

## MESAGERUL LUI ZALMOXIS

Carența informațiilor referitoare la religia dacică a făcut din aceasta un domeniu pe cât de obscur, pe atât de pasionat cercetat. Dintre puținele ritualuri dacice transmise de sursele antice, cel mai cunoscut este cel al trimiterii mesagerului la Zalmoxis (altul e cel al trasului cu săgeți în nori). Ca și Herodot, toți s-au mirat de imortalitatea oferită de Zalmoxis, dar și de obiceiul unei jertfe omnești. Ori, pentru greci, cea mai relevantă opoziție, aceea dintre oameni și zei, se traducea în termenii muritori-nemuritori; cât despre sacrificiile umane, ele nu erau realități operante decât în mituri. De aceea această situație inversă, într-adevăr anormală pentru eleni, i-a frapat și i-a contrariat. Acest studiu își propune să treacă în revistă principalele interpretări ale ritualului și să avanseze altă posibilă interpretare.

Ajungând la menționarea geților ca oponenți ai lui Darius, Herodot va determina lui Zalmoxis și nemuririi getice un destin de excepție în lumea antică<sup>1</sup>. Informațiile sale pontice declanșează interesul pentru "geții care se fac nemuritori"<sup>2</sup> (*Gétos tous áthanationtas*) (IV, 93). Trimiterea mesagerului este relatată în celebrul paragraf 94 din cartea a IV-a a *Istoriilor* sale: "Iată cum se cred nemuritori geții: ei cred că nu mor și că acel care dispare din lumea noastră se duce la daimonul Zalmoxis. Unii dintre ei îi mai spun și Gebeleizis. Tot la al cincilea an, ei trimit la Zalmoxis un sol, tras la sorți, cu poruncă să-i facă cunoscute lucrurile de care, de fiecare dată, au nevoie. Iată cum îl trimit pe sol. Unii dintre ei primesc poruncă să țină trei sulite [cu vârful în sus], iar alții, apucând de mâini și de picioare pe cel ce urmează să fie trimis la Zalmoxis și ridicându-l în sus, îl azvârl în sulite. Dacă - străpuns de sulite - acesta moare, geții socot că zeul le este binevoitor. Iar dacă nu moare, aduc învinuiri solului, zicând că e un om ticălos și după învinuirile aduse, trimit un altul căruia îi dau însărcinări încă fiind în viață". Din acest pasaj, și din următoarele, rezultă că Zalmoxis e o ființă supranaturală (zeu sau daimon), care guvernează în condiții eudaimonice în lumea de dincolo pe geții care pleacă din lumea noastră. O carieră uluitoare va face tema discipolatului lui Zalmoxis la Pitagora (IV, 95). Zalmoxis devine un înțelept barbar de formație greacă și devine nelipsit în operele erudiților antici. Maximul interes îl polarizează amprenta sa pitagoreică, tema mesagerului întâlnindu-se mai puțin<sup>3</sup>.

Ritul, acest comportament formal, prescris pentru anumite ocazii, se referă la credințe în ființe supranaturale sau puteri mitice<sup>4</sup>. El desemnează sistemul de comunicare cu lumea imaginară, cu lumea mitică<sup>5</sup>. Trimiterea mesagerului e un ritual public<sup>6</sup> și unul solemn<sup>7</sup>.

Fidel viziunii sale idealiste, V. Pârvan elogiază acest rit ca fiind ilustrarea unei concepții spirituale înalte a dacilor: "De abia odată la patru ani, națiunea aduce zeului - unul singur și, ca zeu suprem, după cât se pare, fără tovarăș femeiesc - jertfa cea mai înaltă: un om căruia i se ia viața de carne spre a i se dărui cea de spirit, întru marea misiune de a purta sus în cer dorințele și rugăciunile națiunii.

---

<sup>1</sup> Iată autorii antici care scriu despre Zalmoxis: Herodot, Hellanicos, Platon, Mnaseas, Diodor, Strabon, Apuleius, Lucian, Herodian, Clemens, Origene, Porphyrios, Iamblichos, Iulian. Prin autorii greci el devine cunoscut lumii bizantine: Theodoretos din Cyros, Enea din Gaza, Hesychios din Alexandria, Iordanes, Agathios, Leon Diaconul "Suidas". Datorită lui Iordanes, Zalmoxis va cunoaște un destin de excepție în Spania tradiției vizigote și în Germania medievală.

