudică a Bulgariei de azi, dentheleti, în nordul Macedoniei, serdi, în Serdica, în regiunea orașului Sofia, besi, între Munții Rodopi și cursul superior al Mariței, și geto-dacii, în nordul Dunării. De vreme ce alianțele politice erau de scurtă durată în Tracia, mulți se îndoiesc de existența unei unități religioase în acest spațiu. De regulă, unitatea ia naștere în comunitățile care au o formă de organizare, fie ea tribală sau statală, ceea ce nu avem în cazul tracilor. Ei sunt amintiți de Homer (cca secolele IX-VIII î.Hr.), Strabon (64 î.Hr. – 21 d.Hr.) și de alți autori greci și latini. În secolul al IV-lea, limba vorbită de tribul bessilor era încă folosită în liturghia creștină. Tracii au ajuns foarte rar să formeze uniuni de triburi, cum au fost : Regatul Odrisilor (secolele V-IV î.Hr.), Regatul Geto-Dac al lui Burebista (cca 80-44 î.Hr.) și Regatul lui Decebal (87-106 d.Hr.).

Potrivit geografului Strabon, geții vorbeau aceeași limbă ca tracii. Însă cercetători ca Vladimir Geogiev (1908-1986), Ivan Duridanov (1920-2005) și Cicerone Poghiric (1928-2009) au făcut o distincție clară între cele două arii lingvistice : aria tracă, unde toponimele se termină în „-para”, „-bria”, „-diza”, și aria geto-dacă, unde întâlnim toponime terminate în „-dava” și „-sara”. Din punct de vedere cultural, tracii sudici erau înrudiți cu iraniienii, pelasgii și alte populații din Asia Mică. Tracii nordici (geto-dacii) erau, cultural vorbind, mai apropiați de iliri, celți și baltici. În ceea ce privește influența greacă, ea a fost mai pregnantă asupra tracilor sudici (Culianu, 2005, pp. 9168-9169).

Și în privința religiei, cele două ramuri ale tracilor prezintă diferențe. În timp ce tracii nordici îl aveau ca zeitate principală pe Zalmoxis, zeitățile tracilor sudici difereau de la trib la trib, deși păstrau caracteristici comune. Mai multe surse antice ne informează că ideile religioase propovăduite de Zalmoxis au pătruns și în sudul Dunării, după cum se observă din ritualurile funerare ce implicau credința într-o oarecare supraviețuire a sufletului după moarte. Un alt cult comun a fost cel al cavalerului trac, ale cărui reprezentări se găsesc din abundență pe ambele maluri ale Dunării. Acesta este cunoscut în principal din sculpturile și inscripțiile din secolele IV î.Hr. – IV d.Hr., care au caracter fie votiv, fie funerar. El este reprezentat de obicei călare, îndreptându-se spre un copac pe care se află încolăcit un șarpe, sau în scene de vânătoare. Această reprezentare amintește de mitul indo-european al primului războinic, numit Trei (Trito), care a izbutit să ucidă șarpele (de origine străină) ce furase vitele indo-europenilor. În urma acestui act de bravură, Trito a devenit modelul clasei războinicilor, care se reprezentau pe ei înșiși în ipostaza lui, atacând, prădând și ucigându-și vecinii de altă origine, toate aceste acțiuni având valență sacră (Lincoln, 2005, p. 4455). Epitete grecești și latine erau uneori adăugate la numele generic al eroului, ceea ce dovedește că acest cult era adaptat pentru eroi diverși care, uneori, purtau nume trace. Se știu puține despre cult, care combina credințe grecești și autohtone, cuprinzând, probabil, și învățături despre supraviețuirea sufletului după moarte. Cultul cavalerului trac era răspândit la populația din Tracia și Moesia Inferior, în rândul adoratorilor intrând oameni din toate păturile sociale. Se pare însă că niciodată nu a dobândit caracterul unei religii misterice, el dispărând în prima jumătate a secolului al IV-lea d.Hr. (Culianu, 2005, p. 9171).

Zei tracii erau antropomorfi și se credea că locuiau în cer, după cum se vede din relatarea lui Polyenus (secolul al II-lea î.Hr.) despre Cosingas, căpetenia unor triburi trace și preot al unei zeițe identificate cu Hera. Acesta, atunci când tracii nu au vrut să îl asculte,

a adunat mai multe scări pentru a urca în cer spre a o informa pe zeiță. Tracii s-au înspăimântat și i-au promis sub jurământ că îi vor asculta toate poruncile (Petre, 2004, p. 155). Potrivit surselor romane și grecești, religia tracilor avea un caracter solar-chtonian, în fruntea divinităților aflându-se o Mare Zeiță sub forma unui munte și fiul ei, Soarele (Theodossiev, 2002, p. 326). Potrivit lui Herodot (484 î.Hr. – cca 425 î.Hr.), tracii venerau trei zeițăți care erau asemănătoare lui Ares, Dionysos și Artemis. Hermes era cinstit mai ales de către regii tracii, care se socoteau urmașii lui, iar uneori exista o suprapunere între cultul lui Dionysos și cel al zeului Zabasios (Popova, 2007, p. 492).

Religia geto-dacilor

În privința caracterului religiei dacilor, de-a lungul timpului au fost susținute monoteismul, henoteismul și politeismul. Gelu Florea (n. 1965) și Valeriu Sârbu (n. 1950) consideră că dacii aveau o religie politeistă și antropomorfică, de moștenire indo-europeană. Sursele scrise de care dispunem nu ne oferă nici o informație privind modul în care geto-dacii își reprezentau zii, iar în sanctuarele descoperite nu s-au găsit reprezentări figurative precum statui sau basoreliefuri. Avem în schimb o seamă de scene pe torențiale și recipientele ceramice care prezintă: personaje masculine călare, așezate pe tron, aducând sacrificii, personaje masculine și feminine aflate în care de luptă sau săvârșind libații, scene de hierogamie, personaje feminine călare, personaje feminine cu aripi și însoțite de animale. La acestea se adaugă bogate reprezentări animaliere care pot fi încadrate în două grupe: reprezentări ale unor animale specifice spațiului trac (berbeci, cai, țapi, lupi, cerbi, urși, păsări răpitoare, mistreți, pești, șerpi etc.) și reprezentări ale unor animale legendare (grifoni, sfincși, hipocampi, centauri etc.).

Aceste reprezentări figurative apar în lumea getică începând cu secolul IV î.Hr., pe fondul contactelor tot mai dese cu lumea greacă ce au condus la constituirea unor formațiuni politice conduse de basilei. Există două linii principale de interpretare. Prima, susținută mai ales de Ion Horațiu Crișan (1928-1994), consideră că imaginile ar fi ale unor divinități, ele formând o unitate iconografică ce are în centru un Mare Zeu și o Mare Zeiță. Marele Zeu ar fi un personaj masculin care apare în două ipostaze diferite: așezat pe tron și în chip de călăreț (pe plăcuțele de la Letnița), în a cărui stăpânire intrau cerul și pământul, el având ca atribute principale vulturul (cerul) și șarpele (pământul).

Reprezentările Marii Zeițe, identificate pe mai multe obiecte, ar avea caracter unitar: un personaj feminin cu față rotundă, pomeți proeminenți și părul lung împletit în două cosițe, împărțit în două mari bucle care îi încadrează fața. Ea apare însoțită de porumbei, cervide, hipocampi și mai ales șerpi.

A doua direcție de interpretare vede în această artă figurativă reprezentări ale basileilor și aristocrației traco-getice, aceștia fiind surprinși în activități cu caracter sacru și profan. În lipsa scrisului, conducătorii geți aveau nevoie de un program iconografic care să arate originea lor divină sau eroică și riturile de investitură. De aceea, se consideră că motivele și combinațiile figurative ar reprezenta puncte-cheie ale unor mituri, legende, rituri de investitură, ritualuri religioase și de eroizare, ale căror înțelesuri azi ne scapă (Sârbu, 1997, pp. 60-61). Reprezentările cavalerului în poziție de luptă, cu lance, ar putea să reprezinte fie ocupația de bază a aristocrației, fie o scenă de vânătoare.

