

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

**STUDII DE ISTORIE
A FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI**

II

Coordonator: Viorel Cernica

Ediție îngrijită de: Mona Mamulea



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2007

INTRODUCERE ÎN SAPIENȚA ZAMOLXIANĂ

ION POGORILOVSKI

1. ISTORIE ȘI TĂCERE ÎN TEORETIZAREA FENOMENULUI GETO-DACIC

Referirea la spiritualitatea geto-dacică (daco-getă, dacică) poate fi considerată, retrospectiv, ca reprezentând un autentic *topos* al istoriografierilor filosofiei românești. Mai mult, pentru istoriograful postúrilor filosofice – colective sau individuale – aparținente de arealul carpato-dunăreano-pontic pe cel mai larg arc de timp, referirea revine stringentă: însăși *măsura* spiritualității geto-dacice o exprimă prin excelență, pe firul mileniilor, o anumită *disponibilitate metafizică* a acestui neam străvechi, cu mentalul și modul său de a fi în lume. „Românii sunt pe de o parte urmași ai dacilor, adică ai unui popor mai ales metafizician”¹ – punctează încă dintâiul tratat de istorie a filosofiei românești, conceput cu fervoare în primii ani de după făurirea României Mari (de parcă regăsirea de ei înșiși a românilor în spațiul rotund al Daciei de demult resuscita conștiința asumării teoretice a ceea ce ar reprezenta „fenomenul originar” local, pe latura lui de imemorială sapiență, de particular mod al deliberării filosofice umane, omologabil ca „gândire fondatoare” autohtonă).

Ultimul din șirul tratatelor de istorie a filosofiei românești (forma lui revăzută și adăugită, apărută în 1985) conține, logicește, și cea mai amplă analiză în materie a spiritualității geto-dacice ca *Weltanschauung* (alias filosofie)². Este așadar natural să propunem, aici și acum, o examinare încă mai aplicată (lărgită metodologic) a fenomenului geto-dacic. E de operat o restituire istoriologică în perspectiva consolidării previzibile, în acest mileniu, a discursului de tip hermeneutic în analiza producției și productivității filosofice a speciei umane, pe fondul uzurii morale a conceptului clasic de „filosofie” și al detașării relative de el prin noua „paradigmă a complexității” gândirii.

O distanțare necesară a istoriografului de accepțiunea consacrată a termenului „filosofie” (filosofie stricto sensu) se impune, în cazul cercetării spiritualității geto-dacice, bunăoară sub aspectul considerării uzualei disjuncții *mithos-logos* ca rigidă

¹ Marin Ștefănescu, *Filosofia românească*, București, 1922, cap. II, Caracteristica generală a filosofiei românești, p. 40.

² *Istoria filosofiei românești*, I, ediția a II-a (coordonatori: Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață), București, Editura Academiei, 1985, cap. Concepția despre viața a geto-dacilor (autor: Tudor Ghideanu), p. 37–48.

și inoperantă, oricât adevăr s-ar conține în teza că disjuncția arătată indică marele hotar al apariției istorice a „gândului ca gând” (Hegel), al apariției explicitului filosofic. În cazul relevării substanței elevat ideative a spiritualității geto-dacice trebuie, dimpotrivă, să ne lăsăm călăuziți fructuos de principiul că „la începuturi” logosul s-a întrupat în mit, în religie; spiritualitatea geto-dacică este una exemplară pentru această ipostază originală a logosului. „Aristotel consideră că și iubitorul de mituri este un fel de filosof (*Kai ho philomythos philosophos pos estin*). Mai precis, un fel de «prefilosof», dacă se rezumă numai la mit (mythos), dar și un filosof autentic, cum era Platon, care se referă, prin intermediul mitului, la *logos*”³.

Scrutarea „începuturilor” comportă în genere rigori specifice ale *adecvării la obiect*, ale explicației și înțelegerii. Abia prin reunirea optimă și fără pricini, în economia interpretării, a unor asemenea rigori se configurează și valorizarea modului *acela* de înscriere – ideativă și atitudinală – în existență a geto-dacilor. Populațiile geto-dacice – imemorial tribale, dar atingând apoi sub regele Burebista, stadiul unificării într-un singur stat – conțin în lăuntrul vremii lor intervalul referențial al trecerii, la nord de Dunăre, *din preistorie în istorie*. Semnificativ pentru o situație temporală: însuși Herodot, părinte al consemnărilor istoriografice ale umanității (secolul V î.Hr.) este principalul martor al existenței acestor populații, pe care el le află deja, puternic individualizate ca ethos, acolo, în „zorii istoriei”. E de admis, principial, în acest caz, că și mai adânc în timp, dincolo de „Dacia istorică” va fi existat, contiguă, o „Dacie preistorică”, mai mult sau mai puțin reconstituibilă astăzi fără apel la imaginație⁴, o „Dacie Hiperboreană” ca mediu al joncțiunii curenților Tradiției Primordiale (tezaurul spiritual genuin, proto-teoretic al hominizării)⁵, ori „Dacia Veche”, vatră spirituală a Vechii Europe cercetate și scoase savant din uitare, pe temeiul a numeroase relice autohtone, de către Marija Gimbutas⁶.

Mai strict circumscrisă însă, spiritualitatea geto-dacilor, ca obiect al tratării de față, este cea care presupune drept punct de referință și de balans temporal secolul V î.Hr. Este perioada considerată prin convenție drept una de apogeu, întrucât anume privitor la ea există și ne-au parvenit cele mai prețioase informații (îndeosebi referitoare la Zamolxis și la învățătura lui). Merită semnalat faptul că nu altundeva, ci chiar pe teritoriul european consacrat al interogărilor filosofice propriu-zise (grație

³ Alexandru Surdu, *Confluente cultural-filosofice*, București, Editura Paideia, 2002, p. 8.

⁴ Continuă să contrarieze în cultura scrisă română (cu tot certul profit euristic al lecturării sale) monumentală lucrare *Dacia preistorică* a lui Nicolae Densușianu (ediția princeps, totodată postumă – 1913) lucrare contestată și reeditată mereu.

⁵ Pentru un asemenea stil de abordare a începuturilor mentalului uman, în care spațiul carpato-dunărean devine rezonatorul unei impunătoare geografii mitice, – vezi Vasile Lovinescu, *Dacia Hiperboreană*, București, Editura Rosmarin, 1994, sau ed. ulterioare; text apărut mai întâi, fragmentat, în rev. „Études Traditionnelles”, Paris, 1936–1937, sub pseudonimul Geticus.

⁶ Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, București, Editura Meridiane, 1989.

unei relatări a lui Socrate, evocată de Platon), aflăm cele mai strânse indicii pentru o datare a prezenței active a învățaturii zamolxiene în lumea daco-geților: În dialogul *Charmides* sau *Despre înțelepciune* (156d–157c), Socrate aduce în discuția filosofică o convorbire a lui cu un medic trac, „unul din ucenicii lui Zalmoxis”, care îi împărtășise concepția zamolxiană asupra conexiunii trup–suflet, concepție, înțelegere, mai de interes pentru Socrate decât ideea integralistă a contemporanului său Hippocrate: se vede că viziunea zamolxiană a unității trup–suflet depășea exemplar preocuparea medicală. După cum s-a consemnat, „pasajul platonician din dialogul *Charmides* deschide posibilitățile datării și localizării convorbirii dintre Socrate și medicul trac (dac sau get): între 432 și 429 î.Hr. în colonia corintică Patideia, din Thracia”⁷. Dar medicul îi vorbea lui Socrate, acolo, în următorii termeni: „Zalmoxis (...) regele nostru care este un zeu”, rostire (cel puțin pentru noi) ambiguă: nu știm dacă ea spune că la acea dată Zamolxis exista efectiv ca persoană, ca rege, ori devenise după moartea (ocultarea) sa fizică rege spiritual, „Rege al Regilor”, ca Iisus ori ca „Monarhul ascuns” al doctrinei ezoterice. (Într-un fel, în *Charmides* Socrate apare ca un adept al lui Zamolxis, de vreme ce se angajase față de medicul trac să-i urmeze învățătura și să aplice în scopuri terapeutice principiul zamolxian al unității trup–suflet: „Eu, pentru că i-am jurat (subl. n.) și sunt nevoit să-i dau ascultare, îi voi da într-adevăr ascultare (...). Dacă nu, nu-ți pot ajuta cu nimic, scumpe Charmides”⁸. În timp ce Socrate descoperea indirect o importantă compatibilitate a gândirii sale filosofice cu aceea a unui rege „barbar”, Zamolxis, Platon va încerca zadarnic acordarea la propria-i gândire a gândirii tiranului Siracuzei...)

„Data, de la care începând, putem vorbi nominal de geți și de daci este mai mult sau mai puțin convențională, fiind determinată de momentul în care aceste noțiuni etnice apar prima oară în izvoarele scrise (...) Este însă de crezut că geto-dacii constituiau o unitate etnoistorică distinctă în lumea tracă încă de multă vreme. Caracteristicile etnice, premisele structurii lor sociale și spirituale se formaseră mult înainte de a lua Herodot știință despre geți”⁹. S-a formulat cu suficientă credibilitate ipoteza că originile cultului zamolxian, reprezentativ pentru spiritualitatea geto-dacică, trebuie căutată în secolele IX–VII î.Hr.¹⁰ Căutarea originilor ne scoate în chip necesar din istorie; cultul zalmoxian pare un iceberg mai mult nevăzut decât văzut la suprafața timpului consemnat de cronicari. Dar lăsând altor analize perioadele îndepărtate – epoca bronzului (a „tracilor străvechi”), ca și sfârșitul epocii bronzului, până la stingerea ei în generalizarea utilizării fierului (perioada „geto-dacilor vechi”) – și focalizându-ne pe a doua

⁷ Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, București, Editura Științifică, 1994, p. 76.

⁸ Platon, *Charmides*, 157 b–c.

⁹ Vladimir Dumitrescu, Alexandru Vulpe, *Dacia înainte de Dromichete*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 91.

