

**A CL**  
Nr. 3B  
2015

Acta Centri Lucusiensis

Argument

Studii și însemnări

Convergențe

Lecturi critice

Revistă editată de  
Centrul de Studii  
DacoRomanistice





# **ACTA CENTRI LUCUSIENSIS**

**nr. 3B/2015**

**Centrul de studii DacoRomanistice LUCUS  
Timișoara**

**ISSN 2343-8266  
ISSN-L 2343-8266**

**<http://www.laurlucus.ro>**

<https://biblioteca-digitala.ro>

## Colegiul științific

<i>coordonator:</i>	prof. univ. dr. Dan Negrescu
<i>secretar:</i>	prof. univ. dr. Sergiu Drincu
<i>membri:</i>	prof. univ. dr. Ștefan Buzărnescu conf. univ. dr. Valy-Geta Ceia muzeograf princ. dr. Călin Timoc
<i>membru de onoare:</i>	cerc. șt. dr. Leonard Velcescu (Perpignan, Franța)

## Colegiul de redacție

<i>director:</i>	Laurențiu Nistorescu
<i>secretar de redacție:</i>	Daniel Haiduc
<i>redactori:</i>	Cătălin Borangic Antuza Genescu Daniela Damian

Responsabilitatea asupra conținutului articolelor aparține în mod exclusiv autorilor

# Cuprins

## Argument

<i>Laurențiu Nistorescu</i>	_6
<b>Identități etnice și politice în Antichitatea geto-dacică</b>	

## Studii și însemnări

<i>Claudia S. Popescu</i>	12
<b>A existat o participare tracică la invazia Egiptului?</b>	
<i>Laurențiu Nistorescu</i>	17
<b>Un actor discret al războaielor mithridatice: sacerdoțiul dionysiaco-apollinic (I)</b>	
<i>Constantin Elen</i>	29
<b>Trei regi geți în Scitia Minor?</b>	
<i>Călin Timoc, Carmen Timoc</i>	34
<b>Un obiect roman din fildeș descoperit la Băile Herculane</b>	
<i>Bogdan Muscalu</i>	37
<b>Formele de manifestare spirituală a sarmaților iazygi</b>	

## Convergențe

<i>Dan Negrescu</i>	64
<b>O aventură a latinei clasice în cea medievală</b>	
<i>Daniel Haiduc</i>	69
<b>Funcționalul în arta romană</b>	

## Lecturi critice

<i>Antuza Genescu</i>	81
<b>Terminologie latină. Ieri. Azi</b>	
<i>Călin Timoc</i>	83
<b>Journal of Ancient History and Archaeology</b>	

<i>V. D. Călărășanu</i> <b>Semnale</b>	<b>85</b>
<i>Basarab Constantin</i> <b>Falces Dacorum. Armele încovoiate ale dacilor</b>	<b>87</b>

## Argument

Laurențiu Nistorescu

# Identități etnice și politice în Antichitatea geto-dacică

## Ethnic and Political Identities in the Geto-Dacian Antiquity.

**Abstract:** *The progress that researchers have made in the area of Dacia's pre-Roman past requires the clarification of several concepts that occur more and more frequently in the historiographical context, such as those characterising the institutional-collective identities. This article resumes the discussion about the necessity to avoid the overlap between the ethno-cultural and the political-institutional identity and to differentiate, within the latter, the institutional-state level from the tribal one.*

**Cuvinte cheie:** *identitate culturală, identitate instituțională, geto-daci*

**Keywords:** *cultural identity, institutional identity, Geto-Dacians*

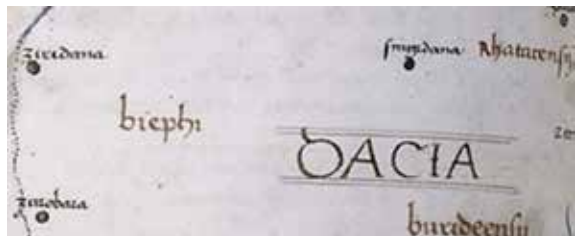
Deși identitatea a fost unul dintre conceptele-cheie în jurul căruia istoriografia română s-a structurat ca știință<sup>1</sup>, instrumentalizarea sa nu a făcut, mai niciodată, obiectul unor abordări analitice care să confere acestui concept suporturile semantice necesare pentru operarea dincolo de sensul curent, de uz general, al termenului. Atâta vreme cât discursul istoriografic s-a limitat la problematica unei identități generice, de registru etno-cultural (și trebuie să observăm că acest registru nu a fost depășit decât târziu și timid, începând din deceniul nouă al veacului trecut), o rafinare a sensului de uz general nu era încă necesară. Totuși, primele semne că sensul curent nu mai era suficient apăruseră deja, nume importante ale cercetătorilor realităților istorice pre-romane ezitând în fața unor propoziții logice cu o anumită aparență de contradictorialitate din notele lui Strabon relative la geți și daci. Că, între enunțurile „Geții sunt cei care se întind spre Pont și spre răsărit, iar dacii cei care locuiesc în partea opusă, spre Germania și spre izvoarele Istrului”<sup>2</sup> și, respectiv,

1. Procesul de structurare a istoriografiei române, care acoperă patru veacuri de dezbateri culturale, din perioada clasică a cronicarilor de secol XVI și până în „secolul națiunilor” (XIX), a privilegiat o tripletă conceptuală (identitatea, continuitatea/legitimitatea succesorală și unitatea), așa cum alte istoriografii naționale au privilegiat concepte sensibile propriilor lor contexte: genealogia elitelor, raportul stat-individ, misiunea istorică, primatul confesional, frontiera naturală ș.a.m.d. Supraevaluarea unor asemenea concepte, dar, în egală măsură, și ignorarea lor din interiorul paradigmei științei istorice, au potențialul de a distorsiona abordările analitice și/sau reconstructive, acestor poziționări fiindu-le de preferat clarificarea punctuală – ceea ce ne-am propus și în demersul de față.

2. Strabon 7, 3, 12. Este de reținut că Strabon însuși face parte din categoria celor care optează pentru etnonimul *geți*, fapt dovedit de mențiunea anterioară (Strabon 7, 1, 3) în care se precizează că suebii din



„Dacii au aceeași limbă ca și geții”, nu există o contradicție, ci o complementaritate logică, a fost acceptat dintotdeauna<sup>3</sup>. Valorificată a fost însă doar dimensiunea etno-culturală a problematicii identitare geto-dacice (chiar geto-daco-moesice, Strabon însuși insistând asupra interconexiunilor dintre elementele acestei triplete etnonimice), în timp ce dimensiunea instituțională a identității a fost, cel mult, doar sesizată și pasată în zona fluidităților politice<sup>4</sup>. În fapt, avem aici de-a face cu semnalarea unor identități instituționale



consistente, care – după cum rezultă fie și numai din analiza critică a integralității textului strabonian, firește încă și mai vădit din raportarea acestuia la contextul construit de celelalte izvoare relevante – sunt explicate în ceea ce privește natura instituțională (organizarea politică de tip statal<sup>5</sup>), istoricitatea, în termeni

evenimențiali și procesuali, a instituțiilor menționate<sup>6</sup>, elemente de structură instituțională<sup>7</sup>, deloc în ultimul rând, relaționarea dintre identitățile politice suprapuse aceleiași identități etno-culturale a geto-daco-moesilor<sup>8</sup>.

Ignorarea disjunctiei dintre identitatea etno-culturală și cea politico-instituțională și-a avut partea sa de contribuție la sporirea gradului de dificultate al înțelegerii – adeseori,

afara Pădurii Hercinice se învecinează cu geții, deși aici este vorba explicit de daci.

3. Rarisimele excepții din dezbaterile istoriografice sunt legate tocmai de confuziile generate de operarea improprie (accidentală sau voluntară) cu conceptul identitar.

4. Trebuie s-o spunem, unele formulări ale lui Strabon (în primul rând mențiunea „Astfel de împărțiri sunt vremelnice...” – 7, 3, 11) îmbie la o astfel de abordare.

5. Așa cum am mai atras atenția, termenul utilizat de Strabon este *archon* (Strabon 7, 3, 11), care echivalează întru totul (după cum o demonstrează fără drept de apel doctrina politică a lui Aristotel) noțiunea „modernă” de *stat*, punând în evidență, prin sensul de primă receptare *autoritate*, funcția politică determinantă a acestei instituții-etalon „Sfială” de a evita utilizarea termenului *stat* - și, prin consecință, pe cel de *suprastat* (împărăție/imperiu) pentru compusul *megale archon*, cu care a fost desemnată stăpânirea lui Burebista – nu exprimă, așadar, decât lipsa de familiaritate cu conceptul statal.

6. Geograful din Amaseia subliniază în mai multe rânduri dimensiunea istorică a împărțirii politice dintre geți și daci: direct („A existat și o împărțire a teritoriului, chiar din cele mai vechi timpuri...” – Strabon 7, 3, 12), prin evocarea unor evenimente referențiale din evoluția politică (momentele Zalmoxes, Alexandru cel Mare și Dromichetes-Lisimach, Burebista/Deceneu – Strabon 7, 3, 2-5; 7, 3, 8; 7, 3, 11) sau prin precizarea consecințelor unor intervenții recente (destrămarea în patru entități a împărăției lui Burebista la înlăturarea acestuia, respectiv, apariția unei a cincea entități ca urmare a intervenției armatei trimise la Dunărea de Jos de Augustus – Strabon 3, 12 - armată despre care știm că a fost condusă de consulul Marcus Licinius Crassus, ceea ce ne obligă să identificăm această a cincea formațiune statală cu regatul sud-dunărean al lui Rhodas, în mod vădit desprins din regatul Geției).