Vânarea anumitor animale avea caracter inițiativ și sacru, basileul participând la ea pentru a demonstra supușilor că se află încă în grațiile zeilor.

Perioada Regatului (secolele I î.Hr. – I d.Hr.) este caracterizată de polarizarea autorității religioase și politice, apariția sanctualelor de proporții monumentale și diminuarea reprezentărilor figurative. Plasarea sanctualelor dacice în incinta sau în apropierea unor cetăți ar putea fi o expresie a împletirii dintre puterea laică și cea religioasă.

Tot acum dispar și vechile obiecte de prestigiu, aristocrația renunțând la folosirea aurului, care e înlocuit cu argintul. Se presupune că aurul a devenit apanajul exclusiv al regelui, ca simbol al sacralității, regalității și nemuririi, dobândind funcții magice și caracter sacru.

Din secolele IV-III î.Hr. se perpetuează câteva imagini iconografice în variantă simplificată: cavalerul, zeița înaripată. Cavalerul apare pe piese metalice și ceramice, însoțit de două animale sau de două personaje feminine în veșminte grecești, care stau în poziție de adorare. Ioan Glodariu (n. 1940) și Vasile Moga (n. 1946) consideră că el l-ar putea reprezenta pe zeul get al războiului (Glodariu, 1994, pp. 33-49).

Zeița înaripată apare în ipostaza de „stăpână a animalelor”, fiind flancată de două feline. Se consideră că această imagine reprezintă o zeiță datorită faptului că aripile sunt atribute ale spațiului celest și semn distinctiv al condiției divine (Sârbu, 1997, p. 95).

Schimbările survenite în reprezentările figurative daco-getice din vremea Regatului pot fi explicate atât prin slăbirea influenței orientale și apariția celei elenistico-romane, cât și prin reforma religioasă făcută de Deceneu în timpul domniei lui Burebista (Sârbu, 1997, pp. 92-95). Această reformă l-ar fi propulsat pe Zalmoxis ca zeu principal, ceea ce a condus la diminuarea prezenței celorlalte divinități, după cum ar părea că mărturisesc și schimbările produse la nivelul reprezentărilor figurative.

Sursele literare antice care vorbesc despre Zalmoxis asociază unanim cultului său și credința în nemurire, caracteristică făcută cunoscută de Herodot. *Athanatizotes*, epitet folosit de acesta atunci când vorbește despre geți, este un participiu prezent adjectivat derivat din verbul *athanatizo*, de la care se formează și substantivul *athanatos*, ce înseamnă „care nu cunoaște moartea”, „care nu are parte de moarte”, „nemuritor” (Petre, 2004, p. 57). Ivan Linforth (1879-1976) îl traduce prin „geții care practică zeificarea” (1918, p. 27) și consideră că ar fi fost o poreclă folosită de greci pentru a ridiculiza credința pitagoricienilor în metempsihoză și practicile aferente, poreclă transferată mai apoi asupra geților (p. 31). F. Hartog (n. 1946) traduce acest participiu prin „practicanți ai nemuririi” sau „făuritori de nemurire” (2009, p. 89). Zoe Petre (n. 1940), având în vedere traducerile celor doi autori amintiți, traduce *oi athanatizotes* prin „cei care practică rituri de nemurire” (2004, p. 58). În concepția ei, acest epitet ar fi fost deja familiar grecilor, geții și nemurirea fiind deja asociate în mentalul colectiv. Pe acest fundal, Herodot a venit și a explicat doar în ce constau ritualurile de dobândire a nemuririi (Petre, 2004, pp. 58-59). Dan Dana (n. 1975) adoptă traducerea „cei care se fac nemuritori”, socotind verbul *athanatizo* ca tranzitiv, cu sensul de „a face nemuritor sau divin”, „a diviniza” (2008, p. 37), „a transforma un om în zeu”.

Adoptarea acestui calificativ pentru geți se leagă de faptul că, la Herodot, fiecare popor posedă un obicei care îl distinge față de altele (Hartog, 2009, pp. 386-387). *Oi athanatizotes* a fost mai întâi asociat cu obiceiul, straniu pentru greci, de a se bucura la funeralii și nu îi desemna doar pe geți, ci și alte triburi nord-tracice învecinate precum

terizii și crobizii despre care vorbește Hecataios (550-476 î.Hr.). Atât la el, cât și la Herodot, *oi athanatizontes* este un epitet formular. Herodot urmărea să prezinte o geo-antropologie mult mai exactă față de cea a predecesorilor, de aceea el conferă acest epitet doar geților și distribuie altor triburi trace celelalte obiceiuri ca înmormântările vesele (trausi) sau sacrificarea soției preferate (triburile ce locuiesc mai sus de creștoni). Hellanikos (491-405 î.Hr.) strânge toate informațiile despre funeraliile vesele și le asociază inițierilor pe care Zalmoxis, sclavul lui Pitagora, le-a adus în lumea geților. Izvoarele literare arată că autorii antici au redistribuit o seamă de trăsături singulare și de etnonime, însă toate trimit la un fond comun de cunoaștere care are drept centru credința în nemurire și anumite practici asociate ei (Petre, 2004, p. 65).

Zalmoxis în sursele antice

Chipul lui Zalmoxis este construit în relație strânsă cu pivotul central al imaginarului : imaginea identitară, care generează discursul despre sine și despre alteritate al unei comunități. În sursele antice, zeul a fost numit când Zalmoxis, când Zamolxis, în funcție de interpretarea terminologică pentru care opta cel care scria. Cunoscuta versiune transmisă de Herodot, care îl prezenta pe Zalmoxis drept sclav și discipol al lui Pitagora din Samos, a fost extrem de populară în Antichitate, el devenind predicator al doctrinei despre nemurire printre geți, sciți și chiar celți. Zalmoxis este zeul cu multe chipuri, socotit pe rând om, zeu, sclav, rege, magician, legislator sau impostor divinizat, faima lui depășind țara geților, ajungând în Spania, Germania, Suedia și Polonia (Dana, 2008, p. 9).

Sursa principală despre Zalmoxis este Herodot, pe a cărui prezentare se vor construi celelalte relatări despre zeul get. Există două tipuri de relatări : una care i-a parvenit istoricului grec direct de la geți și care cuprinde ritualul trimiterii unui mesager la fiecare cinci ani la Zalmoxis, precum și trasul cu săgeți împotriva cerului pe timp de furtună ; și o versiune auzită de la grecii pontici, care i-au spus că Zalmoxis a fost sclav al lui Pitagora și că la întoarcerea în spațiul get și-a înșelat compatrioții lipsiți de minte (Dana, 2008, p. 45). Discrepanța dintre cele două relatări este explicată prin dialectica apropiatului și a depărtatului : când grecii din Pont vor să înțeleagă cine este Zalmoxis și ritualul prin care geții vor să ignore realitatea morții, ei îl vor căuta pe Pitagora, căci el e singurul fel de a-l traduce pe Zalmoxis în greacă, de a-i marca distanțele și de a-i construi alteritatea (Dana, 2008, p. 47). Grecii îi văd pe geți ca transgresând diferența primordială dintre zei și muritori, negând moartea și încetarea existenței, o imagine ce are scopul de a-i fixa pe geți în cunoașterea greacă, trimițând la categorii grecești, și nicidecum la realități getice, care ne rămân necunoscute (Dana, 2008, p. 49). Matteo Tauffer (n. 1973) socotea că aici principala întrebare este dacă Zalmoxis era zeu sau om, ipoteza ponticilor fiind o încercare de raționalizare și demitizare a zeului get (2008, p. 140).