¹⁰ Stelian Stoica, *Viața morală a daco-geților*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 39–40.

vârstă a fierului (epoca Latène), e de observat o coincidență tulburătoare: Latènul autohton, spre deosebire de al altor entități etnoistorice, apare peste timp ca unul în chip aparte învăluit în *tăcere* (mai ales în perioada lui de mijloc, „cea mai puțin cunoscută”¹¹, secolele III–II î.Hr.), or tocmai de miezul acestei tăceri – ca de un plin al istoriei – aparține zamolxismul în exultanța lui, cu înțelesul lui metafizic! „Întrucât timp de aproape două secole (între anii 514 și 339 î.Hr., mai exact între începuturile mării companii a regelui Darius și migrația grupului scitic, condus de Ateas, spre Dobrogea) Dacia – exceptând o fugară referire a lui Thukidides – așa cum au subliniat istoricii – trece printr-o perioadă de tăcere, fie că lipsesc documentele, fie că țara a trecut printr-o etapă de calm politic și militar, se prea poate ca tocmai atunci să se fi consolidat sau să fi apărut un cult al lui Zamolxis”.¹²

Să distingem: referitor la *enclavele tăcerii* semnificabile istoriografic pe axa timpului revolut, există, răspândită, o accepțiune semantică ordinară, echivalentă cu „lipsa documentelor”, accepțiune asistată de un anume scepticism: „Numeroase elemente ale culturii spirituale a daco-geților rămân necunoscute sau neexplicate (...); la o cunoaștere amănunțită, multilaterală, mă tem că nu se va ajunge niciodată”¹³. Dar mai încapă o accepțiune importantă a „tăcerii” în istorie: ca mod – demn de pătruns teoretic – al vreunor populații umane bine definite (cum au fost geto-dacii sedentarizați) de a parcurge fără multă zarvă epică – parcă programatic așa – segmente ale devenirii universale a lumii. Dacă tracii (a căror ramură nordică, după Herodot, o reprezentau performant geto-dacii) sunt considerați, în athanorul umanității, drept „Marii Anonimi ai istoriei”¹⁴, dacă Dacia se profila lumii antice (mediteraneene îndeosebi) ca o țară „înconjurată de mister”¹⁵, acestea pot fi semne că acolo, în leagănul spiritualității geto-dacice, tăcerea, misterul ajunseseră substanțial apropiate filosofic și angajate practic (după cum vom vedea) în ecuația de viață comunitară, în *diferența specifică* a ființării unui ethos. O asemenea tăcere în plan istoric este indicativă nu pentru „lipsa documentelor”, ci pentru un *cult al tăcerii* asumat ca mod de a conștientiza o dimensiune a lumii. Și se poate risca afirmația că acest cult al tăcerii împlinitoare (nu străin de orfism) dăinuie engramat în structura antropologică, în mentalul de profunzime al autohtonului – până azi. El pare să fi condiționat din adânc, în milenii de după Hristos, calitatea prestației noastre în istoria Europei. După cum pare să se fi sedimentat ca atribut de durată al gândirii filosofice românești, în sensul unei preocupări remarcabile pe direcția: tăcere – tăcere potențată ca mister – mister potențat ca gnoză¹⁶.

¹¹ Vladimir Dumitrescu, Alexandru Vulpe, *lucr. cit.*, p. 86.

¹² Victor Kernbach, *lucr. cit.*, p. 76.

¹³ Hadrian Daicoviciu, *Dacii*, București, Editura Științifică, 1965, p. 198.

¹⁴ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 168.

¹⁵ Alexandru Busuioceanu, *Zamolxis*, București, Editura Meridiane, 1985, p. 199.

¹⁶ Pentru problematica tăcerii – vezi David Le Breton, *Despre tăcere*, București, Editura All, 2001. La noi, asupra tăcerii meditează semnificativ autorul *Geticii, o protoistorie a Daciei* (1926),

Semnele probabile, perceptibile peste timp, ale unei premeditate ascunderi în ea însăși a decantatei spiritualități geto-dacice (îndeosebi sub aspectul cultului lui Zamolxis: senzație de vâl parcă anume tras peste concretețea exercitării cultului) fac ca gândirea analiștilor acelei epoci să încline uneori spre ipoteza că disparițiile ulterioare ale scrierilor antice despre geți n-au fost fără premeditare, adică n-au fost, pur și simplu, dispariții accidentale. Nu un doxograf oarecare, ci un împărat a scris cândva despre daci: împăratul Traian, de la care poporul român se revendică întrucât a rămas în tradiția orală, prin coloniștii săi în Dacia. Dacă scrierea lui nu se pierdea, poate că până azi cucerirea romană ar fi ajuns mai puțin memorabilă în câmpul istoriei culturii. Referitor la volatilizata scriere traiană despre geți, Al. Busuioceanu notează: „Prin *Comentariul* său s-ar fi risipit secretul acelei țări. Dar e o fatalitate. Secretul a supraviețuit. S-a risipit *Comentariul* împăratului”¹⁷. Parcă anume prezervându-se, a rămas astfel să lucreze în istoria Europei mai ales „misterul Daciei”. De aici prevalența prestigioasă a unei „istorii a mitului getic, mult mai mare și mai semnificativă decât cea a faptelor concrete pe care le numim istorice (...). Ideea getică e unul din miturile cele mai obsedante și mai puternice din imaginația anticilor” – conchide Al. Busuioceanu¹⁸. (Fără îndoială, mitului getic i-a fost dat să cuprindă util și mentalul filosofilor vechi: însăși gândirea platoniciană e una și aceeași atunci când se arată frapată de taina învățaturii zamolxiene și atunci când își grefează propriul discurs filosofic pe suport mitic, ca în *Symposion*, ca în mitul antropogonic al androginului, ori în faimoasa alegorie a peșterii.)

E greu de răspuns direct la întrebarea dacă dispariția „în serie” a consemnărilor despre geți, ale lui Traian, ale lui Criton (ori Ovidius, mai târziu¹⁹) indică o acțiune deliberată de conservare a acelei taine ce învăluia „ideea getică”. Întrebării în cauză nu i se poate da decât ocol: După cum vom vedea, doctrina/cultul zamolxian comportă notabile note comune cu școala pitagoreică (fie că e vorba sau nu despre vreo filiație). Or, confreriile pitagoriciene erau riguros constituite pe principiul păstrării secretelor învățaturii și inițierilor practicate comunitar înlăuntrul lor. Divulgarea secretelor școlii proprii – împrăștiere în gol a învățaturii – diminuea validitatea acesteia, deci taina școlii trebuia sever asigurată. (În istoria filosofiei au transpirat totuși destule secrete ale învățaturii pitagoriciene; mai performant a fost în acest sens, al păstrării tainelor proprii, zamolxismul...). Să adăugăm, la ocolul de mai sus și observația că la celți (cu o parte a cărora dacii au coabitat istoricește în arealul carpatic) însuși *scrisul* – ca excepțională modalitate

istoricul Vasile Pârvan, în *Memoriale* VI (Laus Daedali): „Tăcerea e centrul lumii. (...) Tăcerea e Zeul Necunoscut”.

¹⁷ Alexandru Busuioceanu, *Zamolxis*, București, Editura Meridiane, 1985, p. 199.

¹⁸ *Lucr. cit.*, p. 193.

¹⁹ „Din nefericire, poetul nu a rezolvat problema miturilor și credințelor religioase ale poporului care l-a găzduit, deși *Metamorfozele* și *Fastele* îi confirmă competența. Cum poemele sale «getice» sunt probabil ireversibil pierdute...” (Victor Kernbach, *lucr. cit.*, p. 47).

de difuziune a gândului – era suspectat, dacă nu interzis ca formă de exprimare a celor aparținătoare de învățătura sacră; căci – se considera –, livrată scripturalului, învățătura druidică s-ar fi alienat de condiția ei autentică, asigurată exclusiv și organic numai de cult.

2. CHEI METODOLOGICE

Tăcerea, ca dimensiune intrinsecă religiei și modului de manifestare sapiențială geto-dacic, prelungește în timp, în felul ei, tăcerea Vechii Europe – civilizație multimilenară suficientă sieși și eon al condiției umane diferit de cel ulterior, al „existenței războinice”, care avea să producă și să definească *istoria* drept hronic al incontinenței belicoase a lumii. Tăcerii ocultante, tăcerii înțelese ca aspect intrinsec spiritualității aceluși „popor mai ales metafizician” (de unde și apetitul redus pentru exteriorizarea istorică) trebuie să-i mai alăturăm și ceea ce uneori s-a numit „conspirația tăcerii”, adică o muțenie strategic întreținută din afară – din partea Romei, bunăoară – în privința esteziei și înțelepciunii ființiale proprii limesului hiperborean al Pontului Euxin, al Imperiului. „Cu toate că Zamolxis și elementele religiei dace erau cunoscute de la scriitorii greci, citați cu respect la Roma (în primul rând Herodot, Platon și Strabon), Zamolxis nu a fost nici preluat de religia romană, nici cultul lui interzis administrativ de magistrații romani; dimpotrivă s-a petrecut un fapt de excepție: s-a instalat o conspirație a tăcerii (...). Romanii care s-au exprimat dur și net despre iudaism și Yahweh, despre druidismul celților, despre învățătura creștină, asupra lui Zamolxis și a religiei lui nu s-au exprimat în nici un fel...”²⁰ Dar poate că o asemenea ignorare – zice-se, deliberată – (paralelă menționată neantizării a scrierilor latine despre geți) să exprime nu atât un comportament vinovat al Mediteranei („Mare Nostrum”) față de „barbara” spiritualitate hiperboreană, cât faptul că zamolxismul reușea să-și camufleze bine natura și practicile proprii; dacă nu chiar, cu necesitate, sub presiunea vremurilor noi, să-și ipostazieze subtil învățătura și cultul, încifrându-le în *folclor* (de pildă, în mesajul ascuns al basmelor, cum puteau crede împreună Vasile Lovinescu și René Guénon), ori disimulându-l în viziunea existențială a *creștinismului popular*, postură specifică de „locuire a lumii” creată în arealul carpato-danubian (cum consideră Mircea Eliade).