7. Strabon nu se mărginește să eticheteze drept *arhe/stat* instituția politică geto-dacică (implicit și instituțiile constitutive ale acesteia), ci menționează și o serie de instituții subiacente sau elemente a căror simplă atestare este suficientă pentru a proba că ne aflăm în fața unei instituții de natură statală: regi (regatul fiind, la rândul său, un echivalent de sinonimie conceptuală deplină pentru stat), sacerdoți supremi care recunosc legitimitatea și suveranitatea instituției regale, interacționând cu aceasta în formule eminamente politice (ca membri ai consiliului regal sau succesori potențiali la această demnitate), existența unei succesiuni la tron, capacitatea de a mobiliza armate pe durate lungi, existența unor cetăți subordonate (implicită fiind existența unor instituții locale asociate) etc.

8. Textul lui Strabon zăbovește mai mult asupra existenței unui soi de condominiu teritorial-politic între geți și tracii sudici, respectiv, între geți și misi/moesi, respectiv, apartenența lor la aceeași familie etno-lingvistică pan-tracică, precum și asupra asocierii politice dintre geți și daci sub Burebista și Deceneu.



chiar percepții – corecte a tipologiei problemelor semnalate de analiza critică a izvoarelor literare. Astfel, natura uniunii statale înfăptuită sub sigla lui Burebista și Deceneu a primit multe diagnostice eronate<sup>9</sup>, iar acolo unde nu exista nici un temei documentar pentru căutarea unor ”regate” regionale (precum, bunăoară, a unui regat al lui Cotiso distinct de regatul Daciei de Sarmizegetusa, al unei formațiuni politice central-dobrogene a lui Dapix<sup>10</sup> fără legătură cu statul Geției ș.a.m.d.), acestea au fost căutate cu îndârjire, inclusiv cu prețul pulverizării unor cronologii confirmate cu asupră de măsură<sup>11</sup>. Implicit, au scăpat analizei înțelegerea unor aspecte procesuale din clasa consecințelor directe, precum tratamentul diferit de care au avut parte teritoriile (și populațiile) Geției, pe de o parte, și Daciei de Sarmizegetusa, pe de alta, respectiv, greutatea pe care aceste delimitări de tradiție politică preromană l-au jucat în succesivele delimitări<sup>12</sup> ale provinciilor Moesia și Dacia Augusti.



Rafinarea instrumentului conceptual identitar se impune însă și în interiorul identității instituțional-politice, care cuprinde – ne referim, desigur, la cazuistica de interes pentru demersul nostru – cel puțin două paliere structurale ferm delimitate: cel eminentemente statal (sau protostatal, dacă extindem aplicația și către celelalte formațiuni încorporate în stăpânirea lui Burebista, care vor continua să interacționeze privilegiat cu ansamblul geto-dacic și în epoca istorică următoare) și cel tribal-gentilic. Existența acestuia din urmă este consistent atestată, prin opera succesorului lui Strabon într-ale geografiei: astronomul Claudius Ptolemeios. Foarte detaliată în ceea ce privește subiecții colectivi ai lumii romane și „vecinătății apropiate” a acesteia, *Geografia* ptolemeică nominalizează, de o manieră sistematică, următoarele neamuri – termenii proprii utilizați: *ετηνοι* în versiunea greacă, *gens* în cea latină – componente ale ansamblului geto-daco-moes: anarții, teuriscii, costobocii, predavensii, racatesii, caucoensii, biepfii, buridavensii, cotensii, albocensii, potulatenii, siensii, saldensii, keiasigii și piephigii (neamuri adnumerate la Dacia)<sup>13</sup>, triballii, troglodiții, peucinii, crobizii, oinensii,

9. Amintim, fără a dezvolta aici subiectul, atât sintagma ”stat unitar și centralizat” (dominantă în istoriografia deceniilor șapte – nouă ale veacului XX), cât și poziționările, la fel de șubrede argumentațional, în extrema cealaltă, care văd în *megale archon*-ul lui Burebista o simplă și efemeră uniune tribală.

10. Colegul nostru Constantin Elen supune atenției, în acest număr al revistei noastre, un aspect punctual al argumentației în favoarea identificării lui Dapix drept exponent – poate chiar rege – al Geției).

11. Facem trimitere aici, fără reținere, la tentativele de a-l identifica pe adversarul lui Dapix, regele secesionist Rholes, cu predecesorul său din veacul anterior, Oroles: în fond, tot o consecință a operării improprii cu instrumentul identitar, numai că, în acest caz, la nivel personal.

12. Avem aici în vedere inclusiv aparent ilogica ridicare a unui *limes* roman – cel de pe aliniamentul basarabean Leova – Tighina, la mare distanță de teritoriul efectiv controlat de romani, dar în strânsă conexiune cu sistemul defensiv al acestora.

13. FHDR I, pg. 540-543; Pârvan 1982, pg. 147-148

obulensii, dimensii, piarensii, tyrageții și carpii/carpianii (neamuri adnumerate la Moesia Inferior<sup>14</sup> și în prelungirea nord-dunăreană a acestei provincii). Nu vom dezvolta aici o discuție privitoare la natura acestor neamuri, în care unii au văzut simple denumiri geografice, iar alții unități administrative subprovinciale organizate (sau recunoscute) de administrația romană, limitându-ne să atragem atenția că cea mai mare parte dintre aceste ”personaje colective” ale istoriei sunt atestate și independent de textul ptolemaic, relevând istorii proprii mai mult sau mai puțin bogate, dar fără excepție multigeneraționale, ceea ce constituie un argument decisiv în favoarea recunoașterii naturii lor de ”uniuni tribale istoricizate”. Ceea ce prezintă interes aici, din perspectiva problematicii identitare, este faptul că acele *gens/ethnoi* care sunt încorporate în formațiunile politice de natură statală (spre exemplu, cele 15 neamuri adnumerate Daciei) nu au manifestări politice distincte de cele ale organismului statal la care participă: nici un izvor literar nu prezintă (și nici nu permite interpretări în aceste sensuri) situații în care aceste neamuri să se lege și să se dezlege la/din regatul dac, să aibă forțe armate proprii, să poarte negocieri de sine stătător cu vecinii ș.a.m.d. În pofida acestei stări de fapt, un număr important de cercetători au optat să stabilească o legătură directă între identitățile tribal-gentilice și exercitarea unui atribut eminamente statal, cum este emiterea de monedă<sup>15</sup> – opțiune cu atât mai paradoxală, cu cât cei mai mulți dintre partizanii acestei chei de interpretare nu recunosc calitatea de organism statal nici măcar regatului în ansamblul său. Asocierea dintre anumite tipuri ale monetăriei geto-dacice și unele neamuri autohtone preromane este invalidă nu numai din perspectiva ignorării constrângerilor de identitate politică ale emitenților prezumați, ci și din perspectivă comparativă: dacă am aplica aceeași cheie interpretativă fenomenului monetar din interiorul Imperiului Roman, ar trebui să conchidem, în contradicție vădită cu realitatea, că numărul emitenților de monedă (identificabili după tipurile monetare) ar fi cel puțin de ordinul zecilor simultan. În realitate, emisiunile monetare<sup>16</sup> se succedau în funcție de necesitățile de plată ale autorității centrale și având, implicit, arii de circulație mai intensă în arealul în care se manifestau mai acut aceste necesități – iar eventuala realizare concretă a emisiunii monetare în alt centru decât cel al instituției politice centrale implica fie prezența fizică a exponenților acesteia, fie delegarea atribuțiilor.

14. FDHR I, pg. 549-555. Tyrageții și carpii sunt menționați, alături de tagri, bastarni ș.a., la Sarmatia Europeană, în vreme ce în Moesia Superior apar moesii propriu-ziși.

15. În cei peste 2.500 de ani de existență a instrumentului monetar (al monedei ca marfă-etalon), nu poate fi citat nici măcar un singur caz în care emitentul monedei să nu aibă calitatea de stat: ar fi imposibil, de altfel, de vreme ce emiterea de monedă implică recunoașterea ca autoritate legitimă, care deține (fie și parțial) mijloacele de răscumpărare a mărfii-etalon, are capacitatea de a impune norme, a controla aplicarea lor și a sancționa abaterile, deține simboluri de putere (exprimate prin agendele monetare) ș.a.m.d., adică are atribute și comportamente ce constituie exclusiv apanajul instituției politico-juridice pe care o desemnăm prin vocabula „stat”.

16. În termenii tehnologici ai epocii, o singură emisiune monetară (dependentă de una și aceeași matriță) nu putea depăși câteva mii de piese, fapt care și explică frecvența cu care se succedau emisiunile în state ale căror economii resimțeau o monetarizare accentuată (așa cum este cazul Imperiului Roman, în vreme ce regatele Getiei și Daciei de Sarmizegetusa au cunoscut doar o monetarizare limitată).

## Bibliografie selectivă:

Pârvan 1982

Pârvan, Vasile, *Getica, o protoistorie a Daciei*, Florescu, Radu (ed.), Ed. Meridiane, București  
Strabon

Strabon, *Geografia*, vol. I-II-III, Vanț-Ștef, Felicia, Ed. Științifică, București 1972, 1974, 1983  
FHDR I

Iliescu, Vladimir, Popescu, Virgil C., Ștefan, Gheorghe (ed.), *Fontes ad Historiam DacoRomaniae Pertinentes/Izvoare privind istoria României*, Ed. Academiei RSR, bucurești 1964

## Webografie

Ptolemaios

[http://www.wilbourhall.org/pdfs/ptolemy/clauidii\\_ptolemaei\\_geographiavol\\_i.pdf](http://www.wilbourhall.org/pdfs/ptolemy/clauidii_ptolemaei_geographiavol_i.pdf), 10.12.2015

Strabon (gr.)