În ceea ce privește natura lui Zalmoxis, el este pentru coloniștii greci de la Pontus Euxin doar *ἄνθρωπος* (om obișnuit). Herodot folosește însă doi termeni diferiți când relatează despre Zalmoxis : *δαίμων* și *θεός*. *Δαίμων* este un termen ambiguu care nu apare în nici o reprezentare figurativă, în nici un mit sau ritual din Antichitate (Hartog, 2009, p. 86). Aristotel (384-322 î.Hr.) scrie în *Despre pitagoreici* că există, „pe de o

parte, zii [...], pe de altă parte, oamenii [...] și ființele ca Pitagora”, care este „un bun *δαίμων* (daimon), plin de iubire pentru oameni”. Daimonul este deci o categorie intermediară între zei și oameni ; în gândirea greacă, *δαίμων* reprezenta puterea divină, zeul, sufletele oamenilor din Vârsta de Aur care acționau ca zeități tutelare, în general, ființe spirituale, semidivine, inferioare zeilor (Hartog, 2009, p. 87). Herodot oferă această informație pentru ca cititorii săi să știe unde să îl plaseze pe zeul get : „Toți cei ce mor merg la Zalmoxis, un daimon”. *θεός* apare în episodul sacrificării mesagerului : „dacă mesagerul trimis la Zalmoxis moare, ei cred că zeul (*θεός*) le este favorabil”. Folosirea termenului aici nu e contradictorie, fiindcă Herodot redă părerea geților, care îl consideră zeu pe Zalmoxis. Și acest termen este ambiguu, deoarece el se poate referi fie la zei în general, fie la o expresie ce trimite la „cer”, ca existență transcendentă (Hartog, 2009, p. 87).

Autorii antici care i-au urmat lui Herodot au reprodus în mare parte informațiile oferite de acesta. Hellanikos din Mytilene, în puținele fragmente din *Obiceiuri barbare* ce s-au păstrat în mai multe lexicoane bizantine, afirmă despre Zalmoxis că „a arătat geților din Tracia ritul inițierii religioase”. Elementul de noutate îl reprezintă informațiile privind triburile trace ale terizilor și crobizilor care „spun că cei morți pleacă la Zalmoxis și că se vor reîntoarce. Dintotdeauna, ei au crezut că aceste lucruri sunt adevărate. Aduc jertfe și benchetuesc ca și când mortul se va întoarce”. Restul textului este asemănător cu cel al lui Herodot. Platon (427-347 î.Hr.), în *Charmides*, vorbește despre întâlnirea dintre Socrate și un „medic trac, unul din ucenicii lui Zalmoxis, despre care se zice că îi face pe oameni nemuritori”, Zalmoxis fiind numit aici „rege” și „zeu” (1974, p. 183). Pe baza acestui pasaj, zeul get va fi descris ca vraci, șaman, rege magician, care prin intermediul unor incantații oferea celor ce credeau în el nemurirea. Zoe Petre consideră că medicul trac a fost un personaj creat de Platon (Petre, 2004, p. 157).

Mnaseas (cca 276-195 î.Hr.) îl identifică pe Zalmoxis cu Cronos datorită faptului că acesta din urmă conducea regatul morților din Insula Fericțiilor (Mnaseas, 1847, p. 89). Diodor din Sicilia (secolul I î.Hr.), în *Biblioteca istorică*, prezintă o listă de legislatori unde îl regăsim și pe Zalmoxis, care „pretindea că și el a intrat în legătură cu zeița Hestia, zeitatea lor” (Oldfather, 1933, p. 321). Strabon, în cartea a VII-a din *Geografia*, vorbește despre neamurile ce populau ambele maluri ale Dunării și ni-l prezintă pe Zalmoxis ca profet și înțelept divinizat, adăugând noutăți la biografia acestuia. După Strabon (1924, p. 191), ca sclav al lui Pitagora, Zalmoxis ar fi învățat „unele științe ale cerului”, cunoștințe pe care le-a completat în urma unei călătorii în Egipt. Abilitatea de a citi în astre îl propulsează ca mare preot al principalului zeu al geților, doctrina nemuririi nemaifiind menționată (Strabon, 1924, p. 217).

Apollonios din Tyana (15-100 d.Hr.), în scrisoarea dedicată regelui sciților, spune : „Zalmoxis era un om bun și un filosof, dat fiind că a fost discipolul lui Pitagora” (1979, p. 47), iar Apuleius (123/125-170 d.Hr.), în *Apologia* pe care o redactează pentru a se apăra în fața acuzațiilor de practicare a magiei, îl enumeră pe Zalmoxis printre cei care au utilizat acest meșteșug (1914, p. 100). Lucian din Samosata (120-192 d.Hr.), după ce îl plasează pe zeul get pe Insula Fericțiilor alături de alți legislatori precum Anarchasis, Numa Pompilius și Licurg, oferă o listă de sacrificii realizate de diverse popoare, în care tracii apar sacrificându-i lui Zalmoxis un sclav fugar din Samos. Adorat de traci, sciți și geți, Zalmoxis nu mai este un sclav eliberat, ci fugar. Accederea la statutul de zeu s-a realizat datorită ușurinței cu care sciții și geții conferă nemurirea (Crișan, 1986, p. 350).

Porfir (232-304 d.Hr.), în *Viața lui Pitagora*, ne oferă două etimologii posibile ale numelui zeului get : „Zalmoxis”, de la termenul trac *zalmos*, care s-ar traduce prin „piele de urs”, fiindcă „la naștere i se aruncase deasupra o piele de urs” ; conform celei de-a doua, „Zalmoxis” ar însemna „bărbat străin”, aceasta fiind legată deci de alteritatea sa. El încheie relatarea despre Zalmoxis prin identificarea lui cu Thales și Heracle, motivându-și alegerea prin asemănarea adorării lui Zalmoxis cu cea a celor doi zei greci (Guthrie, 1920, 133). Iamblichos (245-325 d.Hr.), elev al lui Porfir, accentuează în *Viața lui Pitagora* activitatea de legislator a lui Zalmoxis în sânul poporului get (1818, p. 92).

Avem și câteva surse creștine care îl menționează pe zeul get. Figura lui Zalmoxis le servește în două feluri scriitorilor creștini : pentru a dovedi existența filosofiei în afara Greciei, printre popoarele barbare, și ca alegorie a condiției umile a creștinilor (Dana, 2008, p. 147). Sfântul Clement Alexandrinul (150-216 d.Hr.), în lucrarea *Stromatele*, care se bazează pe surse azi dispărute, prezintă o versiune a vieții lui Zalmoxis asemănătoare celei oferite de Herodot, dar care diferă prin următoarele : Zalmoxis a fost un apropiat al lui Pitagora ; solul este trimis la el anual, nu o dată la cinci ani și nu este tras la sorți, ci este ales „cel socotit cel mai vrednic să sufere mucenicia” (Clement Alexandrinul, 1982, p. 262). Origen (181-253 d.Hr.), în lucrarea apologetică *Contra lui Celsus*, spune că filosoful Celsus a comparat credința creștinilor în învierea lui Hristos cu cea a geților, acuzându-i pe primii că au procedat la fel ca „geții care-l cinstesc pe Zalmoxis” (1984, p. 193), adică au crezut într-o fraudă. Hipolit (170-235 d.Hr.), în *Philosophumena*, afirmă că Zalmoxis a fost cel care a răspândit învățătura pitagoreică la celți, el fiind al treilea supraviețuitor al incendiului de la Crotona, unde se presupune că Pitagora și-a găsit sfârșitul (1921, p. 40).

Nu cunoaștem nici o învățătură atribuită lui Zalmoxis, nici o inscripție care să-l amintească și nici o reprezentare figurativă a sa. În sursele antice doctrina sa este redusă la preceptele lui Pitagora, interpretate fie ca act civilizator, fie ca modalitate de înșelare a tracilor. Zalmoxis apare ca șarlatan și impostor în textul lui Herodot. La Strabon, prezentarea lui Zalmoxis ca autor de preziceri asociat regelui, care ar fi fost astfel mai ascultat de supușii săi, e destul de ironică. Ioan Gură de Aur scrie că ceea ce se spune despre Zalmoxis nu e decât o șarlatanie (Nour, 1941, p. 23).