Oricum, pe direcția care ne preocupă acum, a reliefării căilor metodologice de edificare filosofică asupra spiritualității geto-dacice, se impune să reținem neajunsul că *documentele scriptice* (scripta) parvenite nouă din Antichitate sunt relativ sărace. Foarte probabil – așa vor rămâne pe totdeauna. Cât de sărace? Prin ele însele, textele grecești și romane nu pot să clarifice îndeajuns nici măcar aspectele descriptive esențiale ale fenomenului spiritual în cauză, cum ar fi –

²⁰ Victor Kernbach, *lucr. cit.*, p. 79.

anticipând aici: caracterul htonic sau uranian al Principiului, caracterul unitar henoteist sau diversificat politeist al asumării sacrului, consistența ontică a nemuririi în viziunea geto-dacilor etc. Precaritatea relativă a datelor scriptice valorizabile exegetic a făcut ca, pornind de la aceleași consemnări originare despre geto-daci, comentatorii târzi interesați (fie ei străini sau români) să formuleze răspunsuri diferite – nu rareori discordante – în chestiuni generice de felul celor menționate. Atunci când, făcându-se istoricul problemei²¹, se convoacă și se reiterează punctele de vedere constituite în timp, transparent, desigur, disonanțele, pozițiile ireconciliabile²². Într-o ultimă lucrare de sinteză în domeniu, care începe anume cu efortul de periodizare a contribuțiilor teoretice românești moderne privitoare la geto-daci (de la Gr.G. Tocilescu, *Dacia înainte de romani*, 1880, și până la zi), istoricul ieșean Silviu Sanie, față cu numeroasele diferențe de interpretare constatate – și în privința cărora nici o sinteză judicioasă nu poate rămâne indiferentă – adoptă metodologic o remarcabilă poziție probabilistică. El socotește că opiniile diferiților autori (inclusiv demonstrațiile aferente) se cuvin deopotrivă consemnate, oricât de incompatibile unele cu altele ni s-ar vâdi. E afirmată, astfel, rigoarea metodică a punerii lor laolaltă și a cunoașterii lor de ansamblu, în numele apropierii de adevăr: reunite în spațiul unei lucrări de sinteză, punctele de vedere se relevă coparticipative la aproximarea adevărului *mai mult decât ar fi să cuprindă adevăr o singură opinie extrasă dintre celelalte*. „Eludarea sau ignorarea totală a unei lucrări (despre geto-daci) este în puține cazuri justificată” – își definește poziția, încă de la începutul demersului său, autorul²³.

Dacă aceleași câteva surse antice au alimentat și au produs cu vremea un conglomerat de interpretări ale fenomenului dacic, prin chiar acest efect eterogen al lor, vechile izvoare scrise își vădesc insuficiența, inducând gândul unei cuvenite diversificări a temeiurilor și preliminarilor analitice. Fără îndoială, există un prestigiu consacrat deținut prin tradiție de *documentul scris* (față de alte tipuri de izvoare), unul a cărui magnitudine e uneori excesiv percepută, putând conduce la unilateralitate și exclusivism în planul metodei de interpretare a atitudinii față de existența a geto-dacilor. Astfel – un caz printre altele –, valoroasa lucrare citată a lui I.I. Russu se lasă prin excelență atrasă de variile glose moderne la textele grecești și romane și prea puțin interesată de valorizarea *documentului arheologic*, apreciind aportul în problemă al arheologiei ca fiind „foarte modest, dacă nu chiar

²¹ Lucrarea de referință, de la mijlocul secolului trecut, rămâne I.I. Russu, *Religia geto-dacilor, zei, credințe, practici religioase*, în „Anuarul Institutului de Studii Clasice”, Cluj-Sibiu (1944–1948), 1949.

²² Bibliografii selective, mai noi, referitoare la traco-geto-daci: Radu Vulpe, *Histoire de recherches tracologiques en Roumanie*, în „Thraco-Dacica”, București, I, 1976; M. Babeș, *Le stade actuel des recherches sur la culture géto-dace a son époque de développement maximum*, în „Dacia”, *Révue d'Archéologie et d'Histoire ancienne*, București, N.S. XXIII, 1979.

²³ Silviu Sanie, *Din istoria culturii și religiei geto-dacice*, Iași, Editura Universității „Al.I. Cuza”, 1999, p. 2.

nul”²⁴. În schimb – nu fără o doză de ostentație metodologică –, ultima lucrare de sinteză în domeniu, menționată, se structurează, dimpotrivă, revendicându-se în mod expres de la izvoarele de tip arheologic. În economia efortului de restituire a veterospiritualității carpato-danubiene, documentului arheologic i se acordă, în acest caz, cel mai mare spațiu de prezentare/interpretare și, totodată, prioritate, astfel încât lucrarea apare structurată dihotomic în modul: o primă secțiune – intitulată „Fontes archaeologici”, și o a doua – intitulată „Scripta”.

Problema este dacă documentul arheologic, fără îndoială revendicabil de către cercetările istorice propriu-zise în scopurile lor de cunoaștere, poate fi atras în chip natural și în efortul teoretic de reconstituire a protofilosofiei geto-dacilor, a acelei filosofii sui generis operante acum mai multe milenii în arealul carpatic și larg pericarpatic. Se știe, în accepțiune restrânsă, îmbrățișată de perioada modernă a umanității, propriul filosofiei este cuvântul, textul – fie această stare noțională de agregare a ei recuperată din ceața timpului și numai în chip de lapidare fragmente (încă și acelea incerte, întrucât au rămas consemnate de alții, nu de autorii lor), ca în cazul unor gânditori presocratici. Or – se poate obiecta –, nu este oare deplasat să presupui că o atitudine sapiențială, o viziune a lumii, o postură metafizică de cine știe când poate dăinui încifrată nu în prețioase cuvinte locuite cândva filosofic, ci nescripțic încifrată în „hârbul” arheologic?

Răspunsul trebuie dat mișcând că există notabile diferențe de natură între *potofilosofiile* umanității străbune, pe de o parte, și filosofiele de mai apoi (performante discursiv în limbaj conceptual/categorial), pe de alta. Bunăoară, în protofilosofie e practicat recursul esențializator – cu totul remarcabil în felul său – la ideograme, la vizualizări skeumactice „gravide de universal”, așadar apte de un elevat semantism filosofic. În cazul spiritualității geto-dacice, tocmai întrucât ea a vehiculat în chip definitoriu, pe varii suporturi materiale, semnul abstract-geometric de consistență ideativă (și mai puțin reprezentările mimetice), a ignora descoperirile arheologice din situl autohton, purtătoare de mesaj ideografic, înseamnă a expedia simplist această spiritualitate, pierzându-se șansa de a o reconstitui temeinic, în ea însăși, ca protofilosofie. De exemplu – acea piramidă numerică, numită în școala pitagoriciană *tetraktis*, apare reprezentată specific și foarte interesant pe relice de „ornamentică” dacică – și ar fi cu totul neinspirat ca un atare simbol vizual, ce rezumă în felul său existența, să fie eludat de către istoriologul preocupărilor filosofice ale omului pe considerentul că „sursa”, oricum, nu e pur noțională. Am introduce aici, ca pe un argument în favoarea păstrării simbolurilor vizuale de certă vocație speculativă în sfera de interes a teoretizărilor filosofice, faptul că, în calitate de consumatori de înțelepciune umană, ne simțim până și astăzi atrași – dacă nu captivați filosofic, să zicem, de imaginea „undei în undă”, modulată grafic de Vasile Conta, ori de figurile geometrice

²⁴ I.I. Russu, *lucr. cit.*, p. 63.

schitate în *Diferențialele divine*, opera de culminație metafizică a gândirii lui Lucian Blaga; ca și când ideogramele în cauză – iată, justificându-se astfel – ne-ar vorbi mai intens, cu energetismul lor semantic, decât reușesc să verbalizeze promotorii lor!

Fragmentele filosofice atribuite lui Heraclit din Efes, obscure și restrânse la frazări lapidare, ca niște versete, sunt pe ansamblul lor mai numeroase decât ansamblul contemporanelor menționări antice ori mai târzii (până la Iordanes, sec. VI d.Hr.), referitoare la înțelepciunea zalmoxiană și la reflexul ei în mediul vieții daco-geților. Pe fragmentele ermetice ale Efesianului exegeții filosofilor originare (în speță – ai „miracolului grec”) deliberează indefinit, de peste două milenii și jumătate, nevoiți îndeobște să recurgă la lectura recurentă a acelorași consemnări, la o hermeneutică strict textuală. În cazul „însemnatului gânditor” Zamolxis (cum îl califică Herodot), materialul sursier disponibil demersurilor interpretative depășește pe cel de natură scriptică. Devine justificat apelul la o arheologie – și astfel se poate transcende metodic condiția „ornamentelor” exerciții de fascinație filosofică provocate (în genere) de enunțurile aforistice străvechi, de simpla întreținere cu reminiscentele textuale.

Apelul la izvoare arheologice se justifică, în cazul strădaniei de reconstituire a gândirii zamolxiene, prin aceea că această sapiență aurorală cu miză metafizică nu exprimă limitativ concepția unei persoane singulare, adică o viziune filosofică „de autor” și atât, ci exprimă o viziune cosubstanțială spiritualității unei întregi populații carpato-danubiene. Este, acest fapt, un alt atribut caracteristic protofilosofilor, comparativ cu filosofii individualizate: protofilosofiile umanității apar ca exercitări comune ale unor vaste arealuri etnoistorice. Iar în asemenea situații e de presupus să aflăm și să exploatăm urme și semne ale mentalului filosofic colectiv ajunse până la noi ca relice arheologice ale culturii acelor popoare.

Numai că ajutându-ne de sursele arheologice utile cunoașterii mentalului filosofic al geto-dacilor, interpretarea istoriografică în chestiune nu se fortifică automat, ci pe un nou fond problematic. Căci, în principiu, sunt de înfruntat mai multe posibilități: prima, „fontes archaeologici” se pot vădi conforme cu „scripta” și, astfel, întăritoare ale informației scrise despre învățătura lui Zamolxis; a doua, se pot vădi magistral complete (scrutate în umbra scripticului, ceea ce totuși, în absolut, nu știm cât este de judicios). Dar dacă – a treia posibilitate – informația conținută în relicele materiale se vedește, mai mult sau mai puțin, refractară consemnărilor scrise, tinzând autarhic să structureze o imagine diferită asupra spiritualității geto-dacice? „Apariția primelor relatări scrise despre evenimente, locuri și popoare de la sfârșitul secolului VI sau din secolul V î.Hr. pun într-o lumină vie materialele arheologice, permițând chiar deducerea unor stări de fapt dincolo de limitele izvorului literar, atât în spațiu, cât și înapoi în timp, dar nu există nici o justificare de a conferi interpretării datelor istorice o valoare de premisă pentru ordonarea materialului arheologic sau invers. Metodele arheologiei

au caracteristici deosebite de cele ale criticii de text, oferă un anumit coeficient de probabilitate ipotezelor formulate, în timp ce critica de text ne înfățișează o imagine reconstituită pe baza altor coeficienți de probabilitate”.²⁵ Circumspectă, în consecință, sinteza recentă a istoricului Silviu Sanie nu se lansează atât în amalgamarea exegetică a celor două tipuri de izvoare, preferând mai degrabă, pe baza inventarierii lor minuțioase, construirea a două discursuri paralele, fiecare cu credibilitatea și coerența sa autonomă, ca de oglinzi paralele în care se reflectă diferit aceeași miraculoasă lume a strămoșilor geto-daci.