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0197>, 10.12.2015

## Studii și însemnări

Claudia S. Popescu

# A existat o participare tracică la invazia Egiptului?

## Was there a Thracian participation in the invasion of Egypt?

**Abstract:** *The information transmitted by Herodotus and taken by Iordanes about an military confrontation between Egyptians and Thracians, before the Trojan War, were often regarded with suspicion. Careful analysis of Egyptian and Hittite inscriptions regarding the “Sea Peoples” provide us additional support elements.*

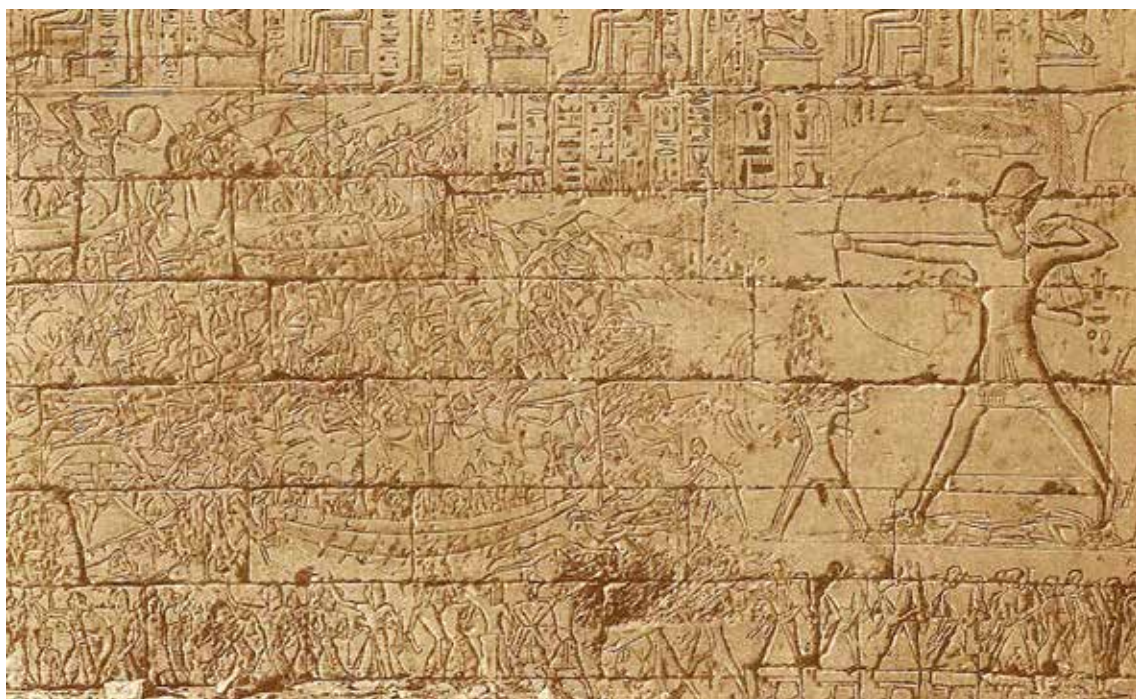
**Cuvinte cheie:** *traci, Egipt, „popoarele mării”, epoca arhaică*

**Keywords:** *Thracians, Egypt, „Sea People”, archaic epoch*

Vom începe prin a preciza că avem în vedere acea invazie – sau, mai exact, suita de invazii – pe care istoriografia modernă le-a etichetat generic ca fiind „a/ale popoarelor mării”. Desfășurate de-a lungul secolelor XIII-XI î.Hr. în bazinul oriental al Mării Mediterane și implicând practic toate entitățile etno-politice din Italia, Grecia arhaică, Asia Mică, Levant și coasta libiano-egipteană, aceste invazii au constituit fundalul (și, aproape sigur, conexiunea cauzală) pentru ceea ce tradiția istorică a reținut drept „Războiul Troian”: marea confruntare pentru controlul Strâmătorilor spre Marea Neagră, dintre coalitiile aheică și, respectiv, traco-anatoliană, desfășurată, cel mai probabil, între anii 1210-1200 și având ca rezultat direct distrugerea cetății Ilionului, eveniment transformat mai apoi de culturile greco-elenistice și, ulterior, romană, într-un reper simbolic al cronologiilor oficiale. Pentru izvoarele antice egiptene, hittite și ugaritice care au calitatea de surse primare<sup>1</sup> relativ la complexul procesual-evenimential al „invaziei popoarelor mării”, acești năvălitori nu sunt deloc anonimi: etnonimele lor, suficient de convergente între cele trei categorii principale de izvoare literare<sup>2</sup> pentru a susține prezumția că aparțineau chiar

1. O foarte utilă panoramare a acestor surse primare, la Adams-Cohen 2013

2. Este vorba de inscripțiile egiptene, hittite și ugaritice (sub eticheta finală fiind grupate și mențiunile redactate în akkadiană – Adams-Cohen 2013, pg. 646, nota 1).



Inscripția de la Medinet Habu

purtătorilor lor<sup>3</sup>, au rezonanțe incitante<sup>4</sup>: Lukka<sup>5</sup>, Sherden<sup>6</sup>, Eqwesh<sup>7</sup>, Teresh<sup>8</sup>, Shekelesh<sup>9</sup>, Karkisa<sup>10</sup>, Weshesh, Denyen<sup>11</sup>, Tjekker/Sikkil, Peleset<sup>12</sup>. Lesne de observat, cea mai mare parte a acestor neamuri sunt asociate cu bazinul Mării Egee și cu zona vestică a Asiei Mici, regiune care, pe măsura scăderii influenței hegemonului regional (petrecută de altfel în aceeași epocă), Imperiul Hittit, binecunoscutul adversar al Egiptului faraonic, a fost scena unor ample tulburări și inițiative politico-militare, care au culminat cu deja amintitul Război Troian<sup>13</sup>.

În acest context, întrebarea din titlul însemnării noastre apare legitimă: devreme ce știm că populațiile tracice<sup>14</sup> au fost nemijlocit și de durată lungă implicate în confruntarea

3. Sau că aceștia și le însușiseră în contexte istorice favorizante

4. Nu este un atribut gratuit: aceste denumiri au atras atenția unui mare număr de exegeți, care le-au atribuit ”traduceri” în etnonimia de tradiție greco-latină cu mai multă sau mai puțină îndreptățire, doar în câteva cazuri soluțiile de identificare fiind majoritar (dar niciodată unanim) acceptate.

5. Identificată cel mai frecvent cu lycienii din sud-vestul Asiei Mici

6. O identificare posibilă: sardinienii/sarzii

7. Asociați de regulă cu aheii (grecii arhaici)

8. Posibil etruscii

9. Foarte verosimilă asocierea cu sicilienii

10. O asociere verosimilă: carienii

11. Foarte probabil, dardanienii

12. Asociați de obicei cu filistinii

13. Poate nu este lipsit de relevanță să amintim că Troia însăși fusese, în epoca de apogeu a puterii hittite, vasala acestei puteri centro-anatoliene, care o desemna în propriile documente cu termenul Willusa/Ilion

14. Trebuie să-i avem în vedere atât pe tracii propriu-ziși (menționați în inscripțiile miceniene încă din jumătatea de mileniu anterioară epopeii troiene, sub eticheta etno-geografică *Trekewija*, termen utilizat,

pentru controlul Strâmtoarelor de la sfârșitul secolului XIII î.Hr.<sup>15</sup>, iar interdependențele cu regatele vecine s-au manifestat neîntrerupt, putem presupune că ele nu s-au lăsat antrenate în epopoea egipteană? Evident, atât răspunsul pozitiv, cât și cel negativ, au nevoie de argumentații care să depășească exercițiul de logică istorică. Iar un prim element în elucidarea acestei probleme ne este oferit de Herodot<sup>16</sup>, care, printr-o consemnare ce-și găsește ecoul peste aproape un mileniu și la Iordanes, reține că tracii s-au confruntat militar cu egiptenii faraonului Sesostis<sup>17</sup>: bătălia ar fi avut loc în vecinătatea râului Phasis din Asia Mică, iar tracii victorioși (sau, mai verosimil, coaliția din care aceștia au făcut parte<sup>18</sup>) a urmărit forțele lui Sesostis până la gurile Nilului. Datată cu suficientă precizie în anul 1275 î.Hr., această campanie a fost înregistrată și de administrația egipteană, prin notoria, pentru cercetătorii subiectului, inscripție de la Kaddesh, care clarifică aspectele legate de originea forțelor angajate și configurarea coalițiilor – alături de hitiți/Khatte s-au aflat trupe din Naharin, Arzawa, Dardany, Keshkesh, Masa/Musa, Pidasa, Arwen, Karkisa, Lukka, Kizzuwadna, Karkemish, Ugarit, Qode, Nuhasse, Mushanet, Kadesh ș.a.<sup>19</sup> - și există puține argumente care să ne împiedice să identificăm în Masa/Musa formațiunea etno-politică a Mysiei din zona Strâmtoarelor, cea de care cronicarii Antichității sunt aproape unanimi în a lega neamul istoric al moesilor.

Certificarea, prin inscripția de la Kaddesh, a participării moeso-tracilor la campaniile anti-egiptene ale Antichității prehomerică sugerează nu un act singular, ci o prezență devenită familiară – însă într-o poziție secundară în raport cu marii actori colectivi ai acestei campanii, mai sus amintiți. Observația nu are nimic surprinzător, dacă avem în vedere faptul că, în comparație cu regatele Asiei Mici și ale Greciei arhaice, caracterul periferic al „problemei egiptene” era mult mai accentuat<sup>20</sup> din perspectiva tracilor, iar gradul semnificativ mai redus de structurare instituțională a acestora nu genera decât o paletă limitată de resurse, care-i poziționau ca auxiliari în interiorul coalițiilor puse în mișcare. Dar termenul „auxiliar” pare a fi, în chestiunea contactelor traco-egiptene timpurii, un element-cheie al investigațiilor. Un recent și foarte interesant articol al cercetătoarei

---

se pare, și de hitiți), cât și pe frigieni, mysi/moesi, cauconi ș.a.m.d., explicit menționați în ”catalogul corăbiilor” din ”Iliada” lui Homer.