Nici istoricii moderni și contemporani nu au putut ajunge la un consens în privința lui Zalmoxis din pricina lipsei surselor. Wilhelm Bessel (1830-1864) susține ideea că Zalmoxis era cinstit doar de geți și îl consideră zeu chthonian, traducându-i numele prin „a trăi sub pământ”, „cel care trăiește sub pământ” (2012, pp. 40-50). Robert Roesler (1836-1874) crede că Zalmoxis a fost preot al lui Gebeleizis și vorbește despre existența unui zeu al războiului în panteonul getic (1864, pp. 314-380). W. Froehner (1834-1925), interpretând mențiunea privind obiceiul geților de a lansa săgeți spre cer în vreme de furtună și de a arunca un mesager în sulite spre a merge la Zalmoxis, afirmă că aceștia își amenință zeul fiindcă nu împlinesc dorințele poporului său (1865, pp. 32-34). Wilhelm Tomaschek (1841-1901) îl așază în rândul zeilor naturii, comparându-l cu zeii nordici Thor, Odin și Donar.

Istoricii români au enunțat și ei o serie de teorii privind natura lui Zalmoxis. Vasile Pârvan (1882-1927) și Andrei Nour se situează pe aceeași poziție în privința învățăturii despre nemurire și a caracterului uranian al zeului : „era de ajuns ca solul să fi atins pământul înainte de a-și da sufletul, ca întregul sacrificiu să fi fost pângărit [...] și să

trebuiesc să fie repetat. În această credință stă adâncă concepție religioasă uraniană a lui Zalmoxis [...] cel care era indicat de sorți primea jertfa cu nespusă bucurie, căci avea prilejul să se urce la zeu, în ceruri, să ia parte la ospățul său și să se împărtășească cu nemurirea” (Nour, 2003, p. 54). Karl Meuli (1891-1968), bazându-se pe asocierea în sursele antice dintre Abaris și Zalmoxis, îl consideră șaman sau „prototip mitologic de șaman” (1935, p. 130). Nicolae Iorga (1871-1940) credea că religia geților era doar o altă ramură a celei trace, fiind însoțită și de câteva cunoștințe medicale (1936, pp. 22-23). Carl Clemen (1865-1940) aderă la identificarea Zalmoxis-Cronos și îl consideră zeu al morților, dar și al vegetației, având deci și trăsături ce îl apropie de Dionysos (1939, p. 23).

Nemurirea în spațiul grec și geto-dac

În Grecia arhaică, „cultul sufletului” ținea de amintirea și grija pe care cei încă în viață le aveau în privința celor morți. Dacă amintirea dispărea, sufletul celui mort era lipsit de singurul element care îi mai oferea o umbră de existență. Era imposibil deci ca acest cult să producă ideea unei adevărate nemuriri a sufletului sau a unei existențe independente a acestuia. Religia greacă, așa cum exista ea în timpul lui Homer, nu putea să dea naștere unei asemenea credințe, iar dacă ar fi preluat-o din afară, nu ar fi putut-o accepta. Dacă sufletul era nemuritor însemna că natura lui era asemenea naturii zeilor; trebuia să fie el însuși o ființă ce ține de tărâmul zeilor. Când un grec spunea „nemuritor”, el spunea „zeu”: erau termeni interschimbabili. Însă principiul fundamental al religiei grecești era că în planul divin al lumii umanitatea și sacrul sunt cu desăvârșire separate atât ca localizare în spațiu, cât și ca mod de ființare. O prăpastie adâncă e așezată între lumea morții și cea a eternității. Ideea că această prăpastie nu ar exista în realitate, că de fapt „omul interior”, sufletul, aparține tărâmului zeilor ar fi contrazis toate ideile religioase pe care le avea marea masă a populației grecești.

Relatarea lui Hesiod (cca secolul al VIII-lea î.Hr.) despre vârstele omului sugerează că eroii au fost mutați în Insula Fericirilor fără să mai treacă prin moarte, fiind vorba deci de o nemurire somatică. Grecii însă au depășit ideea nemuririi trupului, pe care au înlocuit-o cu ideea imortalității sufletului sau a metempsihozei, ce oferea posibilitatea de a ajunge la fericirea pe care înainte o puteau atinge doar eroii. Această credință ține de misticism, care a început să cucerească mici grupuri și școli filosofice. Grecia a primit din afară un cult emoțional adânc, acompaniat de imaginarii extraordinare, cultul lui Dionysos (vezi ilustrația I.13), care a plantat primele semințe ale existenței eterne a sufletului (Rohde, 1925, pp. 254-255). Potrivit surselor antice, Hera, geloasă pe copilul Dionysos, fiul lui Zeus și al Semelei, îi convinge pe titani să îlucidă. Ei reușesc să îl atragă oferindu-i jucării și o oglindă, îlucidă, îlucidă, îl taie în bucăți, îl gătesc și îl consumă. Însă inima copilului-zeu este salvată de Rhea, care reușește să îl învie. Zeus, văzând teribila teofagie, îi ucide pe titani cu un fulger, din cenușa lor născându-se seminția umană. Natura umană este, prin urmare, rea din pricina materialului titanic, însă conține o fărâmbă divină din rămășițele lui Dionysos aflate în cenușă. Evenimentul antropogenic stă la baza doctrinei dualiste care spune că omul e format din două realități: trupul

(*soma*) și sufletul (*psyche*). Sufletul e de origine dionisiacă, însă trupul este titanic, impur, trecător. Sufletul e închis în trup ca într-o închisoare sau într-un mormânt. Sufletul e unit cu trupul ca pedeapsă pentru crima anterioară, un păcat teribil împotriva divinității fiului lui Zeus. A fost pătat de stigmatul adus de moartea zeului. Sufletul poate să fie însă salvat printr-un ritual în care, după un anumit număr de practici de purificare, este curățat de suferința și moartea zeului (Casadiegos, 2012, pp. 42-43).

În privința caracterului și a practicilor din cadrul cultului lui Zalmoxis, al cărui scop era dobândirea nemuririi personale, s-au detașat trei linii de interpretare : cult de mistere, unde participanții erau inițiați în anumite taine care aveau ca scop ultim atingerea imortalității ; practici șamanice prin care se comunica cu Lumea de Dincolo ; aducerea unor sacrificii umane.

Practici de inițiere

Asocierea dintre Zalmoxis, cultele misterice ale lui Dionysos și Orfeu și persoana lui Pitagora a condus la ideea că și cultul zeului get implica ritualuri inițiatice în urma cărora participanților li se promitea o postexistență fericită. Această asociere se fundamentează pe faptul că cultul dionisiac și apoi cel orfic ar fi luat naștere în Tracia. S-au enunțat chiar și teorii care spun că Zalmoxis, ca om, a fost discipolul lui Orfeu și că ar fi mers împreună cu el în Egipt după ce l-a părăsit pe Pitagora (Creuzer, 1821, p. 296). Ioan Coman (1902-1987) creează o paralelă între ideile profesate de Zalmoxis și cele profesate de Orfeu, amândoi fiind propovăduitori ai monoteismului și ai doctrinei cu privire la nemurirea sufletului, cultul lor fiind asemănător (Dana, 2008, p. 267). D.M. Pippidi (1905-1993) crede că la geți aveau loc banchete rituale de tipul celui menționat de Herodot, unde inițiatii se împărtășeau dintr-o anumită băutură sau mâncare menită să le ofere nemurirea (1988, pp. 123-128).