Desigur, ideală rămâne formula interferării în analiză a izvoarelor de diferite naturi. Izvoarele de un singur tip (și agreate – uneori până la absolutizare – de către istoriografierea concepțiilor filosofice rămân, desigur, izvoarele scrise) au dezavantajul, atunci când sunt relativ sărace, de a permite prea multe „variante de răspuns” exegetic, de felul exercitărilor subiective, pe cât de plauzibile pe atât de incontrollable. Întemeierea și pe alt tip de informații poate, dimpotrivă, restrânge jocul interpretărilor punând cu adevărat în valoare textul, izvorul scris. Așa, considerate în sine, elogiile pe care Iordanes le aduce geților ca neam cu deosebire abilitat în știință și filosofie au putut alimenta, în contemporaneitatea noastră, glose descumpănitoare, extinse de la entuziasm la suspiciune. Filosoful marxist Al. Tănase îl caracteriza pe Iordanes drept principala „sursă a iluziilor tracomaniei”. Când însă consemnările lui Iordanes au fost coroborate cu anumite rezultate ale cercetărilor arheologice moderne, precum descifrarea calendarelor columnare de la Sarmizegetusa, ce relevă performante cunoștințe de astronomie la daci, atunci spusele doxografului Iordanes au ieșit net consolidate în valoarea lor de adevăr: „Descoperirile arheologice confirmă aceste informații” scriptice²⁶.

Așadar, referitor la reconstituirea protofilosofiei geto-dacilor, valoarea izvoarelor scrise străvechi nu scade, ci crește odată cu recursul paralel la alte tipuri de surse, implicit la alte metode de cercetare. Cu cât metodele reconstituirii/teoretizării se diversifică, cu atât sporesc formele de mediere a adevărului căutat. Procedurile analitice diversificate și concertate inteligent înseamnă *abordare hermeneutică* modernă – necesară ieșire în larg a hermeneuticii dincolo de modalitatea sa clasică de „prietocire” repetată a acelorași texte. Astfel, se poate spera înțelegerea adecvată nu numai a ceea ce spun scrierile Antichității despre spiritualitatea geto-dacilor, ci și a ceea ce ele nu fac decât să acopere, cu umbra lor.

O calitate a abordării hermeneutice constă în tehnica ei aparte de tratare a unui fenomen uman individual ori colectiv (cum este Zamolxis, respectiv difuziunea învățăturii sale în mediul dacic sau european): nu în perspectivă strict istorică, ci prin transgresarea procedurală a perspectivei istorice propriu-zise. Se știe, prin tradiție, datul mitic și datul istoric au fost mereu discriminate (până la cultivarea formulei mit

²⁵ Vladimir Dumitrescu, Alexandru Vulpe, *lucr. cit.*, p. 85.

²⁶ *Noi date privind gradul înalt de dezvoltare a civilizației geto-dacice*, Raport al Secției de istorie și arheologie, în „Științele sociale și politice în România”, nr. 4, 1977.

vs. istorie efectivă), chipurile, în interesul cunoașterii veritabile. Dar miticul și istoricul – nu opuse, ci reciproc permeabilizate și admise ca elemente de convergență hermeneutică – pot determina un important spor de cunoaștere. Cu prilejul parcurgerii unui studiu al lui Al. Busuioceanu referitor la „mitul dacic”, Mircea Eliade ține să-i scrie autorului comunicându-i satisfacția sa față cu metoda *mithistoriografică* utilizată de acesta, în măsură să înlesnească asocieri ideative majore. De altfel (chiar în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*), Mircea Eliade se arată interesat și de teoretizările lui Gh.I. Brătianu, istoric de înaltă clasă care a cultivat autonom o metodă apropiată în esență de mithistoriografia lui Busuioceanu.

Conceptul tradițional de „istorie a filosofiei” – întrucât „istorie” înseamnă expunere cronologică, cât mai riguros marcată – este el însuși vulnerabilizat astăzi, pierzându-și rigiditatea de altădată, datorită generoasei instrumentări hermeneutice a domeniului. Se poate conveni actualmente, cu mai mult aplomb analitic, că delimitările pe axa timpului, cronologizarea (atât de dragă istoriografilor de parcă ar fi un scop în sine) nu folosește prea mult, prin ea însăși, interpretării fenomenelor spirituale, căci nu le poate „încadra” temporal decât lezându-le realitatea și anvergura manifestării lor în viața umanului. Istoria ideilor filosofice memorabile ale umanității e mai puțin valabilă ca „succesiune de momente” și mai mult ca devenire: originarea marilor teme de meditație și a marilor atitudini existențiale se pierde în trecutul anistoric, iar sfârșitul lor e fără sfârșit. Particularizând: prezentarea îndepărtatei doctrine zamolxiene într-un tratat modern de istorie a filosofiei românești nu se mai poate rezuma sursier la o înscrisiere simplă între limitele temporale indicate de istorici pentru epoca geto-dacilor, adică nu se mai poate întemeia convenabil doar pe factologia și pe datele care ne-au parvenit din lăuntru epocii vizate, și de care dispunem. Mai ales atunci când prea circumscrisele date disponibile sunt dramatic insuficiente o asemenea cale de analiză rămâne metodologic precară, impunându-se recursul la modelarea hermeneutică a tratării în cauză – și cum anume: prin interogarea necesară a formelor mentalului ce scapă prin excelență criteriilor cronologizării, definind mai degrabă parametrii *continuității* modului uman, zonal concretizat, de raportare la existență: gândire mitică întrupată, univers religios arhaic configurat, folclor. Un exemplu: care să fi fost *viziunea cosmogonică* a geto-dacilor – nu rezultă din textele antichității. Dorim măcar să bănuim. Or, din imemorial și până în folclorul românesc colportat la distanță de mii de ani, *durează*, semnificativ, un mit local – al imersiunii cosmogonice: „Reinterpretat continuu, mitul scufundării cosmogonice a păstrat, în versiunile cele mai recente, peisajul originar: Marile Ape dinaintea Creației și Dumnezeu trimițând o ființă scufundătoare în adâncuri. Imagine extrem de arhaică, desigur (...). Străduindu-se să recunoască asemenea continuități legând lumea în care trăim de lumile revoluate ale preistoriei, cercetarea modernă – atât paleontologia și istoria religiilor, cât și psihologia profunzimilor, a reușit să

reînnoiască cunoașterea omului”²⁷. Implicit, cunoașterea sapiențialului imanent unor secvențe istorice obscure – am adăuga.

În aria spațio-temporală a culturii și spiritualității carpato-danubiene, *continuitatea* este un atribut generic – trăsătură a vieții unei populații sedentare, multimilenar legate de locul ei sub cer. Ideea unei organice continuități reprezintă categoric mai mult decât convenția unei postulări euristice; dar fie și numai un postulat, ea permite să se construiască, din mulțimea datelor invocabile în acest chip, o imagine amplă și coerentă a fenomenului geto-dacic. Pe ce alte baze mai solide s-ar putea edifica o coerență superioară, în măsură să o marginalizeze pe cea întemeiată hermeneutic astfel?

Ideea continuității așează epoca geto-dacilor în linie dreaptă (fără a neglija transformările), între un *ante*, care urcă până în neolitic, și un *post*, care coboară până în modernitatea păstrării noastre ca neam. Atunci când același fenomen spiritual, în același areal, este identificat ca prezent atât în anterioritatea geto-dacilor, cât și după ei, acel fenomen devine partener verosimil al efortului de interpretare a „petelor albe” intermediare. Uneori, în scopurile descrierii protofilosofiei geto-dacice sub consemnul continuității, este puternic revendicat fondul original mitic și mitologic al culturilor locale, în temeiul că acolo sunt rădăcinile. Dar cu deosebire rodnică – întrucât elementele convocate de analiză sunt de astă dată mai definite și de o sporită pondere – se arată, sub zodia descriei continuități, procedura interpretării spiritualității geto-dacice prin *avalul* ei, venind cel puțin până în epoca de apogeu a satului românesc patriarhal (alias apogeul culturii și civilizației românești a lemnului). Efectiv lămuritoare în înțelegerea protofilosofiei autohtone de expresie geto-dacică devine astfel scrutarea decantatei „viziuni a lumii”, congeneră creației folclorice românești (îndeosebi obiectivările și practicile folclorice pe temele locuirii, sărbătoreșcului, înstrăinării și trecerii); iar pe de altă parte – scrutarea original structuratului univers românesc de credințe religioase populare numite, în cunoștință de cauză, de către istoricul religiilor Mircea Eliade, „creștinism cosmic”.

Nu este întâmplător faptul că impunătoarea lucrare recentă *Din istoria culturii și religiei geto-dacice* se încheia tocmai cu următoarea propoziție (în fond nu o încheiere, cât o nouă deschidere a analizei): „Numeroase elemente ale folclorului [românesc] fără analogii în alte zone, ca și unele particularități ale ortodoxismului românesc în contextul general al creștinismului sunt rodul dăinuirilor dacice și daco-romane în spațiul carpato-ponto-danubian”²⁸. Se vede, sub aspect metodologic, chiar în domeniul istoriei propriu-zise, se deliberează altfel acum față, de pildă, de epoca lui Hadrian Daicoviciu, renumitul istoriograf care putea scrie astfel: „Nu s-a păstrat amintirea mitologiei dacice, nu ne-a rămas

²⁷ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, ed. cit., p. 134–135.

²⁸ Silviu Sanie, *lucr. cit.*, p. 284.

absolut nimic din legendele lor istorice pe care, ca orice popor, nu se poate să nu le fi avut. *Fără urmă* (subl. n.) au dispărut poezia lor populară și literatura religioasă. Nu știm nimic despre dansurile lor populare și nici despre muzica lor cu toate că aceasta, judecând după legenda vestitului cântăreț trac Orfeu, pare să fi fost vrednică până și de urechile zeilor²⁹. Și adaugă, aruncând speranțele (dacă mai sunt) în ograda arheologiei: „Tot ce s-a păstrat s-a păstrat în pământ”³⁰. Or, referitor anume la cele îngropate în lut, regretatul etnolog Octavian Buhociu putea scrie, parcă în replică, astfel: „Rezultatul cercetărilor de arheologie preistorică, mai ales cele din sec. V î.e.n. încoace, dovedesc aproape sistematic permanența unor rituri și tradiții populare, cum sunt cele de înmormântare, de vânătoare, calendaristice etc., care se înțeleg prin cele de azi (subl. n.), de unde și proba că Dacia a fost locuită fără întrerupere și că romanizarea a preluat și menținut vechea cultură daco-getică”³¹.