<sup>2</sup> M. Eliade subliniază importanța traducerii "geții care se fac nemuritori" (și nu "se cred"), pe urmele lui Limforth (verbul *athanatizein*), în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, 1995, p.40.

<sup>3</sup> Tema mesagerului se mai întâlnește la Lucian din Samosata (*Scitul sau oaspetele*, I; *Zeus tragedian*, 42), Clemens din Alexandria (*Covoarele*, IV, 8), Enea din Gaza (*Teofas*, I.P.G. LXXXV, 9401), Aghatias (*Istoriei, Prefață*, 3), Suidas (IV, 262).

<sup>4</sup> V. Turner, apred. O. Văduna, *Pași spre Sacru. Din etnologia alimentației românești*, București, 1996, p.40

<sup>5</sup> L. de Heutsch, *ibidem*.

<sup>6</sup> Numit la Roma *sacra publice*, când se făcea un sacrificiu în profitul și cu grija Romei în ansamblul ei (G. Dumézil, *La religion romaine a chaque*, Paris, 1987, p.564).

<sup>7</sup> Numit la indieni *srauta*, executat de officianți, spre deosebire de cel rezervat stăpânului casei, ritul domestic *grhya* (M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II, Chișinău, 1992, p.226).

Și această jertfă e așa de sfințită, încât dacă cel aruncat în vârfurile lăncii nu moare, înseamnă nu că zeul are milă de el și-i lasă viața, ci dimpotrivă, că-l orânduiește la moartea eternă a vieții trupului și-l socoate nevrednic de a se arăta înaintea sa. Ferice de cel ce, aruncat în lănci, pierde viața trupului spre a se deștepta în viața cea veșnică la ziua din cer”<sup>8</sup>.

Ulterior, I. I. Russu denunță "idealismul sublim", "preocupările creștine sau moralizant pedagogice" ori "simpla mândrie național românească" ce l-au determinat pe Pârvan să alcătuiască un "tablou în cele mai frumoase culori despre noblețea sufletească și trupească a strămoșilor autohtoni ai poporului român". Pârvan a făcut din sacrificiu un imn al idealismului eroic al geților o ceremonie sublimă, pe când I.I. Russu vede un "masacru barbar" al unui "popor al naturii". Pentru el, trimiterea solului la Zalmoxis: "în fond e practica primitivă și sălbatică a sacrificiului de vieți omenești, a cărei cruzime la geți n-a fost trecută cu vederea"; e un "hidos ritual atavic, moștenit din noaptea preistorică". Ritualul are un "caracter vrednic poate de o cauză mai bună, manifestată de mesagerul ce înfruntă moartea supunându-se orbește fatalității și legilor croite de primitiva superstiție tribală". Sensul acestei ofrande e "menirea de a împăca furia și a căpăta bunăvoința puterilor natural-divine ale zeilor"<sup>9</sup>. I. I. Russu conchide că întrucât sacrificiul nu este amintit mai târziu, el a dispărut poate prin "umanizarea moravurilor primitive"<sup>10</sup>. Întreaga interpretare a lui I. I. Russu e o abordare în spiritul pozitivismului și evoluționismului de la pragul de secole, în care lumea barbară sau sălbatică era percepută ca adorând în mod superstițios fenomene ale naturii.

Între cele două extreme, M.Eliade vine cu teoria cea mai elaborată, care este ilustrată și de aportul analizei comparate a religiilor, în *De la Zalmoxis la Genghis Han*. Pentru geți, ca și pentru inițiații Misterelor Eleusine sau pentru orfici, post-existența preafericită începe după moarte. Pentru a desluși rațiunea sacrificării mesagerului, Eliade face o trecere în revistă a motivațiilor sacrificiilor umane în alte religii. El constată că jertfele umane se întâlnesc și la paleocultivatori și la anumite popoare cu o civilizație complexă (mesopotamieni, indo-europeni, azteci etc.). Aceste practici au mai multe scopuri:

a) Asigurarea fertilității ogorului (conzii din India);

b) Întărirea vieții zeilor (aztecii);

c) Restabilirea contactului cu strămoșii mitici sau cu rudele recent decedate;

d) Cu scopul de a repeta sacrificiul primordial despre care vorbesc miturile și plecând de aici, pentru a asigura continuitatea vieții și a societății (exemplul tribului Hainuwele).