15. De altfel, în pofida dramaticului sfârșit al Troiei lui Priam, tracii au continuat să domine ferm regiunea până în zorii erei creștine.

16. Herodot, 2, 104. Informația este reținută și de Diodor din Sicilia, Strabon, Plinius cel Bătrân ș.a. La Iordanes, numele faraonului este deformat Vesostris (Iordanes VI, pg. 29/91)

17. Acest faraon este de obicei identificat cu Senusret al III-lea, care a domnit între anii 1878-1839. Totuși, genealogia pe care o consemnează Herodot (fiul și urmașul lui Sesostis este faraonul Pheron, iar urmașul acestuia, Proteus, a fost contemporan cu declanșarea conflictului troian) sugerează că este vorba de un suveran egiptean din dinastia a XIX-a, când capitala Egiptului a fost mutată de la Memphis la Pi-Rameses, lângă gura estică a Deltei Nilului (o conexiune cu atacul coaliției microasiatice?). Reținem și faptul că numele de suveran al lui Ramses al II-lea era Usermaatre Seterpenre (o sonoritate care poate explica confuzia surselor lui Herodot), dar mai ales ”detaliul” că acest faraon s-a confruntat frontal cu Imperiul Hittit, cu care avea, de altfel, frontieră comună în zona Kaddesh (Libanul de azi).

18. Această lectură are, la rândul ei, temei în sursele antice, Plinius cel Bătrân consemnând că liderul armatei care l-a înfrânt pe Sesostis ar fi fost bogatul rege Saulaces din Colchida.

19. Adams-Cohen 2013, pg. 646.

20. Pentru tracii epocii arhaice, Egiptul nu se înscria în zona ”vecinătății apropiate”, oricât de lax ne-am imagina această regiune, astfel că interesul pentru Valea Nilului nu putea fi format decât printr-unul sau mai mulți intermediari, frontal expuși interdependențelor active.



Shirly Ben-Dor Evian<sup>21</sup> de la Universitatea din Lausanne aduce în discuție aspectul etimologic al termenului generic prin care inscripțiile oficiale din Egipt îi desemnau pe invadatorii din nord: vocabula *thr*. Practic necunoscut în vocabularul egiptean în afara contextelor de referință directă la „popoarele mării”, de unde și dificultatea egiptologilor de a-i da o lectură univocă, întemeiată pe un corpus de texte de suficientă extensie, această vocabulă are, în pasajele în care este întâlnit<sup>22</sup>, un vădit sens generic, limpede pus în evidență de expresia „Unii *thr* erau pe uscat, iar alții pe mare”<sup>23</sup>. Tradus mai frecvent prin „războinici”, „străini/mercenari” sau „auxiliari”, acest termen este general (deși nu unanim) acceptat ca fiind un import lingvistic pentru egipteni, ceea ce implică preluarea sa de la populațiile cu care armatele faraonice se confruntau în acea epocă. Or, așa cum se știe, aceste populații, polarizate în jurul hitiților, vehiculau deja un termen de pus în asociere cu vocabula reținută de egipteni, care-și găsește locul în contextul logico-textual dat: preluat probabil de la micenieni, termenul *Trekewija* desemna tocmai „țara tracilor”, de unde prezumția că radicalul acestei construcții fonetice îi desemna pe traci înșiși. În calea acestei interpretări (pe care o formulăm îndepărtându-ne de demersul cercetătoarei din Lausanne, ale cărei obiective sunt diferite), se pot ridica cel puțin două contraargumente. Cel dintâi vizează faptul că, așa cum tocmai am menționat, însemnările egiptene conferă acestui fonem o semnificație generică, greu asociabilă unei identități etno-culturale, iar cel de-al doilea, că, în contextele ulterioare epopeii „popoarelor mării”, înțelesul vocabulei *thr* evoluează, pentru egipteni, spre înțelesul de „trupe auxiliare/aliate”. Deloc neglijabile, aceste observații nu anulează însă interpretarea că între *thr* și traci există o asociere biunivocă: avem a menționa, pe de o parte, că sensul primar, utilizat în aria de origine a termenului, nu putea avea decât o utilizare generică (pentru desemnarea unei categorii mai largi de populații, aflate într-un anumit grad de subordonare față de polul hittit<sup>24</sup>), iar pe de alta, că practica glisării de sens a unor etnonime, în funcție de „valoarea de întrebuințare culturală” a populațiilor respective este larg răspândită – fiind suficient să evocăm sensurile derivate pe care le-au dobândit, în posteritatea romano-mediteraneană, etichete etnice precum „vandali” sau „avari”.

Dincolo de problematica nemijlocit semnalată prin demersul nostru - prezumția unei istoricități semnificativ mai consistente a contactelor traco-daco-egiptene<sup>25</sup> -, ne atrage atenția posibilitatea de a redeschide, printr-o analiză amănunțită a subiectului (pe care ne-am limitat aici doar să-l semnalăm), dosarul constituirii unei identități pan-tracice și a modului în care diferitele componente majore ale acestui corp etno-cultural s-au agregat între ele.

21. Evian 2015

22. Cel mai relevant dintre acestea, nu întâmplător valorificat de cercetătoarea Shirly Ben-Dor Evian în analiza sa, este inscripția de la Medinet Habu, locație care găzduiește templul mortuar al lui Ramses cel Mare (al II-lea) și, implicit, tradiționalul *cursus honorum* al faraonului.

23. Evian 2015, pg. 59, unde este redată și transliterarea în idiomul original a inscripției egiptene.

24. De un tratament similar s-a bucurat termenul etnic „sciți”, care a fost frecvent utilizat în Antichitate pentru a desemna generic toate populațiile din periferia estică a Europei.

25. Preferința unor înalți sacerdoți traco-geți, precum Zalmoxis sau Deceneu pentru călătoriile în Egipt, dar mai ales gradul ridicat de similaritate dintre teologia „Triadei de la Teba” (osiriace) și cea dionisiacă pot fi explicate, indubitabil, și fără această prezumție, dar validarea sa ar conferi un plus de limpezime.

## Bibliografie selectivă:

Adams-Cohen 2013

Adams, Matthew J., Cohen, Margaret E., *The „Sea Peoples in Primary Sources”*, în Killebrew, E., Lehmann, Gunnar (ed.), *”The Philistines and Other Sea People in Text and Archaeology”*, Ed. Society of Biblical Literature”, Atlanta, Georgia, pg. 645-664

Evian 2015

Evian, Shirly Ben-Dor, *„They were thr on land, others at sea...”: The Etymology of the Egyptian Term for „Sea-Peoples”*, în *”Semitica”* nr. 57, Ed. Peeters, Leuven, pg. 57-75

Herodot

Herodot, *Istории*, vol 1+2, Piatkowski, A., Vanț-Ștef, F. (ed.), Ed. Științifică, București 1961

Iordanes

Iordanes, *Getica*, Drăgan, J.C. (ed.), Ed. Nagard/Centrul de Studii Tracice, Roma 1986

Laurențiu Nistorescu

# Un actor discret al războaielor mithridatice: sacerdoțiul dionysiaco-apollinic (I)

## A Discreet Actor of the Mithridatic Wars: the Dionysian-Apollinic priesthood (I)

**Abstract:** *In the confrontation between the Hellenistic commonwealth and Rome's increasing power, which overlapped the political movements that annihilated the republican regime in Italy, the religious institutions seem to have played a more important role than it was believed. The fact that Mithridates Eupator (the initiator of the political programme under which Burebista's united tribes developed) also bore the surname Dionysus reveals deeper connections.*

**Cuvinte cheie:** *Mithridates, războaiele romano-elenistice, sacerdoțiul dionisiac, Burebista*

**Keywords:** *Mithridates, Roman-Hellenistic wars, Dionysiac sacerdotium, Burebista*

În pofida promisiunilor lui Cato cel Bătrân, care revendica de la tribuna Senatului Romei, drept condiție a păcii universale, distrugerea Cartaginei<sup>1</sup>, după ce capitala lui Hannibal a fost rasă, literalmente, de pe fața pământului, războiul a însăngerat neîntrerupt apele Mediteranei<sup>2</sup>, fiecare conflagrație hrănind-o pe următoarea. Campaniile militare ale unei Republici Romane care nu a riscat să-și demobilizeze forțele după confruntarea pe propriul teren cu Hannibal s-au prelungit spre Illyria<sup>3</sup>, Macedonia<sup>4</sup>, Gallia<sup>5</sup>, Grecia<sup>6</sup>,

1. Plutarh, Cato cel Bătrân, 27, 1: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*

2. Folosim expresia ca metaforă, cu scopul de a pune în evidență interdependența crescândă a entităților politice din bazinul mediteranean, dar și faptul că această viitoare „Mare Nostrum” a Imperiului Roman a jucat un rol din ce în ce mai important în proiectarea la distanță a puterii în expansiune a Cetății Eterne.

3. Războaiele cu neamurile de pe malul estic al Adriaticii au debutat în paralel cu confruntarea cu Cartagina și în directă conexiune cu acest conflict, desfășurându-se între anii 229-228 î.Hr., 220-219 î.Hr. și 169-167 î.Hr.

4. Confruntarea cu regatul de la Pella s-a desfășurat în anii 214-205 î.Hr., 200-196 î.Hr. și 171-168 î.Hr., soldându-se cu lichidarea existenței statale a Macedoniei; un al patrulea așa-zis „război macedonean”, din anii 150-148 î.Hr., care s-a limitat la condiția de rebeliune antiromană, n-a reușit să modifice acest statut.