În acest spirit au gândit prestigioși înaintași, începând cu Bogdan Petriceicu Hasdeu și Mihai Eminescu, preocupați să releve „valoarea arhetipală a unei moșteniri cu care puține culturi se pot mândri, cu rădăcini înfipte în straturi foarte adânci, cu o tradiție beneficiind de o elaborație extrem de nuanțată și care se constituie ca un fond original (un fel de «strat al numelor»)”³².

Teza „uluitoarei continuități” (cum e uneori resimțită) perturbă, evident, tratarea judicios compartimentată pe epoci istorice, perturbă implicit habitudinile istoriciste ale unui tratat de istorie a filosofiei doritor să cuprindă secvențializat și succesiv cele mai elevate propensiuni meditative umane petrecute în arealul autohton. În ce capitole anume să tratezi viziunea mioritică a existenței, atât de proprie omului carpatic, câtă vreme o asemenea înscriere în postură filosofică, regăsită în mentalul popular al secolului al XIX-lea, poate fi considerată, măcar în esență, contemporană și cosubstanțială cultului lui Zamolxis, dacă nu mai veche decât zamolxismul? Câtă vreme în chiar culminația creației filosofice românești a secolului XX apare o carte precum *Spațiul mioritic*? Față cu o asemenea ubicuitate temporală a mioriticului (un exemplu printre altele), o prezentare, chipurile, cronologică a manifestării energiilor filosofice românești se vede obligată mereu la recurențe, la reveniri: ca asupra unei constante algebrice, ca asupra unui specific sunet de fond.

Pentru a reconstitui carnația zamolxismului se impune să ieșim din timpul lui, oricât de generos ar fi el delimitat de istorici. O tehnică relevantă (utilizată în ultima parte a analizei de față) devine edificarea asupra naturii doctrinare și practicii doctrinare zamolxiene prin remarcabilele *urmări* ale lor în istoria culturală carpato-dunăreano-pontică și europeană.

²⁹ Hadrian Daicoviciu, *lucr. cit.*, p. 194.

³⁰ *Ibidem*, p. 195.

³¹ Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva, 1979, p. 388.

³² Ioan Viorel Bădică, *Preambul la o filosofie a culturii românești*, în „Zalmoxis” (Cluj), 1, 1995.

Calea perceperii naturii profunde a zamolxismului prin urmările sale la scara continentului din care daco-românii fac parte nu a fost sistematic inițiată metodologic până acum. Sunt de adunat laolaltă fațete precum: învățătura zamolxiană ca factor catalitic și creator-disipabil în procesul creștinării specifice a teritoriului Daciei; revendicarea istoriei europene de la mitul și învățătura zamolxiană (cazul Spaniei, cazul Suediei), adică transfigurarea mitului dacic în istoriografie europeană și în model civic; revendicarea de la „părintele” Zamolxis a semiologiei alchimice medievale etc.

3. MODUS VIVENDI GETO-DACIC: PREVALENȚA SPIRITUALULUI

Într-o elaborare a sa, *Getica*, a cărei apariție în revista „Saeculum” năștea reacții mai degrabă previzibile decât pertinente, Lucian Blaga propunea, temerar, o descriere generică, prin *determinante stilistice*, a mitologiei și religiozității străbune, întrucât – motiva filosoful – „în temeiul informațiilor de care dispunem nu putem aspira la reconstituirea conținuturilor”³³. Determinantele stilistice, marile linii de forță ale spiritualității geto-dacice, distinse și avansate de Blaga, sunt, într-o consemnare eliptică: orizont dezmărginit, afirmare defensivă, geometrism, stilizare foarte abstractă, participare magic-activă la existență, antropomorfism, împlinire în postexistență. Pe baza acestui set de parametri stilistici formativi/caracterizanți, Lucian Blaga întrevădea posibilitatea de a releva condiția specifică a spiritualității geto-dacice printre alte morfologii culturale, „locul pe care-l ocupă acea mitologie și religiozitate getică în cadrul unei *topografii stilistice* care ar îmbrățișa toate ramurile ariene”³⁴. Mergând pe firul ideii și confruntând menționatul set de determinante stilistice cu sinoptica pachetelor de factori stilistici discriminate de autor pentru alte culturi (asiro-babiloniană, greacă, indică, arabă și europeană)³⁵ se poate observa că matricea categoriilor stilistice abisale proprie arealului geto-dacic diferă de oricare alta, ea doar interferând prin anumiți factori – și după dozaje anume – cu celelalte. În schimb, matricea stilistică în discuție se poate recunoaște îndestul în „complexul de potențe creatoare”, de peste milenii, a arealului carpatic, rezumat de Lucian Blaga pe pagina unui capitol semnificativ intitulat „Apriorism românesc”, din *Trilogia culturii*: „Care sunt aceste potențe? E înainte de toate un anume ondulat orizont spațial, cel mioritic, și, la fel, un orizont de avansare legănată în timp. Ele formează coordonatele unei spiritualități. Fuzionează cu aceste orizonturi înainte de orice un sentiment al destinului, trăit tot ca o ondulare, ca o alternanță, de suișuri și coborâșuri, ca o înaintare într-o patrie siderală, unde se

³³ Lucian Blaga, *Getica*, în „Saeculum”, Revistă de filosofie, 1, iulie–august, 1943.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1946, „Tabla rezumativă”, p. 156.

urmează ritmic dealurile încrederii și văile resignării. Vine pe urmă șiragul celorlalte determinante: o preferință arătată categoriilor «organicului» ale lumii și o tendință de transfigurare «sofianică» a realității. Năzuința formativă se conturează și e activă îndeosebi ca orientare spre forme geometrice și stihiale, aceasta într-un chip organic atenuat. Adăugăm mănunchiului o invincibilă dragoste de pitoresc și de asemenea un foarte vădit simț al măsurii și al întregului...³⁶.

Dar, în economia tratării pe față, nu analiza în sine a presupusei matrici stilistice a spiritualității geto-dacice e de făcut; destul să adăugăm că viziunea blagiană este apreciată azi, în rândul unor oameni de știință, ca o „comprehensiune filosofică rar egalată”, utilă investigațiilor dacologiei și confirmată tot mai mult de rezultatele cercetărilor arheologice. Prin prezentarea schițată am urmărit să punem în evidență doar principiul de gândire al unui filosof după care lumea și spiritualitatea daco-geților impun comparația plurală cu marile culturi originare ale umanității: uimind și contrariind pe cei din afară, care o descopereau cât de cât, această lume e de reliefat ca una puternic individualizată și de viguroasă organicitate prin condiționările ei matriceale, asemenea celorlalte vetre fondatoare ale hominizării. De la această remarcă trebuie pornit.

Analiza comparativă, pe canavaua universurilor umane străvechi, de notorietate în memoria omenirii, relevă „originalitatea și superioritatea culturii materiale a geto-dacilor în comparație cu aceea a triburilor înconjurătoare și chiar cu a celor mai îndepărtate”, după cum remarcă sintetic Dumitru Berciu în *Zorile istoriei în Carpați și la Dunăre*³⁷. Din chiar *începuturile istoriei scrise* au rămas, luminos indicative, consemnările asupra tracilor ca tip uman de mare răspândire continentală, iar, dintre ei, asupra locuitorilor din arealul Daciei, aripă hiperboreană sedentară a „celui mai numeros neam după inzi”, de exemplară distincție: „cei mai viteji și mai dreپți dintre traci”³⁸. Vitejia și disciplina dreptății apar ca atribute ale unei consolidate înscrieri colective în planul existenței, cărora trebuie să le asociem încă un atribut, la fel de radicalizant: locuitorii Daciei erau „cu totul pregătiți să înfrunte moartea”³⁹. Pregătirea lor pentru viață și pregătirea lor pentru moarte (în fond pentru postexistență) se dezvăluie percepției altor neamuri sinergic, ca laturi aflate într-o deplină fuziune sapiențială: un credo geto-dacic de ultimă cuprindere.

Alături de Lucian Blaga, în perioada dintre cele două războaie mondiale (răgaz fericit al reconstruirii în adâncime a conștiinței identitare românești), în a reliefa statura îngropată de timp a geto-dacilor s-a remarcat, carismatic și grav, glasul lui Vasile Pârvan.⁴⁰ Astăzi, patetismul savant al profesorului Pârvan s-a

³⁶ Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1944, p. 332–333.

³⁷ Dumitru Berciu, *lucr. cit.*, București, Editura Științifică, 1966, p. 303.

³⁸ Herodot, *Istoriei*, IV, 93. Părintele istoriei, „care îi cunoștea bine pe geți pentru că făcuse înconjurul țărmurilor lor pontice” (Al. Busuioceanu), nu poate fi bănuit de nici un partizanat.

³⁹ Pomponius Mela, *De chorographia*, II, 2, 18.

⁴⁰ Cf. Virgil Emilian Catargiu, *Vasile Pârvan – filosof al istoriei*, Iași, Editura Junimea, 1982, p. 32.

absorbit într-o convingere larg îmbrățișată, s-a atins un prag impunător (chiar pentru sceptici) al probelor după care cultura lumii daco-gete e validată ca una „comparabilă și în bună măsură superioară altor culturi înaintate din Europa vremii, rămase în afara fruntariilor greco-romane (...), una dintre cele mai înaintate culturi ale lumii «barbare»”⁴¹. Spre sfârșit de viațuire europeană antecreștină, „în afara statului roman, celții și daco-geții constituiau cele două popoare importante și, în același timp, popoarele care atinseseră în dezvoltarea lor materială, spirituală și social-politică un înalt nivel”⁴². Or, în lumina acestor date, nu atât personalitatea unui Zamolxis ori a unui Deceneu oferă „îndreptățitul temei de a-i considera pe daco-geți superiori celorlalte popoare în ceea ce privește gândirea”⁴³, cât nivelul culturii și civilizației lor. Vizăm, desigur, vorbind despre calitatea omului geto-dacic, planul disponibilităților lui *protofilosofice*, constituit ca postură comunitară și anonimă a drămuirii psihomentele a existenței. Fără îndoială că pentru locuitorii arealului carpatic, în acea vreme, se conturase și funcționa (ca descriptor, pentru noi, al naturii lor umane) o genuină „ispitire” filosofică experimentată la scara colectivității lor etnoistorice. Impunătoarea protoistorie a spațiului carpatic nu poate să nu conțină o protofilosofie pe măsură.