Sacrificiul pentru Zalmoxis nu se încadrează într-un asemenea tip. Elementul esențial este trimiterea unui mesager desemnat de sorti, și însărcinat să comunice lui Zalmoxis "ceea ce doresc ei în fiecare împrejurare". însă sacrificiul face posibilă comunicarea unui mesaj; în alți termeni: reactualizarea legăturilor directe dintre geți și zeul lor. Acest tip de sacrificare este cunoscut în special în Asia de sud-est și în regiunile circumpacifice, unde sunt sacrificați sclavi pentru a-i transmite stămoșului dorințele descendenților săi. De fapt, în spatele acestui scenariu mitico-ritual se descifrează o idee mai veche și mult mai răspândită în lume, adică speranța de a putea reactualiza situația primordială (i.e. mitică) când oamenii puteau comunica direct și *in concreto* cu zeii lor. M. Eliade crede că solul e un "inițiat" în misterele întemeiate de Zalmoxis. Amintind de existența în antichitatea clasică a altor exemple de trimitere către zei a unor mesageri sau scrisori, el insistă asupra șamanului altaic care călătorește în al 7 (9)-lea cer pentru a transmite lui Bai-Ulgan rugămintele tribului și pentru a primi binecuvântarea zeului și asigurarea că va veghea la bunăstarea credincioșilor lui. Dar călătoria șamanului se face în stare extatică, adică în spirit. Conform însă unor tradiții mitologice, la început, *illo tempore*, întâlnirea cu zeul avea loc în carne și oase. Interpretarea lui Eliade are ca punct forte intervalul de 4 ani al trimiterii solului. Astfel, din 4 în 4 ani, geții trimiteau zeului lor sufletul unui mesager pentru a restabili contactul și a-i transmite dorințele lor. Eliade folosește cifra "4" pe urmele lui Pârvan; or, în textul lui Herodot, ritualul se îndeplinește la 5 ani. Această reînnoire rituală a unui raport care odinioară era concret între Zalmoxis și credincioșii săi echivalează deci cu prezența simbolică sau sacramentală a anumitor divinități mistice,

<sup>8</sup> V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a dacilor*, București. 1982, p.92.

<sup>9</sup> I.I. Russu, *Religia geto-dacilor. Zei credințe și practici religioase*, în *AISC*, Cluj.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.117-119.

la banchetele culturale; se recuperează astfel situația originală, adică timpul în care a fost întemeiat cultul. Eliade pune accent pe convergența, paralelismul dintre mitul lui Zalmoxis și ritualul său special. "Intervalul de 4 ani arată clar că sacrificiul este în legătură cu anii de ocultare ai lui Zamolxis în <<locuința sa subterană>>. Iar repartiția zeului în mit corespunde în ritual cu restabilirea comunicațiilor concrete între Zalmoxis și credincioșii săi, sacrificiul și trimiterea mesagerului constituind într-un fel repetiția simbolică (deoarece e rituală) a întemeierii cultului. Se reactualizează astfel epifania lui Zalmoxis după 3 ani de ocultare cu tot ce implică ea, mai ales asigurarea imortalității și beatitudinii sufletului". Savantul român remarcă, în încheiere, că scenariul ritual transmis de Herodot e cu siguranță incomplet<sup>11</sup>.

V. Sârbu evidențiază practicarea sacrificiilor umane la daci (atât prin izvoare scrise cât și prin cele arheologice): pentru Zalmoxis, pentru zeul războiului, sau sacrificii de fondare a construcțiilor, la moartea soțului, a unor aristocrați, în cazul cultului craniilor etc; le consideră practici excepționale. V. Sârbu reclamă cu necesitate aprofundarea cercetărilor despre acest subiect pentru a nu promova o imagine idilică asupra vieții geto-dacilor, care "ne-ar priva de aspecte importante ale cunoașterii reale a unor mentalități religioase și mitologice"<sup>12</sup>.