Faptul că Pitagora a fost desemnat ca sursă a învățaturii religioase a lui Zalmoxis ar demonstra că acest cult al zeului get presupunea credința în nemurire și anumite rituri de tip inițiatice, dat fiind faptul că grecii obișnuiau să echivaleze propriile zeități și credințe religioase cu cele ale popoarelor barbare (Eliade, 1995a, p. 33). Surse antice precum Hellanikos (*Barbarika nomima*) vorbesc despre cum Zalmoxis le-a deslușit geților rituri de inițiere (*teletai*). În *Lexiconul Suda* se amintește că triburile de terizi și crobizi „practică aceste rituri de nemurire. Ei spun că morții pleacă la Zalmoxis și se vor întoarce înapoi. Dintotdeauna ei au crezut că acestea sunt adevărate. Jertfesc și sărbătoresc cu ospețe, ca și când mortul se va întoarce înapoi” (Petre, 2004, p. 63). Din aceste surse ar reieși că Zalmoxis ar fi predicat o învățătură asemănătoare metempsihoziei pitagoreice, în cadrul unor întâlniri cu caracter misteric (Hartog, 2009, p. 96).

Mircea Eliade este cel care dezvoltă ideea caracterului inițiatice al cultului. El ar fi fost centrat pe o experiență escatologică ce avea ca scop să asigure inițiatilor o postexistență fericită, care presupunea supraviețuirea sufletului. Elementele centrale ale inițierii ar fi fost banchetul, ocultarea și epifania, elemente care sunt comune și cultelor misterice. Andreonul (încăperea subterană) pe care Zalmoxis l-a construit ca loc de întâlnire cu „frunțașii țării” îi amintește lui Eliade de sala din Crotona unde Pitagora ținea banchetele rituale. La o concluzie asemănătoare a ajuns și Pierre Boyance (1900-1976), care

considera că mesele comune luate de Zalmoxis și invitații săi reprezintă cea mai veche dovadă a existenței mesei cu caracter cultic la pitagoreici. O poziție asemănătoare are Erwin Rohde, care crede că oricine a inventat povestea cu Zalmoxis ca sclav al lui Pitagora a fost inspirat de relația strânsă dintre doctrina pitagoreică despre suflet și credința tracilor (1925, p. 263).

Herodot ne transmite două ritualuri getice : cel al sacrificiului sângeros al mesagerului și săgetarea norilor pe timp de furtună. Ospățul oferit de Zalmoxis „frunțașilor țării” poate fi socotit și el un soi de inițiere religioasă, deși intenția coloniștilor greci a fost de a discredita imaginea lui prin prezentarea unei șarlatanii. Doctrina pitagoreică avea două aspecte principale : unul privind lumea și altul privind sufletul. Originea lumii nu se găsește într-un principiu fizic, ci într-unul formal, căci materia are importanță minimă. De aceea, toate fenomenele pot fi simbolizate în numere, ceea ce face ca lumea să fie armonioasă și aritmetică. În privința sufletului, Pitagora merge pe ideea existenței unui suflet universal care este situat în centrul sferei cerești. Din el își iau ființa zeei, prin emanație. Oamenii se află „la capătul scării de devenire a emanațiilor”, ei au valoare doar ca suflet, trupul fiind o formă trecătoare. Acest suflet este un număr izvorât din divinitate care, înainte de a atinge fericirea, trece printr-o infinitate de cicluri de revenire în monadă și reîntoarcere în lume (Nour, 1941, pp. 24-25).

Încăperea subterană în care Zalmoxis se retrage reprezintă o grotă rituală, „o imago mundi, un univers în miniatură” unde cel ce locuiește are acces la multiple moduri de existență (Eliade, 1995a, p. 34). Mitul getic al peșterii este o structură simbolică constituită prin asamblarea unor elemente fixe : moartea, învierea, nemurirea. Pentru gândirea simbolică, orice spațiu îngrădit este sacru, iar orice spațiu sacru reclamă o separare de mediul înconjurător, ceea ce, pe de o parte, îi asigură putința de manifestare și, pe de alta, îl apără de forțele distructive ale „spațiului exterior” (Drăgan, 1998, p. 29). Dispariția lui Zalmoxis și reîntoarcerea lui după patru ani corespunde unui scenariu mitico-ritual : coborârea în infern ca moarte inițiativă și reapariția (epifania), acțiuni care întemeiază „un nou mod de existență”. Doar prin coborârea în lumea morților și întoarcerea triumfătoare în lumea celor vii secretele supraviețuirii dincolo puteau fi descoperite și împărtășite celor care urmau un set de reguli stricte.

Acest fapt e observabil în misterele lui Dionysos și Orfeu. Mântuirea presupunea mai întâi un proces de purificare a trupului păcătos, urmat de inițierea în mistere care oferea inițiatului înțelepciune pentru a o folosi ca parolă și hartă în Hades. Inițiatul intra astfel într-o frăție mistică și spera ca după moarte să nu devină una dintre umbrele rătăcitoare prin Hades, ci să se bucure de o existență eternă în Insula Fericirilor. Pe cei neinițiați îi aștepta o serie infinită și dureroasă de reîncarnări sub formă umană și animală. Dionysos este dat ca exemplu în privința epifaniilor și a disparițiilor sale periodice prin care „se pot descifra raporturile cu ritmul vegetației și, în general, cu ciclul etern, viață, moarte și renaștere” (Eliade, 1995a, p. 37). Ceea ce deosebește însă această ocultare a lui Zalmoxis este faptul că nu e provocată printr-un act de violență, precum uciderea urmată de devorarea trupului, ca în cultul lui Dionysos, sau împărștierea în bucăți de către femeile trace, ca în mitul lui Orfeu.

Zeul nu moare în sens dionisiac sau orfic, ci dispăre și reapare la un moment fix, arătând astfel că taina morții este o poartă deschisă spre nemurire (Nour, 2003, p. 57).



Uciderea lui Orfeu (Foto : © © by Gorgonchica)

Sacrificiul uman

Grecii din vremea lui Herodot priveau sacrificiile umane ca ținând de o perioadă a zorilor umanității, când gândirea omului era înapoiată. Înlocuirea sacrificiilor umane cu cele animaliere și mai apoi cu ofrande era considerată de greci o ieșire dintr-o stare primitivă. Atunci când această practică revenea într-o cetate, ea era privită ca un regres dramatic al evlaviei, cu consecințe devastatoare. În ceea ce privește textul lui Herodot, sacrificiile umane menționate apar exclusiv la popoarele barbare. Ele sunt atribuite geților, apsintheenilor, isedonilor, sciților și taurilor și reprezintă una dintre cele mai puternice mărci ale alterității.

Practica sacrificiilor umane este întâlnită la triburile tracilor. Sacrificiul reprezenta darul către zei pe care credincioșii îl făceau pentru a-i îmbuna sau pentru a le atrage bunăvoința asupra lor. Moartea sacrificatului, sângele și trupul său reprezentau darul. Ideea care se desprinde din acest sacrificiu, ca o compensație a intervenției zeului și ca o plată a acestei intervenții, este aceea a pierderii, a durerii, care asigurau sprijinul zeului și îl mulțumeau. De aceea, zeul pretindea ființele cele mai dragi, sensul sacrificiului stând în sentimentul de înfrângere și de neputință pe care îl stârnea.

Sacrificiul geților avea însă un cu totul alt caracter potrivit lui Herodot (Nour, 2003, p. 55). Sacrificarea mesagerului este legată de către Herodot de modalitățile prin care geții cred că dobândesc nemurirea: „Ei nu cred că mor, ci că aceia care pier se duc la Zalmoxis, o ființă divină”. Verbul „a pieri” folosit aici nu desemnează o moarte obișnuită, ci moartea în luptă, după cum reiese din textul *Iliadei*. Herodot îl folosește și în alte pasaje când descrie moartea eroică în luptă a vitejilor sau când subiectul verbului este o entitate colectivă care exprimă distrugerea totală. *Appolumenai* exprimă o moarte violentă și aparent nimicitoare pe câmpul de luptă. Cei care mor într-un astfel de context merg la Zalmoxis. Această idee apare și în mitul Insulei Fericiților, locul unde vitejii și

eroii își petrec eternitatea, sau în mitologia nordică, cu Walhalla destinată războinicilor. Cei care au pierit în toiul luptelor primesc astfel dreptul de a deveni comeseni cu zeii. Ce îi deosebește pe geți este faptul că, pornind de la această nemurire rezervată războinicilor, ei practică un ritual special prin care trimit la fiecare cinci ani câte un războinic la Zalmoxis. Acest gen de sacrificiu a fost pus de Georges Dumézil (1898-1986) în legătură cu expresia „trimiși zeului” folosită în tradiția scandinavă pentru cei care erau aduși jertfă lui Odin, ei bucurându-se de același destin ca al celor căzuți în bătălii (Petre, 2004, pp. 98-99).