Din faptul că populația geto-dacilor, fără veleități cuceritoare câtă vreme nu era tulburată din afară (adică, într-un fel, o lume introvertită) nu și-a făcut decât puțin auzită propria interpretare a existenței – căci prefera să o exprime cultic și să o trăiască interior –, dintr-un atare fapt nu rezultă precaritatea acelei viziuni existențiale, ci numai un grad caracteristic de impermeabilitate a sa pentru alții. Deficitul de notorietate, în mundus-ul antic, a păzit involuntar valorile spirituale geto-dacice, prezervându-le organicitatea zonală și cadrul decantării lor de lungă durată. Este cazul și al altor zone zise „de margine” europeană sau planetară, lăsate (relativ) de soartă să vegeteze în ele însele, adică în hotarul marilor fluxuri ideative „de centru”. Fenomenul regăsirii și examinării cu adevărat *ecumenice* ale manifestărilor spirituale umane a devenit unul de relief abia în a doua jumătate a secolului XX. „Nimic mai pasionant și mai stimulant pentru conștiința occidentală decât efortul de a înțelege creațiile atâtor «preistorii» și «protoistorii» (chiar «istorii provinciale» care au gravitat în marginea imperiilor și au supraviețuit căderii lor), creații acumulate și conservate de milenii în culturile exotice, primitive și «folclorice».”⁴⁴ În timpurile din urmă, cu eroziunile și neliniștile lor, aceste zone de margine, în particular – universurile spirituale ignorate ale Europei (ale „Europei absente”, cum accentua G. Uscătescu) – au început să preocupe ca niște rezervoare neumblate, ori prea puțin luate în seamă, din care s-ar putea adăpa speranța de viitor. „Marginea”, se știe, mai conservatoare decât „centrul” în privința unor promisiuni ale hominizării – specia și-o revendică util, mai recent, ca *a sa*.

⁴¹ Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*, București, Editura Enciclopedică Română, 1975, p. 424.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ion Horațiu Crișan, *lucr. cit.*, p. 429.

⁴⁴ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, p. 19.

Cine ar putea afirma cu siguranță unde s-au copt mai întâi zorii filosofării în vastul spațiu ibero-uralic, câtă vreme nici vechii greci, cu orgoliul lor îndreptățit și suita lor de doxografii, nu erau unanimi în a susține că înțelepciunea și iubirea de înțelepciune începea cu dânșii. Întrebarea, fără îndoială, și-o puseseră destui. Și-a pus-o, la rândul său, și Diogenes Laertios în celebra și mult utilizată sa scriere *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, alcătuită pe baza unei sumedenii de izvoare antice, consultate direct sau indirect. Or, în chiar primul paragraf al monumentalei sale scrieri, Laertios, consemnând teza după care filosoficul și-ar avea incipiența în lumea „barbară”, pomenește imediat, cu acest înțeles, de Zamolxis. Dar iată pasajul în extenso: „Unii autori afirmă că studiul filosofiei a început la popoarele străine. Ei susțin că perșii au avut pe magi, babilonienii și asirienii pe chaldei și indienii pe gimnosofiști, iar celții și gali pe așa-numiții druzi sau semnotheoi, după cum afirmă Aristotel în lucrarea *Despre magie* și Sotion în cartea a douăzecișitreia a scrierii sale *Succesiunile filosofilor*. De asemenea ei spun că Machos a fost fenician, Zamolxis trac, iar Atlas libian. Egiptenii cred că Hefaistos a fost fiul lui Neilos, că el a început filosofia, reprezentanții ei de frunte fiind preoții și profetii”⁴⁵. În spiritul demersului interpretativ de față devine imperios să insistăm asupra acestui paragraf inaugural al operei lui Diogenes Laertios, nu o dată ignorat de către istoriografia români ai filosofiei.

Sotion din Alexandria – de la care Laertios pare mai ales să preia referința la Zamolxis (anume din lucrarea peripateticianului scrisă între anii 200 și 170 î.Hr.) și-a elaborat textul *Succesiunii filosofilor* timp de trei decenii, în 13 cărți (nu 23, cum s-a transcris greșit), după Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, ele fiind: I – Thales, VII sapientes, physici; II – Socrates. Aristippus; III – Socratici; IV – Plato; V – Academici; VI – Aristoteles et discipuli; VII – Cinici; VIII – Stoici; IX – Pithagoras; X – Eleatici. Democritus; XI – Pyrrhonii; XII – Epicurus; XII – Barbari. Este de remarcat, în conformitate cu Aram M. Frenkian⁴⁶, că Laertios nu mai folosește criteriul de ordine al lui Sotion: întâi grecii, și la urmă „barbarii” (printre care, desigur, figura Zamolxis), ci un criteriu integrator cronologic al spațiilor de preocupare filosofică universală, mai puțin partizan; ceea ce îl determină să-și întoarcă dintru început privirea spre Orient și să înceapă, pentru arealul european, cu menționarea numelui lui Zamolxis. Dar poate că însuși Sotion se va fi referit la doctrina traco-getului încă în primul dintre volumele sale doxografice, în partea privitoare la *cei șapte înțelepți venerabili* din zorii filosofiei umane: conform și cu alte izvoare, Zamolxis putea figura pe asemenea liste inaugurale – și, de regulă, acolo, în ceața timpului, printre cei șapte, el nu era singurul trac... Așadar, sunt sau nu sunt, după tradiție, începuturile filosofării expresia „miracolului grec”? O carte recentă observă: „Milenar vorbind, și referindu-ne la filosofie, constatăm că aceasta s-a născut spre mijlocul mileniului anterior erei

⁴⁵ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, Editura Academiei Române, 1963, p.115.

⁴⁶ „Note explicative și comentarii” la Diogene Laertios, *lucr. cit.*, ed.cit., p. 510.

noastre în Grecia”⁴⁷. Dar – adaugă Alexandru Surdu – *începuturile culturale* (subl. n.) ale filosofiei urcă spre *al doilea mileniu dinaintea erei noastre*. Adică spre acele timpuri când nu se mai poate vorbi despre nici o «Grecie» în Pelopones”⁴⁸. Pe de o parte, notează autorul, acea notorie Greceie a filosofilor antici era altceva decât am crede: era un teritoriu difuz din Pelopones, cu cetăți răslețe, independente, dar și cu numeroase colonii și enclave în sudul Peninsulei italice, Asia Mică și Pontul Euxin, pe coasta traco-getică a Mării Negre, spațiu în care, în consecință, locuiau populații diferite și în care urmașii aheilor și dorienilor descinși aici se amestecau pretutindeni cu populația veche, de substrat arian, pelasgică și traco-getă. Pe de altă parte, exista în teritoriu deja amintita *ascendență* a populației tracice față de mai noii veniți, ambele aspecte conturând imaginea unui complex fenomen istoric de acculturație biunivocă. Încât, oricâtă exagerare grosieră ar conține opinia vreunui scriitor antic cum că elinii au furat filosofia lor de la traci, consemnarea doxei în contextul de față nu e total lipsită de sens.

Însuși G.W.F. Hegel, care a realizat un model teoretic modern al devenirii în timp a filosofării, în pofida delimitărilor sale conceptuale privind exercitarea riguros filosofică a gândirii umane (ceea ce îl determină să demareze efectiv tratarea sa istoriologică cu presocraticii și cu *sophoi* greci de după aceștia), își întoarce fața spre Orient atunci când caută, totuși, *începuturile*. În particular, pe europeanul Zamolxis, în raport cu grecii – aici filosoful german urmându-l pe Herodot – îl socoate „mult mai bătrân decât Pitagora”⁴⁹. În *Introducerea Prelegerilor...*, Hegel constată că dincolo de geniul gânditorilor Greciei antice se întinde, contrariant și magnific, un vast orizont temporal uman al filosofării genuine – greu de cuprins expozitiv, dar care, la rigoare, poate fi expedit de plano, pe considerentul că nu e propriu, prin natura lui, modului gândirii filosofice explicite, autonomizate, logico-teoretice, de mai apoi. Acestui univers primar, cu precădere oriental (ori mai bine evidențiable acolo) Hegel îi deslușea magistral, prin optica sa, o serie de neajunsuri precum:

- înțelepciunea se exercita, în atare cadre originare, mai degrabă ca „filosofie populară”, reflectând întregi ambianțe culturale comunitare, decât ca prestație „de autor”;
- cosubstanțialitatea gând filosofic – religie se vădea greu de desfăcut analitic, contopirea ermetică desemnând o particularitate marcantă a religiilor orientale, remarcabilul lor energetism filosofic, dar totodată această stare fiind hegelian imputabilă, scrutată dinspre modul veritabil de a se voi pe sine al filosofiei;

⁴⁷ Alexandru Surdu, *lucr. cit.*, p. 7.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, București, Editura Academiei Române, 1963, p. 179.

- în condițiile mijirii filosoficului se practica amplu expunerea/exprimarea unor conținuturi generale în formă de *numere, linii, figuri geometrice*, ori vreun *semm* simbolic (investit cu caracter metaforic, ce-i drept, abstract) – „dar spiritul nu are nevoie de un astfel de simbol, el are la dispoziția sa limbajul”⁵⁰, va reteza profesorul german nodul gordian al unor asemenea căi de exprimare a universalului, discriminându-le de filosoficul autentic – ș.a.m.d.

Într-adevăr, toate aceste caracteristici, la Hegel deținând conotații negative față cu ideea formală a filosofiei pure, ca și altele, le vom putea identifica prezente și funcționale în învățătura și practica doctrinară zamolxiană, ca proprii manifestării zamolxismului. Pentru noi, în configurarea lumii filosofice a geto-dacilor, atare caracteristici apar convertibile din „neajunsuri” în confirmări ale faptului că Zamolxis și zamolxismul țin cu adevărat de *începuturi*, după cum și începuturile filosofării europene țin de Zamolxis.