Diodor din Sicilia scria despre *galli* (V, XXXI, 3): "Mai urmează o practică foarte ciudată și aproape de necrezut, îndeosebi când vor să afle ce se întâmplă în legătură cu unele împrejurări de seamă. Ei jertfesc un om căruia îi înfig sabia în piept, deasupra diafragmei, și după felul cum se prăbușește victima, urmărind apoi cu atenție convulsiile membrilor și scurgerea sângelui, proorocesc ce se va întâmpla. În această privință, dau crezare unei vechi și încercate tradiții". La celți, victima mai era străpunsă de săgeți sau trasă în țeapă<sup>13</sup>. "Cei atinși de boli grave sau pândiți de mari primejdii în război jertfesc victime umane sau fac jurământ că vor jertfi și recurg pentru asta la sfatul druzilor" (Caesar, *B.G.*, VI, 16). Eliade corectează viziunea savantă tradițională asupra acestor obiceiuri, privindu-le în contextul lor cultural: "Unii erudiți au interpretat aceste fapte ca dovezi despre barbaria celților și caracterul primitiv, sălbatic și copilăresc în același timp, al teologiei druidice. Dar, în toate societățile tradiționale, sacrificiul uman era în legătură cu un simbolism cosmologic și eshatologic deosebit de complex și puternic, ceea ce explică persistența sa la vechii germani, la geto-daci, celți și romani (care, de altfel, le-au interzis abia în -97). Acest ritual sângeros nu indică deloc inferioritatea culturală, nici sărăcia spirituală a popoarelor care îl practică"<sup>14</sup>. Dacă sacrificiile umane erau practicate de numeroase grupuri umane în circumstanțe variate, cu prizonieri de război, cu violatori de tabuuri, cu victime religioase etc., ele nu au apărut în aceste societăți ca aberații morale. Aceste acte strâng legăturile sociale în jurul eroului situației, sacrificatorul, care își trage de aici un prestigiu de denegat, și negociază astfel termenii schimburilor în natură în cadrul instituțional<sup>15</sup>.

Tot Eliade pune accentul pe fenomenul transformării morții într-un **rit de trecere**, moartea însemnând părăsirea a ceva ce nu era esențial, de obicei viața profană, acest fenomen întâlnindu-se la "primitivi". Scenariul inițiativ, adică moartea din condiția profană urmată de re-nașterea într-o lume sacră, în lumea zeilor, joacă un rol important în religiile evolute<sup>16</sup>.

S. Sanie consideră că apropierea lui Zalmoxis de Kronos, făcută de Mneaseas din Patrai, pornește de la faptul că vechiului zeu grec i se aduceau odinioară, pe altarele de pe înălțimile Olimpului, sacrificii sângeroase, chiar și victime umane<sup>17</sup>. De fapt, asocierea lui Zalmoxis cu Kronos se leagă de percepția

<sup>11</sup> M. Eliade, *De la Zalmoxis ...*, p. 43-60.

<sup>12</sup> V. Sârbu, *Credințe și practici funerare, religioase și magice în lumea geto-dacilor*, Galați, 1993, p. 40.

<sup>13</sup> M. Eliade, *Istoria ...*, III, p. 150, Tacitus (*Germania*, XXXIX, 1) menționează un ritual al sacrificiului uman periodic și comun semnonilor: "Dovada vechimii lor [a semnonilor] e întărită de religie: în zilele hotărâte, solii trimise de toate semințiile de același sânge, s-adună într-o pădure sfântă prin semnele cerești ispitite de strămoși și printr-o cucernicie străveche, și acolo, ucigând un om în numele obștii, îndeplinesc rânduielile îngrozitoare ale acestei ceremonii barbare".

<sup>14</sup> M. Eliade, *Istoria ...*, III, p.150.

<sup>15</sup> J-P. Mohen, *Les rites de l'au-dela*, Paris, 1995, p.88. Sacrificiile umane dau sens schimbărilor sociale de care depind echilibrele grupurilor umane (p.135).

<sup>16</sup> M. Eliade, *Sacru și Profanul*, București, 1996, p.171.