Dan Oltean crede că ritualul sacrificiului a fost instituit de Zalmoxis și era închinat zeului războiului. Era efectuat o dată la cinci ani și era necesar doar pe timp de pace, când comuniunea cu zeul războiului nu se putea săvârși prin moartea pe câmpul de luptă. Mai târziu, aceste sacrificii încetează deoarece medierea cu divinitatea devine un atribut al preoților, persoanele sacrificate fiind înlocuite cu prizonieri de război (Oltean, 2008, p. 107). Moartea pe câmpul de luptă ca rit de trecere spre nemurire exclude ideea sufletului etern care se separă de trup și duce o existență în afara acestuia, idee specifică misterelor orfice (Petre, 2004, p. 100).

Eliade oferă o viziune de factură mistică asupra sacrificiului. Acesta producea „reactualizarea legăturii directe între geți și zeul lor”, asigurând imortalitatea și fericirea sufletului, solul fiind un inițiat în misterele fondate de Zalmoxis. Astfel de practici apar și în Asia de Sud-Est și în regiunile circumpacifice, unde sclavii erau sacrificați pentru a transmite Strămoșului dorințele descendenților săi. Se exprimă astfel dorința de a reactualiza starea primordială, când oamenii comunicau direct cu zeii. Prin trimiterea mesagerului, situația originală (timpul în care a fost întemeiat cultul) este recuperată. Se reactualizează epifania lui Zalmoxis după cei trei ani de ocultare cu ceea ce implică ea, asigurarea imortalității și a beatitudinii sufletului (Eliade, 1995a, p. 59). Ioan I. Russu (1911-1985) o consideră o practică primitivă și sălbatică, care nu mai este menționată în izvoarele târzii fiindcă ar fi dispărut datorită umanizării obiceiurilor geților (2009, p. 88).

Ritualuri șamanice

Zalmoxis a fost introdus de unii cercetători în categoria șamanilor datorită faptului că el este menționat de o serie de autori antici alături de figuri legendare ca Aristeas din Proconnesos, Abaris Hiperboreanul, Dionysos, Orfeu sau Musaion, personaje despre care se consideră că posedau trăsături șamanice. Șamanismul este legat în special de dobândirea unor tehnici de a atinge extazul, șamanul fiind figura religioasă centrală. El este întâlnit și astăzi în regiuni din Siberia, America de Nord și de Sud și în Oceania. Pentru a fi socotit șaman trebuiau îndeplinite câteva condiții. Prima era alegerea divină, care avea loc de la o vârstă fragedă, viitorul șaman având capacitatea de a vedea spirite în vis și de a comunica cu animalele. Semnul vizibil al alegerii era „boala șamanică”, asemănătoare epilepsiei și care era însoțită de halucinații (Novik, 1987, p. 197). A doua condiție era inițierea, perioadă în care tânărul reușea să își stăpânească boala și își recunoștea chemarea. A treia condiție o reprezentau cântatul și folosirea tamburinei, cu ajutorul cărora șamanul intra în legătură cu lumea spiritelor și atinge extazul. Activitatea

șamanului nu era însă redusă la practici extatice ; uneori, acesta întreprindea călătorii pentru a prezenta zeului darurile comunității sau pentru a căuta sufletul unui bolnav care era rătăcit ori răpit de duhurile rele. El conducea sufletele celor decedați spre noul lor tărâm și își îmbogățește cunoștințele prin discuțiile purtate cu spiritele. Totodată, săvârșea toate ritualurile ce asigurau bunăstarea comunității și păstra istoria sacră prin intermediul cântecelor și al dansului (Eliade, 1995a, p. 50).

În ceea ce privește prezența șamanismului în Grecia antică, Mircea Eliade consideră că grecii au preluat o seamă de practici șamanice de la sciți, despre care Herodot spune că foloseau cânepa în băile de abur. Cei mai cunoscuți șamani greci sunt : Abaris, Aristeas din Proconnesos, Hermotimus din Clazomene, Orfeu. Despre Abaris se spunea că era originar din Țara Hiperboreilor, preot al lui Apollo, fiind înzestrat cu puteri oraculare și magice, cum ar fi bilocația. Apollo i-a dăruit o săgeată din aur cu care Abaris a făcut înconjurul lumii fără a mânca nimic. Săgeata este folosită în cadrul ceremoniilor șamanice din Siberia. Despre Aristeas se spune că a murit, după care a revenit la viață și a mai apărut de două ori în cetățile grecești de-a lungul a peste două sute de ani. Se spunea că atunci când îl însoțea pe Apollo lua chipul unui corb.

Hermotimus avea puterea de a ieși din corp timp de mai mulți ani, la revenire putând prezice viitorul. Pe când se afla într-o astfel de transă, cei ce îl dușmăneau i-au ars corpul ca să nu se mai poată întoarce (Eliade, 1995a, pp. 45-47). Zalmoxis e amintit de multe ori împreună cu Dionysos și Orfeu, care sunt cunoscuți pentru coborârea în Hades și revelarea unor taine privind moartea și nemurirea, acțiuni care sunt proprii șamanismului.

Acești șamani aveau o serie de elemente comune : toți apar în a doua jumătate a secolului al VII-lea î.Hr., fiind în relație temporală de precedență sau contemporaneitate cu Pitagora ; toți afirmă că ar comunica direct cu supranaturalul și că dețin capacități supraomenești ; toți sunt preocupați de relația viață-moarte. În *Charmides* (Platon), Zalmoxis apare ca deținând cunoștințe tainice despre vindecarea omului ; în același context e menționat și Abaris din ținuturile hiperboreilor, ceea ce a dus la ideea existenței unei influențe șamanice din nord. Luc Brisson propune să vedem aici existența a două mijloace terapeutice de moștenire indo-europeană, în cadrul unei medicine tripartite, teză care nu se bazează pe vreo informație concretă (Brisson, 2009, p. 43).

Mircea Eliade argumentează că, așa cum e prezentat de Herodot, Zalmoxis nu are nici o trăsătură de tip șamanic. Nu e înzestrat cu darul ubicuității, nu are parte de transe șamanice, călătorii miraculoase sau iluminări revelatorii. El nu respinge însă existența unor idei și practici șamanice în rândul geților, mai ales dacă avem în vedere informația lui Poseidonios (135-51 î.Hr.) despre misiunii care consumă doar miere, lapte și brânză, fiind numiți din această cauză „cei care se tem de Zeu” și „cei care umblă prin fum”. Ultima expresie s-ar putea referi la extazul obținut prin inhalarea fumului de cânepă, procedeu la care apelau sciții și tracii (Eliade, 1995a, p. 51). În ceea ce privește textul lui Platon, Dan Dana consideră că el este doar un artificiu literar, o ficțiune pentru a legitima sau a stimula un motiv care e pur platonician, ceea ce ar face ca informațiile privind „descântecelor” medicului trac să fie puse sub semnul îndoielii (2008, pp. 57-60).