Vom reveni la locul potrivit asupra vechimii și primatului continental al înțelepciunii lui Zamolxis, cel care, după Cicero (*De Claris orationibus, qui dicitur Brutus*), era cântat de poeți, în contexte festive, încă înainte de timpurile lui Homer. Aici am abordat problema tangențial, sub inducția paragrafului de debut al operei lui Diogenes Laertios, dar observația efectivă vizată spre a fi introdusă prin construirea unui atare cadru de discuție constă în evidențierea faptului că prin ancestralitatea „părintelui filosofiei”, Zamolxis, e cazul să înțelegem, mai cuprinzător, *vechimea unei întregi culturi originare*, întemeietoare, sub specie filosofică, a umanului în spațiul european; așadar o *vechime de neam*. Întorcându-ne la paragraful citat din Laertios, se cuvine să decelăm, înșiruindu-le ca titluri, următoarele aspecte de nuanță:

- Numele lui Zamolxis apare în I.1. din *Prooemium*, el preocupă anamneza de ultim orizont temporal a lui Laertios;
- Întemeierea laertianului (ca sursă de prim ordin, până azi, a istoriilor filosofiei) pe surse încă mai vechi, pierdute, dar credibile, întrucât apar ca foarte elaborate la vremea lor;
- Antecedenta doctrinei zamolxiene față de doctrinele filosofice ale grecilor;
- Zamolxis e singurul găsit și etalat de Diogenes ca nume de băștinaș european pentru zorii filosofiei pe Terra;
- Întrucât ține de însuși „fenomenul originar” al filosofării, înțeleptul trac nu a preluat învățătura sa de la careva de aiurea, el „studia”, crea sapiența;
- Zamolxis al tracilor este situat pe același palier cu înțelepții celor mai renumite culturi străvechi și gândiri fondatoare ale lumii: persană, asiro-babiloniană, indiană, egipteană;

⁵⁰ G.W.F. Hegel, *lucr. cit.*, p. 85.

- Din orizontul european al începuturilor, la două entități etnoistorice (se vede, exemplare pentru nivelul vieții spirituale) face referire Laertios: la celți-gali și, prin Zamolxis, la traco-daci;
- În toate cazurile, fie că este vorba despre spiritualități europene ori depărtat orientale, filosoficul îi apare lui Laertios, la origini, ca o imanență a fenomenului religios, subiecții sapienței fiind sacerdoții și misticii: druzii, gimnosofiștii etc.

Oricât ar reveni ulterior Diogenes Laertios, luând distanță față de izvoarele utilizate și afirmând că „însuși neamul omenesc” începe cu grecii, rămâne intactă considerația lui pentru cele două „popoare străine” din bazinul său continental: celții și tracii. (Un alt nume de trac, figurând în sursele doxografului ca filosoful dintâi al rasei umane, va fi consemnat în același context ideativ, chiar dacă ceva mai târziu: „cei care atribuie străinilor inventarea filosofiei îl citează pe tracol Orfeu, numindu-l filosof și socotindu-l cel mai vechi dintre toți”⁵¹. Întrucât începe cu Zamolxis și doar apoi vorbește despre Orfeu, s-ar putea opina că Diogenes crede mai ales în primatul celui dintâi pomenit; de altfel, în istoria culturii umanității nu lipsește presupunerea explicabilă că Orfeu ar fi fost talentatul slujitor al lui Zamolxis și al misterelor acestuia).

Neamurile străvechi – al celților și al traco-geto-dacilor – prezintă notabile asemănări de viață spirituală, până acolo încât, metodologic, sub anumite aspecte, se poate trata despre unul în termenii vorbirii despre celălalt. Această înlesnire euristică se explică prin puterea fiecăreia dintre cele două comunități umane de a conserva și decanta milenar (s-ar putea spune până foarte recent) o prestigioasă zestre formatoare neolitică. Nu ne îndoim că Mircea Eliade, uneori, vorbind despre celți, se va fi gândit la geto-daci; bunăoară – când observă „continuitatea anumitor idei religioase centrale, din protoistorie în Evul Mediu. Numeroase dintre aceste idei și obiceiuri aparțineau vechilor tezaurer religioase ale neoliticului, dar ele au fost asimilate de timpuriu de către celți și parțial integrate într-un sistem teologic moștenit de la strămoșii lor indo-europeni. Uimitoarea continuitate culturală demonstrată de arheologie permite istoricului religiei celtice să folosească izvoare târzii, și, în primul rând, textele irlandeze redactate între secolele VI și VIII, dar și legendele epice și folclorul care au supraviețuit în Irlanda până la sfârșitul secolului al XIX-lea”⁵². Consonanța dăinuirii performante, în spațiul european, a arhetipurilor culturale imemorabile – la celți, pe de o parte, la geto-daci, pe de alta – explică asemănările vieții spirituale ale celor două entități etnoistorice cel puțin tot atât cât faptul locuirii laolaltă a unor populații celtice cu geto-dacii și, prin urmare, al unor naturale înrâuriri⁵³. Cercetarea românească a trebuit să corecteze eroarea de

⁵¹ Diogenes Laertios, *lucr. cit.*, IV. 5.

⁵² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, II, ed. cit., p. 138.

⁵³ Cf. Virginia Cartianu, *Urme celtice în spiritualitatea și cultura românească*, București, Editura Univers, 1972.

a se fi atribuit celților originea unor relice arheologice descoperite în situl autohton, corijându-se astfel însăși teza asupra deosebirilor celor două spiritualități; ca și teza excesivă a „celtizării dacilor”. Până azi, totuși (și aici e de reținut elocvența tipului de eroare), chiar și unor fenomene moderne ale culturii românești – cum este arta lui Constantin Brâncuși – li se descoperă cauze celtice, pur și simplu pentru că notoria cultură celtică e mai la îndemâna stereotipurilor cu care operează îndeobște și se produce criticul de artă în Occident. Astfel, capodoperei brâncușiene „Templul Meditației și Eliberării” (operă totală, rămasă în proiect), fiindcă artistul își numea acest proiect de arhitectură „Măr”, i s-a atribuit drept „sursă de inspirație” formală și simbolică, toposul mărilor mitic al celților⁵⁴; or, iconicitatea „Mărilor” brâncușian, transfigurată într-o ermetică incintă sacră, este categoric și exclusiv aceea a „mărilor cu oglinzi” – modul sculptural stâlpnic și capitel reprezentativ, până astăzi, al locuințelor patriarhale și al bisericilor de lemn românesc.⁵⁵ Dar, revenind pe firul considerațiilor de istorie a filosofiei, să conchidem în privința celor două spiritualități – celtică și daco-getă – că nu întâmplător, ci mai degrabă *anume* grecii au trecut la activul lor atât druidismul, cât și zamolxismul: de bună seamă – gândeau ei – că Pithagoras (filosoful lor pe direcție spiritualistă, printre alții „fizicieni”) nu a ignorat, ci a fost chiar inspiratorul celor două mari câmpuri sapiențiale europene. Este, în această capcană a mentalului grec, un elogiu deviat adus unor întregi comunități istorice „barbare”, implicit potrivirii lor „stilistice” ca universuri spirituale în care părea să fi încolțit mai întâi propensiunea filosofării. Tocmai fiindcă părea să fi fost astfel.

Personalitatea lui Zamolxis poate fi pusă judicios în lumină numai sinergic, în corelație cu remarcabilul fenomen de masă al spiritualității geto-dacice, de îndelungă consolidare mithistorică; o *forma mentis* populară, care se eleva efectiv pe sine întrucât favoriza apogeul sapiențial zamolxian, cu imanentul său filon metafizic. În acest sens, devine inadecvat să se facă, prin supunere la anumite deprinderi consolidate ale istoriografiei, din Zamolxis o figură foarte individualizată a filosofiei începuturilor, o fulguranță ce ar fi apărut ex abrupto ca să insoliteze cu învățătura sa. Originalitatea – mult căutată (în genere) originalitate! – ideativă și vizionară a lui Zamolxis este mai degrabă una *dimpreună* cu a poporului său „din veac” – cu alte cuvinte, altceva decât originalitatea filosofilor Eladei: la greci, doctrinele filosofice luau distanță limpede unele față de altele, fiecare definindu-se prin necesarul conținut aparte al discursului propriu; evident că aceste discursuri, multe și distincte fiind, nu comportau suporturi de masă larg comunitare, adeziunea socială. „Noutatea” zamolxismului, perceput ca doctrină a unei individualități umane, este, într-o măsură, o convenție exegetică, potrivită astfel încât să nu excludă disimularea, ca persoană fizică, a autorului doctrinei, adânc în ceața

⁵⁴ Cf. Radu Varia, *Brâncuși*, New York, Rizzoli International Publications, 1986.

⁵⁵ Cf. Ion Pogorilovschi, *Viziunea axială a lumii. De la fenomenul stâlpnic tradițional la Brâncuși*, București, Editura Vremea, 2001.

trecutului neamului său, accentul căzând astfel pe congruența acestei doctrine cu atitudinea existențială durabilă a unui mod de viață comunitar. Nu ni se spune niciunde, în izvoarele scrise ale Antichității, că înțeleptul Zamolxis, singur, situându-se în deschiderea ontologiei sale a nemuririi, râdea la moartea cuiva și plângea la nașterea pruncilor, ci că aceasta era manifestarea proprie unei întregi populații vorbitoare de aceeași limbă, a *fiițelor anonime* ale unui neam omenesc, ce ajunseseră – ele – să contrarieze gânditorii străini cu asemenea asumări psihomentele ale existenței. Izvoarele antice nu pot decât să releve acordul total al posturii filosofice a lui Zamolxis cu postura neamului său dedat înțelepciunii, neam ce uimea pe cei din afară, blocându-i în perceperea menționatei paradoxuri comportamentale colective. (Dar câți oare – ca fenomen social colectiv – dintre consumatorii filosofiilor moderne de formulare târzie vor fi plâns disperat pe umărul ideii existențialiste a „aruncării în lume”, ori câți, numeric, interesați ai „greții” sartriene vor fi atins și practicat starea de vomă ca trăire filosofică!) Folosind o sintagmă din basmele românești – „râsu-plânsu” amintit indică treapta dacică a hominizării filosofice cuprinzătoare a organismului social, căci asemenea reacții existențiale presupun atotputernicia în conștiință a unei „teorii” asupra lumii; încât, în cazul spiritualității geto-dacice, s-ar putea vorbi despre un *principiu al comutabilității* între viziunea populară și doctrina personajului istoric (eventual ipotetic) Zamolxis.

Cum s-a atins stadiul – exemplaritate valorică și rațiune practică a filosofiei – unui asemenea mod comunitar de a fi ?