<sup>17</sup> S. Sanie, *Din istoria culturii și civilizației geto-dacice*, Iași, 1995, p.175.

comună grecilor despre timpul "Vârstei de Aur" patronat de acesta; de asemenea, Zeus îi așează pe eroii defuncți departe de oameni, departe de zei, sub domnia lui Kronos, "la hotarul pământului", unde sălășluiesc, lipsiți de griji, în Insulele Fericiților; asocierea s-a bazat deci pe promisiunile făcute de Zalmoxis în lumea de dincolo<sup>18</sup>. Sacrificiul implică trei termeni (sacrificatorul; obiectul consacrat-victima; divinitatea), la fel ca și schema sacrificială (natura victimei, modalitatea de ucidere, finalitatea practică)<sup>19</sup>. S. Sanie remarcă trei elemente ale ritualului:

1. **periodicitatea** evenimentului (cifra 5 reprezentând numărul zilelor din "panteonul teoretic" al indo-europenilor, și cele 5 direcții ale lumii, inclusiv centrul);
2. **alegera mesagerului** (prin tragere la sorți, fiind lăsată până la un punct pe seama hazardului; în cele mai multe religii indo-europene, în cazul sacrificării animalelor, orice comportament anormal al victimei impunea înlocuirea ei);
3. **sacrificatorii** (și numărul sulițelor - trei).

Poziția probabilă a corpului victimei, aruncatul ei în sus și poziția sulițelor au fost interpretate ca semne ale unui sacrificiu pentru o zeitate cerească, pe urmele lui Pârvan. Remarcând că unii cercetători (ca I.I. Russu) au scris că după Herodot alți istorici nu au mai menționat sacrificiul, acesta fiind un indiciu al înlocuirii victimei umane, Sanie susține că apar totuși mențiuni în textele păstrate de la Lucian din Samosata (sec. II), Clemens din Alexandria (sec. II-III) și Enea din Gaza (sec. V-VI). Or, se observă cu ușurință că aceste mențiuni sunt târzii, ignoră total spațiul getic, și de altfel folosesc textul lui Herodot mai mult sau mai puțin fidel. S. Sanie conchide: "Încadrarea ritualului în religia geto-dacă, pe care o cunoaștem totuși puțin, este destul de dificilă. Apărut probabil într-o perioadă de prelungite lupte intertribale, continuată și în vremea consolidării, separării, apariției unor deosebiri mai marcate față de o parte a tracilor sud-dunăreni, la care contactul și influența greacă erau vizibile și în sfera vieții religioase, ritul trimiterii mesagerului la zeul suprem de care era legat sacrificiul uman a fost probabil înlocuit așa cum impuneau evoluția socio-economică internă și contactul cu alte popoare... Mesagerul trimis la Zalmoxis obținea nemurirea nu doar pentru el, ci pentru întreaga colectivitate"<sup>20</sup>. Presupozițiile lui Sanie, ca și cele a lui Russu, despre dispariția ritualului, ca și motivația lor, denotă că ambii gândesc în termeni pozitiviști și evoluționiști, asociind jertfa umană cu primitivitatea și sălbăticia.

Pentru a încerca înțelegerea ritualului, mi se pare extrem de importantă analiza făcută de François Hartog în *Le miroir d'Hérodote* asupra operei "părintelui istoriei", privită din punctul de vedere al alterității grec-barbar. Pentru Hartog, Zalmoxis se citește integral prin intermediul pitagoreismului<sup>21</sup>.

Termenul *thanatizantes*, care apare pentru prima dată în literatura greacă, tradus prin "geții practicantii ai nemuririi", ar trebui mai degrabă înțeles ca "geții făcători de nemurire", aici fiind în fapt o ironie la adresa zalmoxismului și pitagoreismului deopotrivă (geții spun, că pentru a nu muri, trebuie să începi prin a muri !)<sup>22</sup>. Hartog observă o legătură între nemurire și curajul (*andreia*) prin care geții se opun lui Darius. De fapt, atunci când mesagerul nu moare căzând pe sulițe, i se reproșează faptul de a fi *kakos* adică "laș" (și nu "rău", cum tradusese Legrand, presupune Hartog). Singura explicație posibilă a refuzului său de a muri, adică a refuzului nemuririi, e că este laș<sup>23</sup>. Hartog precizează un lucru important: "moartea mesagerului e descrisă cu o precizie aproape tehnică: ea nu e nicicând văzută ca un sacrificiu; or, Herodot este capabil, când vrea, să prezinte practici barbare, aparent scandaloase pentru un grec, ca un sacrificiu: acesta este, de exemplu, cazul festinurilor funebre ale isedonilor, care își mănâncă proprii părinți morți". Mesagerul este lansat pe trei sulițe în loc de cum ar fi practica obișnuită, a lansa sulița asupra lui; în plus, se folosesc de ele în plan vertical, când ele se utilizează de obicei într-un plan

<sup>18</sup> P. Vidal-Naquet, *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, București, 1985.