Caracterul nemuririi în spațiul trac și geto-dac

Nu avem nici un izvor scris care să ne spună cum anume socoteau geții că își vor continua existența cei morți, însă se pot face analogii cu mediul trac și grec datorită fondului religios comun indo-european. Mai ales raportarea la practicile funerare ale tracilor din Peninsula Balcanică ne poate fi de un real folos, fiindcă se consideră că învățătura lui Zalmoxis a fost îmbrățișată și aici. Printre traci existau trei credințe privind postexistența sufletului, după cum rezultă din sursele antice scrise. Hellanikos relatează despre două triburi trace, terizii și crobizii, că îmbrățișau credința că morții nu mor, ci merg la Zalmoxis, iar după o vreme se vor întoarce. De aceea, la moartea cuiva ei se bucurau și aduceau ofrande pentru ca „mortul să revină”. Pomponius Mela (secolul I d.Hr.), pe lângă întoarcerea morților, mai amintește două credințe : prima, că sufletele nu vor reveni, dar se vor bucura de o existență fericită, și a doua, care afirma că sufletele mor și că este preferabil să mori decât să trăiești (Petre, 2004, p. 64).

Doctrina existenței autonome a sufletului după moarte s-a ivit în Grecia odată cu dezvoltarea polisului și creșterea rolului demosului în viața religioasă. În Tracia, ideile privind imortalitatea psihosomatică a elitei pot fi regăsite la originea statului, la sfârșitul secolului al VI-lea î.Hr., și până la cucerirea romană (Rabadjiev, 2015, p. 451). Membrii elitei trace le era promisă o fericire post-mortem similară vieții duse pe pământ, în locuri situate la periferia lumii locuite. Astfel, ei nu depindeau de cei vii, cum o făceau umbrele grecilor obișnuiți în Hades, ceea ce explică faptul că necropolele grecești erau ridicate în apropierea cetăților. Acest lucru se observă din modul în care erau construite mormintele trace, în special tumulii. Aceștia erau ridicați la nivelul solului sau deasupra lui, manifestare a ideii că cei îngropați aici nu se aflau în regatul subteran al morților. Această idee era subliniată și de scările impozante care conduceau la zona mormântului. Reflectând probabil activitatea post-mortem a elitei decedate, tumulii erau plasați la distanță considerabilă de orice așezare locuită, iar cei morți erau așezați pe canapele sau paturi, interiorul fiind aranjat ca pentru banchet (vezi ilustrația I.14).

Prezența dominantă a tumulilor și rolul lor ca punct de referință în peisajul înconjurător ar putea să-și aibă originea în tradiția nomadă a perioadei timpurii a epocii bronzului care și-a însușit spațiul stepei prin construirea unor topoi sacri, ce funcționau și ca modalitate de marcarea a teritoriului (Rabadjiev, 2016, p. 282). Tumulii și dolmenele erau ridicate în spațiul natural, la distanță de orice așezare locuită, fiind astfel marcată separarea dintre lumea viilor și cea a morților. Natura este ea însăși un habitat al celor decedați ; tumulul e făcut din pământ și pietre și e asemănător formelor de relief naturale, recreând probabil Muntele Sfânt pentru ca decedatul să câștige un statut cât mai înalt în Lumea de Dincolo. Așezarea necropolelor de-a lungul drumurilor arată că spațiul morților putea fi folosit ca mijloc de comunicare între lumi. Urmele unor ritualuri de aducere aminte a morților găsite în preajma tumulilor arată că comunicarea cu ei continua mult după înmormântare.

Tumulul avea o împărțire tripartită, camera mortuară și antecamera fiind inaccesibile vizitatorilor. Singura accesibilă era zona de la intrare, ceea ce ne duce cu gândul la posibilitatea credinței că aceasta era creată special pentru ca răposatul să își poată păși

mormântul. Tumuli erau ridicați în spații naturale și imitau formele naturale de relief (Rabadjiev, 2016, p. 296). Ei nu erau însemnați cu numele celui decedat, deși există și reprezentări antropomorfe. Tumulul era un centru pentru mai multe activități religioase, marker al unui mormânt și loc de cult. Descoperirile sugerează existența unor practici rituale înainte, în timpul și după ridicarea tumulului, iar săvârșirea ritualurilor în fața ușii mormântului poate sugera existența unui cult personal.

Existența unei credințe în nemurirea psihosomatică în rândul geților pare a fi susținută de autorii antici care îl așază pe Zalmoxis în rândul „făcătorilor de minuni” antici ca Amphiaros, Trophonios, Asclepios, Kaineus, Aristaios și Rhesos. Toți au în comun coborârea sub pământ (*κατάβασις*) și caracterul de *δαίμων*. Nemurirea de care se bucură aceștia nu e una obișnuită, căci trupurilor nu le era schimbată natura și nici nu erau transferați într-un alt plan existențial asemănător Olimpului sau Insulei Fericiților. Ei fie rămâneau în locurile în care pământul i-a înghițit, fie, cum e cazul lui Zalmoxis și Rhesos, trăiau în munții pe care îi considerau sfinți. Ei deveneau stăpâni și ocrotitorii ținuturilor în care își petreceau nemurirea. Cei mai mulți dintre ei posedau puteri vindecătoare care se manifestau fie în timpul vieții, fie după moarte. Foarte puțini, pe lângă aceste calități, aveau și puterea de a oferi nemurire sufletului (Ustinova, 2002, p. 287).

Grigore Tocilescu (1850-1909), primul istoric român care a redactat o lucrare de sinteză privind cultul lui Zalmoxis, susține și el aceste idei, considerând că modul în care geții înțelegeau viața de apoi e diferit de cel al grecilor, căci ei socoteau că în „lumea cealaltă” duceau o existență identică cu cea pământească, însă plină de toate bunătățile (1880, p. 680). Nemurirea la geți era de esență primitivă, deoarece ideea de suflet le era necunoscută (Kazarov, 1912, p. 360). I.I. Russu respinge ideea credinței într-un suflet autonom deoarece în faza de început a credințelor getice despre nemurire nu se vorbește despre „suflete”, ci despre continuarea efectivă în forme materiale a vieții terestre. Numai textele de mai târziu (Platon, Iamblichos, Pomponius Mela) vorbesc despre existența unui suflet oarecum autonom. Târziile sunt și influențele care vorbesc despre o „întoarcere a morților” (Fotie, Suidas, Pomponius Mela) (Russu, 2009, p. 30).

În ceea ce privește accesibilitatea imortalității, Ion H. Crișan (1928-1994) crede că doar aristocrației și clerului le era deschis drumul spre ea (1986, p. 112). Promisiunea lui Zalmoxis e rezervată doar elitei (Petre, 2004, p. 118), nemurirea deplină fiind oferită celor care cunosc și practică riturile de imortalitate. În Tracia, cei ce proveneau din rândul nobilimii se bucurau din naștere de nemurirea promisă de Zalmoxis; ceilalți puteau să o atingă fie prin moartea pe câmpul de luptă, fie prin sacrificare o dată la cinci ani. Drama antică ce îl are ca figură centrală pe regele trac Rhesos prezintă o altă posibilitate, probabil tipică Traciei, de a atinge nemurirea: Rhesos nu coboară în lumea morților, ci rămâne în lume ca antropodaimon. Ceea ce se întâmplă în acest caz e diferit de eroizarea greacă, unde, deși trupul eroului rămâne intact, el este întărit prin partea divină adăugată. Rhesos dobândește nemurirea fără să treacă prin vreo schimbare în moarte. Această idee tracă privind nemurirea trupului este confirmată de Platon, care, în relatarea despre medicul trac al lui Zalmoxis, spune că sufletul și trupul trebuie tratate împreună fiindcă sunt inseparabile. Ideea este asemănătoare cu descrierea lui Hercule ca „erou-zeu”, ceea ce ar putea explica faptul că Porfir apropie de el cultul lui Zalmoxis.

În lumea tracă s-au identificat trei reprezentări ale lumii. Într-o reprezentare verticală, care are în centru tumulul ca Munte al Lumii, avem noțiunea de nemurire astrală. Într-o

altă reprezentare, viața de dincolo este diferențiată în funcție de statutul social : sus, în ceruri, se afla paradisul solar/uranian pentru elita aristocrată inițiată în învățăturile lui Zalmoxis, iar „jos”, în regatul subteran al lui Cronos-Zalmoxis, mergeau oamenii neinițiați. Ideea unui spațiu al eternității creat special pentru elită pare corectă, însă așezarea lui în cer nu are fundament. Cronos a fost menționat de Hesiod ca rege al Insulei Fericiților și de aceea Mnaseas, în încercarea de a-l traduce pe Zalmoxis în limbaj grec, îi consideră unul și același, Zalmoxis fiind astfel o zeitate a morților care se aflau într-un spațiu existențial intermediar.