5. O primă serie de campanii desfășurată de forțele romane pe teritoriul viitoarei provincii Gallia s-a desfășurat în anii 225-200 î.Hr., de asemenea în strânsă legătură cauzală cu confruntarea dintre Roma și Cartagina.

6. În 195 î.Hr. s-a desfășurat războiul cu Sparta, în 191-189 î.Hr. – cel cu Aetolia, iar în 146 î.Hr. – cel cu

Asia Mică și Siria<sup>7</sup>, respectiv, Hispania<sup>8</sup> și nordul Africii<sup>9</sup>. Consecințele acestui efort de război transgenerațional susținut de societatea italică s-au resimțit *urbis et orbis*. În interiorul societății romane, mașina de război romană a modificat structurile, ierarhiile și solidaritățile politice<sup>10</sup>, a extins manifestările de suveranitate (legitimătate politică exclusivă) ale Romei dincolo de teritoriul natural al Italiei, dar, totodată, a pus în evidență, inclusiv prin manifestări eminamente revoluționare, și limitele instituționale ale regimului republican<sup>11</sup>. În Orient – Occidentul bazinului mediteranean a fost supus în acest răstimp unui proces de integrare politică, iar entitățile rămase în afara edificiului statal/suprastatal roman<sup>12</sup> reprezentau o contrapondere instituțională ne semnificativă<sup>13</sup> - edificiul statal roman ajunge în contact nemijlocit cu o ordine de drept internațională rezultată din simbioza cultural-politică greco-persană (*status-quo* pentru care am propus și utilizat sintagma *commonwealth elenistic*), care resimte din plin, mai ales după desființarea unor actori statali de prestigiu în regiune, precum Macedonia și Grecia/Achaia, presiunea noului hegemon politico-militar și este în egală măsură condiționată și sedusă la/de proiectul contrapunerii unei rezistențe de bloc<sup>14</sup>.

În acest context, între anii 89 și 63 î.Hr., în bazinul Mediteranei, dar cu interconexiuni pe vaste spații adiacente, se desfășoară o conflagrație care întrunește toate caracteristicile specifice unui „război mondial”: implicarea în conflict a unui număr foarte mare de actori instituționali, acoperirea prin campaniile militare a unor teritorii vaste (de la Atlantic la Caucaz și din Crimeea în Delta Nilului), anvergura efectivelor militare angajate (cu armate care ating și câteva sute de mii de combatanți) și, mai ales, consecințele conflagrației, circumscrise redefinirii ordinii globale.

---

Achaia, care a avut drept consecință lichidarea independenței grecești.

7. Războiul romano-sirian s-a derulat între anii 192-188 î.Hr., iar cel cu Galatia în 189 î.Hr.

8. Între anii 181-179 î.Hr. și 154-133 î.Hr. au avut loc așa-numitele „războaie celtibere”, iar în perioadele 155-139 î.Hr. și 87-81 î.Hr., confruntări cu neamurile coalizate ale Lusitaniei.

9. Așa-numitul „război cu Jugurtha” al Numidiei s-a desfășurat în anii 112-106 î.Hr.

10. Poate cea mai importantă manifestare a acestei mutații este apariția unei solidarități de tip „național” într-o peninsulă italică unificată aproape exclusiv prin forță în jurul Romei, care s-a verificat și prin faptul că „războiul cu aliații” (cu italicii care nu dețineau cetățenia romană), din anii 90-88 î.Hr., au avut obiective social-politice, dar mai ales consecințe ce țin mai mult de logica „contractului social” intern și mai puțin de competiția dintre surse de suveranitate.

11. Acest fapt a devenit vizibil chiar în orizontul de timp analizat în acest demers, prin cele două „războaiele civile” dintre taberele lui Marius și Sulla, din anii 88-87 î.Hr. și 82-81 î.Hr.

12. Este dificil să tranșăm, în termeni politico-juridici fermi, pentru acest orizont cronologic, disputa dintre partizanii definirii Romei ca stat sau ca supratat.

13. Conflitele armate ale Romei cu boiomii (din 194 și 193 î.Hr.), cimbrii (din 113-101 î.Hr.) ș.a. au aspectul reglementărilor unor probleme de frontieră, în regiuni în care nu s-au format și dezvoltat instituții statale durabile – prin contrast cu un Orient în care instituția eminamente statală constituia, de secole, regula organizării social-politice.

14. Singura experiență a coalizării entităților etno-politice din această regiune într-un efort beligerant comun, specific blocurilor politico-militare a fost cea care a generat apariția *commonwealth*-ului *elenistic*: rezistența în fața Imperiului Persan, care a avut drept catalizator așa-numitul Imperiu Macedonean creat de Filip al II-lea (tatăl lui Alexandru cel Mare), dar la care s-au raliat Egiptul și alte entități etno-politice ajunse sub dominația medo-persană. De la moartea lui Macedon și până în ajunul „războaielor mithridatice”, componentele acestui *commonwealth* s-au contrapus unele altora, uneori formând coaliții parțiale, aproape neîncetat – ceea ce nu a afectat însă unitatea acestei regiuni de bloc cultural (sub anumite aspecte, chiar cultural-lingvistic) și mai ales economic (și este suficient să invocăm aici hegemonia etalonului monetar macedonean).

## Ofensiva lui Mithridate: protagoniști și desfășurare

În mod convențional, se admite că epopeea războaielor mithridatice a debutat în anul 86 î.Hr., când Roma, aflată deja în expansiune în Asia Minor<sup>15</sup>, și Regatul Pontului<sup>16</sup>, condus de până atunci filo-romanul<sup>17</sup> Mithridates al VI-lea, au intrat efectiv în război. În realitate, conflictul romano-pontic a reprezentat o prelungire a situațiilor conflictuale istorice ale acestei regiuni, pe care extensiunea statală a Romei, prin provincia Asia, n-a făcut decât să le amplifice. În acest context, în anul 89 î.Hr.<sup>18</sup>, la sugestia și cu sprijinul logistic al Romei, regele Nicomedes Philopator al Bithyniei îl atacă pe Mithridates, angajat în acel moment într-o campanie de expansiune a domeniului său teritorial<sup>19</sup>. Încercarea de a aplană litigiul pe cale diplomatică<sup>20</sup> eșuând, atât Roma, cât și Regatul Pontului demarează pregătirile pentru un conflict militar direct. În 88 î.Hr., înainte ca trupele romane de intervenție să se angajeze în campanie, armata lui Mithridates îl înfrânge pe Nicomedes în bătălia de la râul Amnias. Iată, potrivit lui Appian<sup>21</sup>, protagoniștii acestei confruntări care va prefața războaiele propriu-zis "mithridatice": în tabăra lui Mithridates - 250.000 de pedestrași, 40.000 de călăreți și echipajele a vase, puse sub comanda fraților Neptolemus și Archelaus (constituind armata regală, recrutată din toate teritoriile nou-anexate la Regatul Pontului<sup>22</sup>), la care s-au adăugat 10.000 de călăreți recrutați din Armenia Mică și comandați de Archathias (fiul lui Mithridates) și Doryalus, precum și 130 de care de război, aduse de Craterus; în tabăra lui Nicomedes – 50.000 de pedestrași și 6.000 de călăreți comandați de regele Bithyniei, trei corpuri de câte 40.000 de luptători (călăreți și pedestri), comandate de Lucius Cassius, proconsulul provinciei romane Asia și generalii romani Quintus Oppius și Manius Aquilius, precum și flota romană de la Byzantium, comandată de Minucius Rufus și Gaius Popilius.

Victoria lui Mithridates constituie debutul unei campanii de luare în stăpânire a

15. Expansiunea autorității Romei în peninsula Asia Minor a debutat în anul 190 î.Hr., când armata romană de intervenție înfrânge decisiv trupele Imperiului Seleucid, în bătălia de la Magnesia (Livius 37, 38-44; Appian, *Syriaca* 30-37); conflictul prelungea starea de beligeranță cu Cartagina (Hannibal își găsisse, de altfel, refugiu în această regiune – Livius 33, 45 și urm.) și cu Macedonia (al doilea război macedo-roman se afla în plină desfășurare). Tratatul de la Apamea, din 188 î.Hr. (Livius 38, 37, Appian *Syriaca* 39), a creat Regatul Peramului, un stat clientelar Romei, care va fi anexat ca provincie a acesteia în 133-131 .Hr.

16. Întemeiat în anul 281 î.Hr. ca regat de sine stătător, de către fondatorul dinastiei Mithridates, Regatul Pontului (la Strabon, *Geografia* 12, 1, 4, el însuși nativ al regiunii, Cappadocia Pontului) continuă instituția unei satrapii persane, devenită ulterior provincie macedoneană și, mai apoi, parte a Imperiului Seleucid.

17. Bunicul și tatăl lui Mithridates al VI-lea, pe care i-a succedat la tron, au promovat o politică de alianță cu Roma, care i-a permis lui Mithridates al V-lea Eupator să anexeze temporar Frigia.

18. Appian, *Mithridates* 11-12

19. Acesta încorporase până atunci la regatul său Colchida, domeniul regelui scit Palacus, Regatul Bosporan (Crimeea), precum și părți din Paphlagonia și Galatia.

20. Mithridates trimite în același an o ambasadă la romani, condusă de Pelopidas (Appian, *Mithridates* 12-14), dar în paralel își continuă politica de expansiune teritorială, alungându-l pe Ariobarzanes din Cappadocia (Appian, *Syriaca* 48). Se pare însă că Mithridates nu s-a limitat la un răspuns diplomatic în relația cu Roma: este foarte probabil ca atacul pe care regele Sothinius al Regatului Traciei îl efectuează asupra provinciei romane Macedonia (de unde este respins de forțele lui C. Sentius – Livius, *Periochae* 74, Cicero, *In Pisonem* 84) să fi fost sincronizat cu regele Pontului.