În măsura în care s-au cercetat și reconstituit compartimentele societății, organizarea statală la daci, a trebuit să se vorbească despre un *stat de tip teocratic*. A.D. Xenopol considera întreaga viață a geto-dacilor dominată de religie – deci de regimul de stat teocratic.⁵⁶ Utilizându-i termenii, Romulus Vulcănescu numea, la rândul său, enigmatică Sarmizegetusa, cea înghițită apoi de codru, asemenea templelor din junglele Indiei – „hieropola statului teocratic”⁵⁷, de o măreție unică în această parte a Europei: „Complexul de cult, de importanță majoră de la Grădiștea Muncelului, prin poziție și grandoare își găsește cu greu egal în *Barbaricum*. El constituie o «Akropolis» sui generis...”⁵⁸.

Există, insuficient clarificată încă, o problemă a *caracterului regalității* la geto-daci (dacă sau nu regalitatea era totdeauna socotită sacră), dar prin chiar mâna lui Platon a rămas pentru istorie consemnarea faptului că autoritatea regală și cea spirituală se înfățișau măcar uneori coincidente, ceea ce deschide analistului perspectiva unui semnificativ comparatism: în cazul strămoșilor geto-daci „situații de tipul «rege-zeu», «mare preot-rege» își găsesc analogii sau asemănări nu numai la

⁵⁶ Cf. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, I. București, 1922, cap. „Religia lui Zamolxis”.

⁵⁷ Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 117.

⁵⁸ Silviu Sanie, *lucr. cit.*, p. 272.

unele religii Orientale din Babilon sau Egipt, ci și în lumea indo-europenilor, spațiul iranian oferind cel mai cunoscut model al regalității sacre pentru acest grup de popoare”⁵⁹. Certă este, în universul spiritual al geto-dacilor, cumularea temporară a funcțiilor de *Rege* și *Mare Preot*, ori, dacă nu, asocierea statornică a primului cu cel de al doilea, uzanță curentă, de maximă autoritate și eficiență în ocârmuirea neamului; ori consultarea conducătorului cu „magul” ascuns în Munte – de unde probabil și fondul legendar, încă generativ în medievalitatea noastră, al relatării drumului lui Ștefan cel Mare, Domnul Moldovei, la stânca lui Daniel Sihastru...

Mai jos de impunătorul tandem la vârful *Rege-Preot*, își făceau lucrarea, difuzată în mediul de viață al geto-dacilor, așa numitele categorii de „specialiști ai sacrului”, „grupuri cu un comportament special în cadrul societății”, practicanți ai înțelepciunii în gând și faptă: casta preoțească, tagma călugărească, anahoreții, monahii, *kapnobatai*, *polistai* etc., ce dădeau „avant la lettre” o aură de Munte Athos Carpaților, desfășuratei condiții de neam a daco-geților. Această stare de lucruri – se impune să acceptăm – exprima *specificitatea însăși* a unui mod de viață comunitar, total diferit, astfel, față de cel al comunităților învecinate. „Monahii geto-daci remarcă o riguroasă cercetare științifică – formează o categorie (...) fără analogii în spațiile apropiate”.⁶⁰

De notat că asemenea „specialiști ai sacrului” nu dănuiau ignorați de mediile umane mai dense, ci, dimpotrivă, ca necesare modele vii ale vieții și conștiinței comunitare. Mircea Eliade presupune că ermiții (sau cum se vor fi numit ei), „acești asceți solitari depindeau într-un anumit fel de marele preot”⁶¹, adică trăiau efectiv integrați unei rețele a permanenței sacrului în cuprinsul pământului dacic. Ioan Coman descrie faptul că și mai târziu, în vremea marelui preot Deceneu, care continua „Școala lui Zamolxis”, acesta învăța și îndruma poporul prin numeroșii săi călugări, adică printr-o rețea de mesageri ai spiritualului și culturii ce-și dovedise importantul rol, bunăoară – prin experimentul social al renunțării generalizate a oamenilor la cultivarea viței de vie. Totodată – observă Ioan Coman – la asemenea rezultate se putea ajunge deoarece „teocrația getă era [una] în spirit, nu în materie (...) Cea mai înaltă clasă sacerdotală getă, aceea din care probabil se recrutau marii preoți, era numită «săracii», *abioi...*”⁶². Se știe, epoca Evului Mediu occidental (uneori numită „timpul catedralelor”) a afirmat deopotrivă o direcție a fastului și bogăției cultului și a lăcașurilor de cult, cât și o direcție a austerității condiției monahale și a exercitării vocației⁶³. „Se cuvine să avem vase de aur, pietre prețioase și tot ce e mai valoros în lume ca să primim sângele lui Isus Cristos” –

⁵⁹ Silviu Sanie, *lucr. cit.*, p. 275.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 278.

⁶¹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, ed. cit., p. 76.

⁶² Ioan Coman, *Deceneu*, în „Gândirea”, XX, 1941 și „Zalmoxis”, III, 1940–1942; apud vol. „Zalmoxis” – *revistă de studii religioase*, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 440.

⁶³ Cf. Georges Duby, *Arta și societatea 980–1420*, I, București, Editura Meridiane, 1987.

gâdea și făptuia benedictinul Suger (1081–1151), călugărul–abate al mănăstirii Saint-Denis, închipuită de el ca expresie estetică optimă a splendorii arhitecturale a luminii și împodobirii; se cuvine – gândeau la antipod abatele Dominic, dominicanii, Francesco d’Assisi – ca însuși regele și întreg clerul să renunțe la opulență și să urmeze condiția umilă a vieții lui Isus („Imitatio Christi”) și calea totalei sărăcii a apostolilor. „Dominicanul nu are nimic al lui, cu excepția cărților. Acestea sunt însă uneltele sale. Misiunea lui este să răspândească legea cea adevărată...”.⁶⁴ Or, încă „în ajunul” creștinării Europei, în spațiul geto-dacilor se generalizaseră și se cultivau exemplar valorile trăirii în sărăcie, ale sărăciei asumate ca normă a cumpătării. Este binecunoscută (îndeosebi prin Diodor din Sicilia) istorisirea banchetului oferit de regele Dromichaites, ca lecție de înțelepciune, urmașului lui Alexandru cel Mare la tronul Macedoniei, Lysimah, pe care îl luase prizonier. Îi oferi acestuia imaginea contrastantă a două ospete organizate deodată, alături: unul opulent, în vase scumpe, pentru înaltul prizonier și oamenii lui, altul simplu și cu măsură, pentru Dromichaites și tracia din tabăra sa. Așadar, ceea ce abatele creștin Dominic formula ca deziderat potrivit să cuprindă întreaga ierarhie socială, dincoace devenise fapt comunitar. Aur avea Dacia cum nici o altă provincie din zona ei geografică, dar ceea ce Suger socotea că se cuvine să ajute ambiental cultul și extazul mistic geto-dacii excludeau sistematic din templele lor, oricât de impunătoare, spre dezamăgirea arheologilor...

Dinspre preoțimea daco-getă, călugări și alți specialiști locali ai sacralului, veneau consonant spre popor îndemnuri, precepte și pilde de înfrânare, ce nu căutau să se impună prin constrângere, ci prin apel la sentimentul și conștiința responsabilității proprii: în conformitate cu doctrina lui Zamolxis, omul se putea simți deopotrivă liber, disponibilizat, motivat să-și conceapă singur destinul și să-și asigure fericirea supremă, nemurirea, urmând (și pilda lua forme de masă) exemplele de „sărăcie” și abținerea, de credință pioasă și înțelegere a noimelor lumii, care i se ofereau; implicit exemplele trăirii intime în meditație. „Este foarte probabil, așa cum presupune C. Daicoviciu, ca la curtea lui Burebista să fi existat și o tagmă a învățaților, formată mai cu seamă din preoți, deținătorii tezaurului de cunoștințe acumulat de-a lungul vremurilor și sporit continuu”.⁶⁵ (Să punctăm că deși angajată vădit în destinul statului, casta monahală a geto-dacilor aparținea tipologic mai mult de categoria iluminaților cultivatori ai înțelepciunii și a isihaiștilor în reculegere, decât de categoria slujitorilor de templu limitați – ca registru dogmatic – și obedienți.) O asemenea învățatură a exemplarei tagme a înțelepților–monahi se transmitea convingător (întrucât era integrată organic cultului), ca prin vase comunicante, în popor. Funcționa, așadar, un cadru structurat piramidal de modelare a umanului, dar unul în măsură să edulcoreze diferențele socialului, făcând să primeze gândul unității de neam și de condiție existențială a tuturor.

⁶⁴ Georges Duby, *lucr. cit.*, p. 239.

⁶⁵ Ion Horațiu Crișan, *lucr. cit.*, p. 415.

În concluzie: în conceperea și organizarea vieții lor comunitare, geto-dacii se impuneau în ochii etniilor apropiate lor – unele cu o civilizație avansată – prin marcanta *prevalență a factorului spiritual*, sub semnul unei credințe religioase proprii, de înaltă clasă sapiențială. Larg difuzată în păturile sociale, religia zamolxiană, cu numeroșii ei oficanți, relevă atributul de a fi fost nu formă și aparat de constrângere a conștiințelor, ci, prin excelență, formă și aparat de inducere și întreținere „în proporții de masă” a meditației filosofico-religioase orientată spre transcenderea contingentului vieții, pe direcția ideii de *nemurire potențială* a omului. Aici ne-a interesat să reliefăm *caracterul de masă* al acestui modus vivendi, în care își află temeiul pomenita caracterizare a geto-dacilor ca „popor metafizician”. Aparținând definitiv de fenomenologia comunității geto-dacice, acest caracter larg popular al trăirii și cuprinderii de manieră filosofico-religioasă a existenței reprezintă, fără îndoială, un caz de real interes pentru cercetarea teoretică, pentru istoriografie. De altfel, fapt este că nu doar înțeleptul Zamolxis, în sine, ci însăși spiritualitatea daco-getă, ca fenomen generic, a frapat și a stârnit interesul filosofilor, de la cei antici – după cum remarcă un istoric – până la un Ion Banu, autorul lucrării *Zamolxis et le phénomène des sectes*⁶⁶.

Arealul și comunitatea etnoistorică a Daciei de odinioară rămân, în necuprinsul împăduritei Europe de la începuturile istoriei și geografiei ca discipline, un pilduitor mediu existențial în care *înțelepciunea* s-a manifestat ca formă general-colectivă de trăire „în idee”, de specifică dimensionare antropologică. Iar după cum constată profesorul Gh. Vlăduțescu, exersat în *sophoi* și *sophia* de început a umanității – „înțelepciunea populară, prin deschidere, mai degrabă este, decât nu este filosofie”⁶⁷.

⁶⁶ Cf. Silviu Sanie, *lucr. cit.*, p. 278.

⁶⁷ Gh. Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, București, Editura Minerva, 1982, p. 211.