<sup>19</sup> S. Sanie, *op. cit.*, p. 181.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 189-192.

<sup>21</sup> Fr. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980, p. 118-119 (mai ales subcapitolul *Zalmoxis*, p. 102-125).

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 107 și 117. Aplicată la geți, expresia *hoi athanatizantes* provoacă un efect de surpriză și în același timp îi cataloghează (p. 165).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 109.

orizontal. Astfel geții utilizează într-un fel de două ori "anormal" lancea; aici se precizează cu putere alteritatea, stranietatea barbarului care apare ca inversiune a grecului; pe urmele lui Limforth, Hartog reamintește că doar trei zei barbari nu au echivalent grecesc la Herodot: Kybébé, Pleistoros și Zalmoxis<sup>24</sup>. Motivul intraductibilității lui Zalmoxis este tocmai sacrificiul uman, iar descrierea ceremoniilor în cinstea zeului getic face să se știe de ce geții sunt singurii, printre traci, care i-au rezistat (de altfel inutil) lui Darius - căci ei îl au pe Zalmoxis<sup>25</sup>. Important de menționat este faptul că relatarea lui Herodot nu se bazează pe observații personale, ci are ca punct de reper povestirile grecilor pontici, ceea ce relativizează foarte mult această primă mărturie asupra geților și obiceiurilor lor. Iar, după cum arată Hartog, relatarea lui Herodot se descifrează cel mai corect prin prisma alterității grec-barbar, în care punctul constant de referință este lumea greacă, care dă norma normalității.

Atât Pârvan, cât și Eliade plasează sacrificiul la 4 ani (ceea ce-i permite lui Eliade să-l lege de ocultarea de 3 ani a lui Zalmoxis). Or, în textul lui Herodot, apare clar un decalaj: viața subterană durează 3 ani (*ep'etea tria*), în timp ce mesagerul e trimis în fiecare al cincilea an (*dia pentetéridos*). Aceasta înseamnă că teoria lui Eliade, referitoare la jertfă ca un comemorant al ocultării, **nu are fundament**; iar accentul pus pe inițierea zamolxiană mi se pare exagerat deoarece trebuie să fim foarte circumspecți cu datele lui Herodot care, în fond, nu ne oferă decât interpretarea grecilor din Pont. Viziunea lui Eliade asupra religiei geto-dace, și în special asupra lui Zalmoxis, este puternic marcată de preferința sa pentru "religii de mistere", între care încadrează de fapt și cultul zalmoxian.

Făcând parte dintr-un ritual, această cifră, 5, trebuie să aibă o importanță simbolică. Or, cea mai frecventă interpretare asociază această cifră cu totalitatea unui ansamblu spațial sau teritorial: la indienii vedici apar expresii stereotipe ca "cele 5 ținuturi", "cele 5 popoare", "cele 5 *disah* (direcții ale lumii: cele 4 zări și centrul), concepție foarte răspândită pe toate continentele<sup>26</sup>. Irlanda era împărțită în 5 provincii (*coiced* - "cincime"); iar romanii, la fiecare 5 ani, aveau o ceremonie foarte importantă, *lustrum*, ceremonia de purificare; recensământul se făcea la Roma tot la 5 ani. Numărul 5 desemna la foarte multe popoare elementele esențiale ale lumii. În aceste condiții este foarte posibil ca intervalul de 5 ani (corespondent temporal al celor 5 direcții sau 5 elemente), să desemneze totalitatea sau universul, cu alte cuvinte un ciclu (și sacrificiul este ciclic). De aceea, fiecare modul temporal, exprimând o totalitate, trebuia să înceapă sub auspicii faste, generoase (la fel ca și în toate ceremoniile universale de Anul Nou, asociate cu beatitudinea începutului). Acesta ni se pare a fi sensul ritualului - o ceremonie ce solicită ciclic "lucrurile de care, de fiecare dată, aveau nevoie", cu alte cuvinte prosperitatea grupului uman respectiv. Este posibil ca la fiecare 5 ani să se fi desfășurat o sărbătoare cu implicații similare unui "nou mare început". Putem fi de acord cu Eliade în privința faptului că ritul mai asigură și comunicarea cu lumea de dincolo, care trebuie să se împlinească neapărat (căci, în cazul unui eșec, ritul se reia). Iar faptul că cel care transmite dorințele comunității este o ființă umană, sugerează arhaicitatea ritualului<sup>27</sup>. Trimiterea mesagerului ar putea fi deci un rit periodic de menținere (i.e. continuitatea) și regenerare (i.e. început plenar) al comunității respective (adică al "lumii").