O altă interpretare propune viziunea unei lumi organizate orizontal, unde viața de dincolo este localizată în vest, est sau nord. Motivul interpretării poate fi găsit în orientarea tumulilor. Orientarea spre nord amintește de călătoria spre Țara Hiperboreilor, unde, potrivit câtorva surse antice, se găsea Lumea de Dincolo. Localizarea Lumii de Dincolo în sud se bazează pe faptul că mormântul din tumuli este situat de regulă în partea sudică, cu intrarea ce dă spre soare (Rabadjiev, 2016, p. 287).

Vasile Pârvan a avansat ipoteza potrivit căreia geții credeau că această viață va continua lângă Zalmoxis, într-un loc asemănător Walhallei. „Raiul getic” este localizat de el în cer. I.I. Russu crede că sălașul morților era în „adâncul pământului” (2009, p. 43). I.H. Crișan emite părerea că doar sufletul mesagerului sacrificat se bucura de nemurire, principiul spiritual fiind cel care îl întâlnea pe Zalmoxis (1986, p. 46). Dan Oltean crede că geții și dacii nu credeau în reîntoarcerea morților, ci în mutarea sufletului într-o lume fericită, iar incinerarea trupului ajuta la eliberarea sufletului (2008, p. 65).

O ipoteză mai puțin cunoscută este cea a lui James George Frazer (1854-1941), care a emis părerea că la daci ar fi existat o religie totemică, bazându-se pe aluzia la obiceiul lor de a înveli copiii la naștere într-o blană de urs. După ce mor, geții se schimbă în acest totem (Frazer, 1898, p. 55). Astfel ar înțelege ei nemurirea. Valeriu Sârbu și Gelu Florea resping această teorie „întrucât totemurile în general nu sunt reprezentate prin figurine, iar varietatea de specii animale este prea mare, chiar dacă este vorba de o uniune de triburi” (Sârbu, 1997, p. 32).

Concluzii

Din cele prezentate observăm că dorința de cunoaștere a destinului omului după moarte e o temă recurentă în gândirea omului antic. Am început expunerea de față de la religia indo-europenilor, unde întâlnim idei despre existența sufletului și destinul omului după moarte. Credința în supraviețuirea sufletului a existat în toată lumea tracă, după cum se observă din ritualurile funerare și cultul cavalerului trac. Religia geto-dacilor e politeistă, de origine indo-europeană. Nu cunoaștem cu exactitate care le erau zeii, cum îi înfățișau și în ce anume credeau. Arta figurativă getică ce a supraviețuit dezvăluie o serie de personaje feminine și masculine, motive vegetale și animaliere care ar putea fi reprezentări ale unor zeități, dar la fel de bine ar fi putut și să surprindă elita geto-dacă în activități cu caracter sacru și profan.

Zalmoxis, considerat cel mai important zeu al panteonului geto-dac, a fost menționat pentru prima dată de Herodot, care a folosit două surse de informații : prima, autohtonă,

vorbește despre sacrificarea mesagerului o dată la cinci ani și săgetarea cerului pe timp de furtună ; cea de-a doua, provenită de la coloniștii greci pontici, îl prezintă pe zeul get ca sclav al lui Pitagora și șarlatan care își înșală conașionalii cu o învățătură despre nemurirea sufletului, preluată cel mai probabil de la stăpânul său. Aceste informații au fost preluate de predecesorii lui Herodot, adăugându-se puține informații veridice ; cea mai răspândită versiune este cea în care Zalmoxis apare ca sclav al lui Pitagora, versiune de a cărei autenticitate chiar Herodot s-a îndoit.

Istoricii români și străini, interpretând aceste izvoare și făcând conexiuni cu practici și credințe adiacente din spațiul trac și grec, au încercat să reconstituie cultul lui Zalmoxis și „ritualurile de inițiere în nemurire” despre care a vorbit Herodot. S-au emis trei teorii mai importante : prima dintre ele afirmă că Zalmoxis ar fi avut un cult de mistere, asemănător cu cel dionisiac și cel orfic din Grecia ; cea de-a doua teorie indică faptul că acest cult ar fi presupus ritualuri șamanice prin care se comunica cu Lumea de Dincolo ; cea de-a treia teorie face referire la practicarea sacrificiilor umane ca mijloc de atingere a nemuririi personale, de renaștere a cosmosului sau de restabilire a comunicării cu zeul. Prima teorie a fost cel mai mult susținută de Mircea Eliade, care s-a folosit de faptul că Tracia era socotită locul de proveniență al cultelor misterice pentru a-și construi demonstrația. Banchetul, ocultarea și epifania menționate de Herodot sunt comune cultelor misterice. În acest scenariu, Zalmoxis le descoperă adeptilor săi învățături secrete despre supraviețuirea în Lumea de Dincolo pe care le-a primit când a coborât în Hades.

Caracterul șamanic al cultului lui Zalmoxis nu poate fi demonstrat, însă nu se poate exclude ca geții să fi practicat unele ritualuri șamanice care implicau consumarea unor substanțe folosite pentru a atinge extazul. Cât despre practicarea sacrificiului uman de către geți, el ar fi putut fi folosit ca metodă de dobândire a nemuririi de către cel sacrificat și de restabilire a comunicării cu Zalmoxis. I.I. Russu consideră că era o practică primitivă ce a dispărut odată cu umanizarea religiei și ritualurilor geților. În stadiul actual al cunoștințelor pe care le deținem despre religia geto-dacă, această teorie nu poate fi nici confirmată, nici infirmată.

Alte două aspecte importante pe care le-am analizat au fost următoarele : cine anume avea acces la nemurire și în ce anume consta ea. În cazul în care cultul lui Zalmoxis era misteric, atunci doar cei inițiați ar fi putut să atingă fericirea eternă, în această categorie intrând aristocrația și sacerdoțiul. Dacă avem în vedere teoria sacrificiului uman, atunci cei care deveneau nemuritori erau cei ce mureau pe câmpul de luptă sau erau jertfiți zeului. Ar fi existat posibilitatea ca efectele sacrificiului să fi trecut asupra întregii comunități, dar aceasta este o simplă presupunere. În rândul tracilor sudici găsim credința în viața după moarte, cel mai probabil de ea bucurându-se în special membrii elitei, însă există mai multe teorii în această privință. Nu cunoaștem cu exactitate în ce anume consta această nemurire, sursele antice vorbind despre trei moduri în care triburile tracilor se raportau la moarte : după Hellanikos, terizii și crobizii credeau că morții merg pentru o vreme la Zalmoxis, dar se vor întoarce la un moment dat ; Pomponius Mela relatează două credințe, una după care sufletele nu mai revin în lumea materială, dar duc o existență fericită și o alta care presupunea moartea definitivă a omului. I.I. Russu se îndoiește că geții ar fi avut concepția existenței unui suflet autonom care își continuă existența după moartea trupului, ei crezând mai degrabă că își vor continua viața în forma fizică. Această teorie poate fi susținută de practicile funerare ale tracilor sudici

și de existența unor antropodaimoni traci precum Rhesos, care după ce mor își continuă existența la periferia lumii și devin ocrotitorii ținuturilor unde își petrec eternitatea, având chiar puterea de a oferi nemurirea.

Observăm că informațiile pe care le deținem despre Zalmoxis și cultul lui sunt destul de limitate. Singura certitudine este că, într-adevăr, cultul său implica credința în nemurire, fără a se ști concret în ce consta ea, cum putea fi obținută și de către cine. Conexiunile pe care le-am făcut cu practicile existente la alte triburi trace și în spațiul grec oferă mai multe posibilități, fără a da răspunsuri definitive.