21. Appian, *Mithridates* 17-18

22. Sunt distinct menționați, spre exemplu, o sută de călăreți sarmați (Appian, *Mithridates* 19)



Bustul lui Mithridates de la Muzeul de Arheologie din Odessa (Foto S.P. Kershaw)

teritoriilor ocupate de Roma în Asia Minor (unde regele Pontului este primit ca eliberator de o parte a autohtonilor<sup>23</sup>, numește satrapi/guvernatori, dar declanșează totodată și o persecuție de amplitudine împotriva coloniștilor romani și a partizanilor acestora<sup>24</sup>), precum și al unei ample ofensive diplomatice menite să constituie o amplă alianță antiromană<sup>25</sup> în lumea pan-elenistică. La Roma, suita de înfrângeri suferite în Asia Minor, deschisă la Amnias și finalizată lângă Proton Pachion, cu înfrângerea trupelor comandate de Manius Aquilius și abandonarea Bithyniei, a provocat desemnarea drept comandant al campaniei împotriva lui Mithridates a generalului Lucius Cornelius Sulla<sup>26</sup> – care pășea astfel decisiv pe calea spre concentrarea întregii puteri din stat – alimentând totodată competiția acestuia cu Gaius Marius<sup>27</sup>.

În ceea ce-l privește pe Mithridates, flota acestuia suferă o primă înfrângere semnificativă în fața Rhodosului, aflat sub comanda proconsulului Lucius Cassius<sup>28</sup>. Episodul nu-i împiedică planurile, regele Pontului ordonând o campanie

maritimă<sup>29</sup> asupra Greciei, pusă sub comanda lui Archelaus, care înfrânge rezistența romană

23. Așa procedează locuitorii din Magnesia, Efes, Mytilene, insula Kos ș.a. (Appian, *Mithridates* 21-23)

24. O parte a actelor de persecuție sunt puse de Appian, în mod interesant, în relație cu unele culte din regiune: efesenienii filo-romani care și-au căutat adăpost la templul lui Artemis au fost măcelăriți chiar în sanctuar, pergamienii au fost săgetați în templul lui Aesculap, o parte a coloniștilor romani au fost uciși în templul zeiței Vesta, cu complicitatea neamului caunilor, iar o altă parte au avut aceeași soartă, cu sprijinul locuitorilor cetății Tralles, lângă templul Concordiei (Appian, *Mithridates* 23). Appian lasă să se înțeleagă că, cel puțin în unele cazuri, este vorba de sacrificii rituale, practică încă larg răspândită în Orient, dar expres interzisă de Senatul Romei în anul 97 î.Hr. (Plinius cel Bătrân, *Historia Naturalis* 30, 12)

25. În acest context, regele Arsaces al Persiei primește o propunere de alianță din partea lui Mithridates (Sallustius, *Historiarum Fragmenta* 4, 67), iar cetățile Laodiceia și Mytilene își probează fidelitatea față de regele Pontului predându-i acestuia pe comandanții romani care se refugiaseră după zidurile lor: Q. Oppius (Livius, *Periochae* 78, Appian, *Mithridates* 20) și, respectiv, M. Aquilius (Appian, *Mithridates* 21). Demnă de semnalat este și intenția unora dintre grupările de italici înfrânate de Roma în Războiul Aliaților de a-i cere sprijinul lui Mithridates (Diodorus 37, 2), gest care anunță ”al doilea front” deschis de tabăra elenistică în Italia, un deceniu mai târziu, prin Spartacus (Nistorescu 2015)

26. Appian, *Mithridates* 22

27. În contextul confruntării cu tabăra lui Sulla, care a degenerat în război civil, Marius și-a disputat cu acesta, în fața Senatului, comanda campaniei împotriva lui Mithridates (Plutarh, *Marius* 34). Confruntarea armată dintre Sulla și Marius se extinde, la rândul său, din Italia centrală până și nordul Africii romane (Cartagina și Numidia).

28. Appian, *Mithridates* 24-25. Insula Rhodos devenise refugiul coloniștilor și trupelor romane retrase din Asia Minor din fața persecuției mithridatice.

29. Appian, *Mithridates* 28. Nu avem date despre efectivele flotei mithridatice (care este descrisă doar ca „foarte mare”), dar putem deduce că echipajele vaselor reuneau câteva zeci de mii de luptători, devreme ce

și ocupă insula Delos<sup>30</sup>, asigurându-și astfel alianța atenienilor<sup>31</sup>. Exemplul acestora a fost urmat rapid de alte comunități majore ale Greciei, precum lacedaemonienii și beoțienii, în vreme ce un alt corp expediționar trimis de Mithridates în Grecia, sub comanda lui Metrophanes, a devastat Eubeea și Magnesia. Contraofensiva romană se reorganizează sub conducerea guvernatorului Macedoniei, Gaius Saturninus, al cărui adjunct, *pro questorul* Quintus Braetius Sura, lansează mai multe contraatacuri terestre și maritime, iar apoi, după ce primește 1.000 de călăreți întăriri din Macedonia, se confruntă frontal cu trupele elenistice, într-o bătălie de trei zile, dar terminată indecis, la Chaeroneea<sup>32</sup>. La începutul anului 87 î.Hr., Sulla – care-și consolidase temporar<sup>33</sup> poziția la Roma și în Italia – preia efectiv comanda operațiunilor împotriva lui Mithridates<sup>34</sup>, obligându-i pe beoțieni să-și retragă sprijinul față de acesta<sup>35</sup> și supunându-i pe atenieni unui asediu dur<sup>36</sup>. Conflictul romano-elenistic continuă să se extindă: la sugestia lui Mithridates, traci atacă Epirul și devastează templul lui Zeus de la Dodona<sup>37</sup>, iar geții contribuie la formarea unei noi armate de intervenție a coaliției pan-elenistice, care este pusă sub comanda lui Dromichetes<sup>38</sup> și a fiului său Archatias și trimisă în Grecia, în sprijinul lui Archelaus<sup>39</sup>. Noua armată mobilizată de tabăra lui Mithridates are, de asemenea, dimensiuni semnificative: 120.000 de combatanți, furnizați (în ordinea aportului) de traco-geți – predominanța acestora fiind certificată și de desemnarea lui Dromichetes drept vicecomandant – pontieni, sciți, cappadocieni, galatieni și phrigieni<sup>40</sup>. În paralel, intră în scenă și așa-numiții „piraiți cilicieni”, care hărțuiesc vasele romane, perturbând serios aprovizionarea cu grâne a Italiei<sup>41</sup>, deja afectată de confruntările armate dintre taberele lui Sulla și Marius, dar și de insurecția împotriva autorității Romei a samniților și altor comunități încorporate în Statul Roman<sup>42</sup>.

---

ofensiva produce 20.000 de victime în zona Cicladelor și Atenei.

30. Detaliu care ne atrage atenția, Delos era unul dintre ele mai prestigioase centre de cult „transnaționale” din Mediterana, având în plus notorietatea de loc de naștere al divinităților Apollo și Artemis.

31. Atena trece de partea lui Mithridates și este răsplătită cu tezaurul sacru de la Delos, care este încredințat nobilului atenian Aristion.

32. Appian, *Mithridates* 29.

33. Italia centrală continuă să fie răvășită de războiul civil, context în care Sulla este, în același an, declarat inamic public (Livius, *Periochae* 80, Appian, *Mithridates* 51).

34. Appian, *Bellum civile* 64.

35. Appian, *Mithridates* 30.

36. Livius, *Periochae* 81, Appian, *Mithridates* 30-32.

37. Dio Cassius, *Historia Romana*, 31, 101, 2. Textul acestei singure mențiuni a episodului de la Dodona este fragmentar.

38. Este vorba, evident, de un alt Dromichetes decât adversarul lui Lisimach. Despre apartenența acestuia la Regatul Geției, la Nistorescu A.

39. Ne atrage atenția, în contextul problematicei demersului nostru, faptul că generalul cappadocian Archelaus este foarte apropiat de sacerdoțiul suprem din Comana, Cappadocia, demnitate pe care o va ocupa mai apoi și fiul său – care, *nota bene*, își va asuma, chiar în contrast cu sprijinul promit din partea lui Pompei, descendența (poate sacerdotală) din Mithridates.

40. Appian, *Mithridates* 41.

41. Appian, *Mithridates* 92. Este vorba de aceleași forțe navale care vor interveni un deceniu mai târziu (abandonând însă angajamentul în momentul-cheie), în episodul final al așa-numitei ”răscoală” a lui Spartacus.

42. Livius, *Periochae* 80; Appian, *Bellum Civile* 68. Starea de insurecție a acestor comunități, care-și vor păstra și după înfrângere capacitatea de a mobiliza forțe armate profesioniste, va alimenta, peste un deceniu,





Templul lui Apollo-Dionysos de la Delos  
(Foto <http://www.ancient.eu/delos/>)

armata generalului mithridatic Archelaus este aproape complet nimicită<sup>50</sup>. Ca represalii, Mithridates execută elita conducătoare din Galatia, suspectată de pactizare cu romanii<sup>51</sup>, relocându-și totodată partizanii din Chios în inima propriului regat și construindu-și, la

La începutul anului 86 î.Hr., Sulla încearcă să contracareze supremația maritimă obținută de Mithridates încercând inițial să angajeze flota Rhodosului, iar după ce aceasta se dovedește a fi incapabilă să spargă blocada, trimițându-l pe Lucius Licinius Lucullus să obțină sprijinul forțelor navale din Egipt și Siria<sup>43</sup>. În Grecia, forțele romane și cele mithridatice (comandate de Archelaus) se confruntă lângă Pireu-Atena, fără un rezultat concludent<sup>44</sup>, ceea ce-i va permite totuși lui Sulla să captureze Atena<sup>45</sup>; acesta va pedepsi elita ateniană pentru alianța cu Regatul Pontului, executându-l pe tiranul Aristion, dar va permite cetății să-și păstreze anumite privilegii urbane<sup>46</sup>. În pofida acestei pierderi, tabăra mithridatică își continuă operațiunile în Balcani, un atac al forțelor comandate de generații pontieni Archatias și Taxiles asupra Macedoniei fiind amplu sprijinit de o nouă invazie tracică<sup>47</sup>. Noi confruntări între forțele romane și cele panelenistice se dau lângă Pireu-Atena<sup>48</sup>, Elateia și, într-o bătălie decisivă, la Chaeroneia<sup>49</sup>, unde

---

”al doilea front” deschis în Italia sub coordonarea lui Spartacus.