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.256. Absența "traductibilității" celor 3 divinități desemnate drept "divinitate indigenă" (*theós epichoisos*) se datorează faptului că Kybébé e "zeița locală din Sardes" (deci barbară), iar Zalmoxis și apsinthianul Pleistoros primesc jertfă umane (p.256, cf. Limforth, *Greek gods and foreign gods in Herodotus*, University of California Publications in Classical Philology, vol. IX, 1926, p. 1-25).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.268.

<sup>26</sup> G. Dumézil, *Mit și epopee*, II, București, 1993, p.619-620. Pentru valoarea cifrei 5: C. Sterckx, *Le "Pantheon théorique" des Indo-Européens et le nombre cinq*, în *Latomus*, 1975, XXXIV, 1, p. 3-16. Atrage atenția relatarea lui Diodor (V, XXXII, 6): "Fiind sălbatici, chiar când aduc jertfe, le aduc potrivit firii lor, savârșind îngrozitoare sacrilegii. Pe răufăcători îi țin închiși vreme de cinci ani, iar apoi îi trag în țepă și îi ard împreună cu multe alte prinoase pe uriașe ruguri". Deci, într-un fel, la 5 ani celții "purificau" societatea de cei care încălcaseră ordinea.

<sup>27</sup> Sacrificiul uman apare în cadrul indo-european, uneori, în legătură cu un complex cosmogonic. Ne putem astfel gândi la *purusamedha* ("sacrificiul bărbatului"), un ritual obscur în Vede, și care asigură beneficii foarte mari pentru regele care îl efectua. Interesează aici și următoarele detalii: victima (care este *brahman* sau *ksatrya*, cumpărat cu prețul a 1000 de vaci și 100 de cai) e asimilată cu *Prajapati*. În textele Brahmanic, părțile (*parvam*) corpului cosmic al lui *Prajapati* sunt cele 5 anotimpuri ale anului și cele 5 rânduri de cărămizi din altarul focului (*Sat.Br.* VI, 1, 2). "Purușa este Prajapati; Purușa este Anul; Sacrificiul este Prajapati" (*Jaim.Br.* II, 56; *Sat.Br.* VII, 1, 1, 5) (descrierea ritualului în M. Eliade, *Istoria ...*, p. 230-240).

Textul lui Herodot sugerează în plus o legătură între mitul lui Zalmoxis și ritualul dedicat acestuia:

	STRUCTURI COMUNE	MIT	RITUAL
1	Moartea ca trecere spre lumea de dincolo	Geții ajung la Zalmoxis după moarte	Solul ajunge la zeu după moarte
2	Condițiile de trecere dincolo	Geții ajung la zeu dacă trăiesc conform normelor instituite de el	Mesagerul ajunge la Zalmoxis dacă nu este <i>kakós</i>
3	Rezultatele accederii în lumea lui Zalmoxis	Acolo geții au parte de toate bunătățile și de o viață fără griji	Mesagerul poate cere lui Zalmoxis cele necesare de fiecare dată comunității

DANA DAN  
Universitatea "Babeș-Bolyai"  
Cluj-Napoca

### THE MESSENGER OF ZALMOXIS

#### SUMMARY

This study refers to a passage of Herodotus (IV,94), about the Getic riyual of messenger's sending to Zalmoxis. From the interpretations given to this human sacrifice, the most elaborated belongs to Mircea Eliade, who talks about a periodical communications rite with the god, commemorating the myth of his occultation and his epiphany, just like in a Mystery religion. But the ritual's repetition has nothing in common with the reference myth, and the period of 5 years indicates, most probably, the accomplish of an augural act, a favorable beginning of that community. The sacrifice of a human being supposes the archaism of this ritual and explains also the interest of Herodotus for Zalmoxis, this Getic Pythagoras.