43. Appian, *Mithridates* 33.

44. Appian, *Mithridates* 34-37.

45. Appian, *Mithridates* 38.

46. Livius, *Periochae* 81; Appian, *Mithridates* 38.

47. Livius, *Periochae* 81, 82; Appian, *Mithridates* 35.

48. Appian, *Mithridates* 40-41.

49. Livius, *Periochae* 82; Appian, *Mithridates* 42-45.

50. Din cei circa 120.000 de combatanți angajați, forțele conduse de Archelaus, Dromichetes și Taxiles vor pierde 110.000. În vreme ce Archelaus supraviețuiește, Dromichetes are, foarte probabil, soarta majorității combatanților, el nemaifiind menționat nici în evenimentele legate de epopeea mithridatică, nici în alte contexte. Insistăm asupra faptului că această dispariție este de natură să explice (sincronismul cronologic fiind perfect: ne aflăm în momentul în care Sulla preia puterea la Roma) starea de excepționalitate care apare în Regatul Geției și care-l determină pe sacerdotul suprem al acestuia, Deceneu, să călătorească în Egipt, iar mai apoi să încheie alianța cu Burebista (detalii, la Nistorescu A). Ne punem aici întrebarea dacă nu cumva Dromichetes Mithridaticul este indirect menționat și în inscripția de la Donyopolis, dedicată lui Akornion, unde se menționează că acesta s-a dus la (Z/S)Argedava, la „tatăl aceluia...” – configurându-se ca logică interpretarea că deplasarea s-a făcut la tatăl comandantului dispărut pe câmpul de luptă de la Chaeroneia.

51. Appian, *Mithridates* 46. Represaliile se extind și pe coasta provinciei romane Asia, unde victoria romană a stimulat atitudini anti-mithridatice (Livius, *Periochae* 82).

frontierele estice ale imperiului personal, noi alianțe<sup>52</sup>. De asemenea, liderul coaliției pan-elenistice reușește să mobilizeze încă o armată de intervenție, numărând de această dată 80.000 de luptători, care este pusă sub comanda lui Dorylaos și trimisă în sprijinul lui Archelaos, rămas cu efective de doar 10.000 de oameni<sup>53</sup>; noua armată este înfrântă de trupele lui Cornelius Sulla în bătălia de la Orchomenus, ceea ce-l obligă pe Archelaos să inițieze negocierile de pace. Confruntările vor mai continua însă și în cea mai mare parte a anului 85 î.Hr., când Roma reușește să-și generalizeze contraofensiva: generalul Lucius Licinius Lucullus reușește să organizeze o importantă forță navală cu ajutorul Rhodosului și a altor aliați<sup>54</sup>, Lucius Valerius Flaccus îl înfrânge pe fiul lui Mithridates în bătălia de la Pergamon<sup>55</sup>, Archelaos este neutralizat (el va schimba ulterior taberele), iar Sulla va dispune o campanie de represalii împotriva neamurilor tracice ale dardanilor, sinthilor și eneților, care participaseră la operațiuni în zona Macedoniei<sup>56</sup>, în vreme ce Lucius Cornelius Scipio va opera cu aceeași motivație împotriva scordiscilor și maedilor<sup>57</sup>. În cele din urmă, spre sfârșitul verii, Sulla și Mithridates reușesc să ajungă la un acord de pace – Tratatul de la Dardanus<sup>58</sup> – care reface și consolidează pozițiile deținute de Roma în bazinul Mării Egee anterior războiului, dar îi permite regelui Pontului să-și prezeve practic integral domeniul imperial circumpontic.

## Ideologie și propagandă în conflagrațiile romano-elenistice

Prima conflagrație romano-elenistică desemnată drept „război mithridatic”<sup>59</sup> poate fi caracterizat, în terminologia contemporană, drept un „război mondial” nu numai datorită anvergurii sale teritoriale, a efectivelor angajate și a numărului de entități etno-politice (marea lor majoritate având natură statală) antrenate în conflict, ci și prin amplitudinea implicării în conflict a componentelor nemilitare ale societăților angajate (comunități de sute de mii de civili fiind supuse asediilor sau raidurilor de pradă și intimidare, strămutate forțat, iar la limită lichidate), a interferării conflictelor externe cu cele interne<sup>60</sup>, dar mai ales a consecințelor asupra ierarhiilor politice din, deopotrivă,

52. În acest sens, este de amintit înscăunarea pe tronul de la Damasc, după o mișcare secesionistă din cadrul Imperiului Seleucid, regele Antiochus al VI-lea, supranumit, ca și Mithridates însuși, Dionysus (Josephus 13, 15)

53. Appian, *Mithridates* 49-50.

54. Appian, *Mithridates* 55. Noua superioritate navală a Romei va fi probată, la scurt timp după constituirea acestei flote, prin înfrângerea flotei pan-elenistice comandate de Neptolemus.

55. Appian, *Mithridates* 52.

56. Appian, *Mithridates* 55.

57. Appian, *Bellum Illyricum* 5.

58. Livius, *Periochae* 83; Appian, *Mithridates* 56-58.

59. Primul „război mithridatic” s-a desfășurat între anii 89 și 85 î.Hr., acesta fiind urmat de un al doilea, în perioada 83-81 î.Hr., respectiv, de un al treilea, între anii 77 și 66 î.Hr.

60. Societatea romano-italică este bulversată, pe durata confruntării cu coaliția lui Mithridates, de un conflict politic armat avându-i ca principali exponenți pe Sulla și Marius, dar și de un război civil (în măsura în care considerăm că populația Italiei constituia un singur corp politic) care-i contrapunea pe supușii italici, cu precădere pe samniți, cetățenilor romani. Numeroase alte societăți politice angrenate în conflict s-au scindat în partizanii și adversarii alinierilor politico-militare dominante: la Atena s-au confruntat fideli și adversarii tiranului Aristion, Imperiul Seleucid a avut parte de secesiunea Siriei ș.a.m.d.

tabăra învingătoare și cea învinsă<sup>61</sup>. O altă caracteristică ce conferă atributul „mondial” războiului circummediteranean din anii 89-85 î.Hr. (și într-o măsură mai redusă a celor derivate) – căreia dorim să-i acordăm atenție în cele ce urmează – este dimensiunea pronunțat ideologică a confruntării.

O precizare conceptual-metodologică se impune. Vorbind despre o dimensiune ideologică a așa-numitului „prim război mithridatic”, nu avem în vedere ideologiile civic-politice – deși ne situăm istoric și geografic într-un context în care acestea sunt foarte prolifiche și influente<sup>62</sup> – ci de interfața dintre concepțiile religioase și viața politică, în temeiul căreia erau motivate (prin mecanisme mai directe și mai pregnante decât în societățile contemporane, dar care s-au perpetuat până în zorii modernității), în termeni axiologici, acțiunile și inacțiunile, mobilizările de resurse și, în ultimă instanță sacrificiile, în sensul cel mai larg al acestui ultim termen. Nu vom greși dacă vom face apel la sintagma ”război sfânt”, valabilă, după cum vom vedea, din perspectiva ambelor tabere, însă este necesar să nu scăpăm din vedere faptul că această fațetă a conflagrației nu avea, totuși, înțelesul și manifestările totalitare din Evul Mediu și epoca modern-contemporană. De altfel, atributul ”război sfânt” nu este rezultatul unei interpretări postfactuale (justificabilă în sine, în măsura în care-și propune să ofere instrumente pentru mai buna înțelegere a trecutului), ci o trăsătură asumată proclamativ de principalul insurgent, regele Mithridates, dar și de numeroși partizani ai acestuia, și pe care tabăra adversă a valorificat-o, firesc, prin reacții de delegitimare.

Asumarea proclamativă la care ne referim este, desigur, gestul lui Mithridates al VI-lea de a-și însuși, în debutul confruntării cu Roma, supranumele Dionysos. Așa cum semnala McGing<sup>63</sup>, acest gest nu a fost unul conjunctural, ci s-a înscris într-un program politico-ideologic, relațional și, implicit, propagandistic pus în mișcare cu circa trei decenii înainte de confruntarea cu Roma, care era menit să-l proiecteze pe suveranul Regatului Pontului ca exponent legitim al *oikumenei* elenistice din, cel puțin, bazinul Pontului Euxin. Acesta este sensul pe care-l au actul gimnaziarului Dionysos, fiul lui Neon, de a trimite la sanctuarul din Delos, în anul 115 î.Hr., o statuie a viitorului rege Mithridates și a fratelui acestuia, precum și emisiunile monetare ale casei Mithridates, cu circulație la Atena, care comemorau relația specială a lui Mithridates al V-lea (tatăl) cu Delosul<sup>64</sup> și care vehiculau autoritatea sacră a zeului Apollo Delios<sup>65</sup>. Un deceniu mai târziu, sanctuarul de la Delos se îmbogățește cu un altar/*heroon* dedicat lui Mithridates Eupator de către preotul atenian

61. Cel mai relevant aspect al acestei tendințe generalizate îl constituie faptul că regimul republican de la Roma este, *de facto*, deja lichidat, confruntarea militară oferind resursele pentru concentrarea puterii de către gruparea lui Sulla și acapararea puterii de către protagoniștii viitoarelor Triumvirate, care prefăteauă instituirea Principatului/Imperiului.

62. Atât ansamblul greco-ionic (componenta ionică fiind continuată prin statele vest-microasiatice), cât și Roma aveau, la momentul analizat, o tradiție multiseclară a „contractului social”, impus fie prin revoluție, fie prin politici concedate, și formalizată prin numeroase tratate doctrinare, de genul „Republicii” lui Platon, ”Eticii nicomahice” a lui Aristotel ș.a.m.d., sau chiar prin corpusuri legislative precum „Cele 12 Table” etc., în raport cu care se formau și manifestau facțiuni cultural-politice îndeajuns de convergente conceptului modern de partid.

63. McGing 1986, pg. 89-107: „The first war with Rome. Propaganda”

64. McGing 1986, pg. 89 și urm.

65. Vezi anexa „Relația sacerdoțială Dionysos-Apollo”



Dionysos și Apollo la Delphi (Foto Muzeul  
Ermitaj, Sankt Petersburg)

Helianax<sup>66</sup>, acesta consemnând, cel mai probabil<sup>67</sup>, momentul în care suveranul Regatului Pontului este investit cu supranumele Dionysos și, implicit, misiunea pe care acest act sacralizator o incumbă. Este vorba, ținem să subliniem, nu de un act de consacrare personală, similar botezului sau convertirii<sup>68</sup>, ci de organizarea unei confrerii dacă nu la inițiativa, cel puțin cu acceptul și sprijinul logistico-relațional pe care sanctuarul de la Delos îl putea oferi. Iar baza de relații de care dispunea rețeaua sacerdoțială dionysiacă (sau dionysiaco-apolinică) din bazinul Mediteranei Orientale era, în acel moment cel puțin, impresionantă. Ea consolida relațiile de

rudenie deja statuate între casa Mithridates din Pont și familia domnitoare a Regatului Seleucid – unde, după asasinarea lui Antiochus al VII-lea Grypus (conjuratul de la Delos al lui Mithridates Eupator), ajunge pe tron<sup>69</sup> Antiochus al XII-lea Dionysos<sup>70</sup> – precum și cu Egiptul elenistic și alte formațiuni statale (re)structurate după experiența integratoare de formulă persano-alexandrină.

Arsenalul propagandistic pus în mișcare de – sau mai curând pentru – Mithridates Eupator, în perspectiva misiunii sale sacre a fost semnificativ mai amplu. Cu doar doi-trei ani înaintea declanșării confruntării cu Roma, tot la Delos, un anume sacerdot Dikaios

66. McGing 1986, pg. 90 și urm., Kreuz 2009, pg. 132. Dedicăția este pusă în 102-101 î.Hr., inscripția menționându-i și pe aliații regelui Pontului – dintre aceștia fiind identificați *suntrophos*-ul (conjuratul) Gaius al lui Hermaeus, un anonim fiu al lui Antipater (în acel moment secretar al lui Mithridates), viitorul general Dorylaeus al lui Philetaerus, medicul Papias al lui Menophilus (medicul de curte al regelui Pontului), Asclepiodorus (tatăl dedicantului atenian Helianax), viitorul general Diophantus al lui Mithares, Ariarathes al VII-lea al Cappadociei (nepot de soră al lui Mithridates) și regele Antiochus al VIII-lea Grypus al Syriei Seleucide.

67. Presumpția, reținută și de McGing, a fost anterior formulată de F. Chapoutier (McGing 1986, pg. 90, inclusiv notele 5 și 6); se semnalează faptul că Mithridates al VI-lea împărtășea calitatea de adorator al lui Dionysos cu vărul său pe linie maternă, regele Antiochus al VI-lea Dionysos al Syriei, prin care se înrudea și cu casa Ptolemeilor Egiptului.

68. Numele dinastic Mithridates indică și o relație privilegiată cu sacerdoțiul lui Mithras; însă atragem atenția că astfel de relații nu erau exclusiviste, cel puțin nu la nivelul elitelor, fapt pe deplin lămurit de cazul lui Akornion de la Dionysopolis, cunoscut nouă drept consilierul lui Burebista: acesta a fost fiul unui anume Dionysos (filiația putând fi și o consacrare personală), și a ocupat, pe rând, demnitățile sacerdotale pentru cultele lui Theos Megas, Sarapis și Theos Samothraces ale cetății vest-pontice (Cole 1984, pg. 73)

69. Succesiunea este parțială, întrucât predecesorul la tron al lui Antiochus, fratele acestuia Demetrios al III-lea, a provocat secesiunea Syriei față de restul Regatului Seleucid.

70. Acesta domnește asupra Syriei între anii 87 și 84, deci pe durata primei confruntări a lui Mithridates Eupator cu Roma. Reținem și faptul că Antiochus Dionysos obține tronul cu sprijinul casei Ptolemeilor de la Alexandria.

îi consacră două dedicații<sup>71</sup>, iar în preajma și după declanșarea ostilităților, în susținerea imaginii de exponent și protector al „civilizației” pan-elenistice în fața „barbariei” romane, suveranul Regatului Pontului este onorat cu dedicații sau portretizări statuare la Chios, Milet, Atena și chiar Rhodos<sup>72</sup>, unele dintre acestea construind o paralelă directă cu ipostaza solară Helios<sup>73</sup>, atribut comun al divinităților pendante Dionysos și Apollo<sup>74</sup>.

Efortul propagandistic al casei Mithridates nu se limita, în mod evident, la cultivarea unei relații privilegiate cu sanctuarul de la Delos – sau, în general, cu cel mai reprezentativ sacerdoțiu al *oikumenei* elenistice – o altă dimensiune explicit atestată a acestei poziționări ideologice fiind revendicarea unei legitimități „de drept universal” pe linia succesiunii persane (sau macedo-persane). În acest sens, poate invoca, spre exemplu, preferința lui Eupator de a afișa descendența persană a familiei sale atât prin invocarea unei genealogii pornind de la Darius I, cât și prin adoptarea, de către reprezentanții masculini ai familiei sale a unor antroponime tradițional persane<sup>75</sup>. Dar, dacă această opțiune se suprapune în bună măsură peste ideologia identitară a statului propriu (Regatul Pontului, ca și Cappadocia vecină, din care s-a desprins, constituindu-se prin emanciparea unei satrapii persane care nu avusese individualitate instituțională la data cuprinderii Asiei Minor în structura Imperiului Persan<sup>76</sup>), dimensiunea sacerdoțială a acestei propagande reprezintă un construct subsumat programului politic de contracarare a expansiunii Romei. După cum vom vedea, această dimensiune sacerdoțială (și, se pare, doar aceasta!) este mecanismul care-i conferă lui Mithridates capacitatea de coalizare în jurul obiectivelor sale a celor mai importante componente ale *commonwealth*-ului elenistic rămas în afara controlului roman - și care va asigura, după moartea regelui Pontului, prin Burebista, pentru încă o generație, vitalitatea frontului anti-roman.

## Bibliografie selectivă:

Cole 1984

Cole Susan Goettel, *Theoi Megaloi, the Cult of the Great Gods at Samothrace*, Ed. E.J. Brill, Leiden

Chadwick 1976

Chadwick, John, *The Mycenaean World*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge UK

Guthrie 1993

Guthrie, W.K.C., *Orpheus and Greek Religion – A Study of the Orphic Movement*, Ed. Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Hojte 2009

Hojte, Jakob Munk, *The Administrative Organisation of the Pontic Kingdom*, în Hojte, Jakob Munk (ed.), „Black Sea Studies” nr. 9 „Mithridates VI and the Pontic Kingdom”, Ed. Aarhus University Press – Centre for Black Sea Studies, Aarhus, pg. 95-107

71. Kreuz 2009, pg. 132

72. Kreuz 2009, pg. 132-133. Se semnalează faptul că unele dedicații sunt prilejuite de participarea lui Mithridates la anumite competiții ecvestre

73. Kreuz 2009, pg. 133, care-l citează (nota 24) pe A. Krug.

74. Vezi anexa „Relația sacerdoțială Dionysos-Apollo”.

75. McGing 2009, pg. 205. Succesoratul persan este afirmat și prin adoptarea titulaturii de „rege al regilor” - și ne permitem să atragem atenția că această titulatură va fi asumată și de continuatorul dunărean al programului lui Mithridates, getodacul Burebista.

76. „Etapa macedoneană” (finală) a existenței acestui imperiu este și ea revendicată ca izvor de legitimitate de Mithridates, deopotrivă prin emisiuni monetare care îl prezintă pe regele Pontului ca pe un nou Alexandru cel Mare și prin regizarea comunicărilor directe cu trupele comandate (McGing 2009, pg. 210).

- Isler-Kerenyi 2007  
Isler-Kerenyi, Cornelia, *Dionysos in Archaic Greece – an understanding through images*, Ed. Brill NV, Leiden, NL
- Kreuz 2009  
Kreuz, Patric-Alexander, *Monuments for the King: Royal Presence in the Late Hellenistic World of Mithridates VI*, în Hojte, Jakob Munk (ed.), "Black Sea Studies" nr. 9 "Mithridates VI and the Pontic Kingdom", Ed. Aarhus University Press – Centre for Black Sea Studies, Aarhus, pg. 131-144
- Leveque 1987  
Leveque, Pierre, *Aventura greacă*, vol. I+II, Ed. Meridiane, București
- Livius 1976  
Titus Livius, *Ab urbe condita/De la fundarea Romei*, Popescu-Găleşteanu, Paul (trad., ed.), Ed. Minerva, București, vol. I+II
- McGing 1986  
McGing, B.C., *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Ed. E.J. Brill, Leiden
- McGing 2009  
McGing, B.C., *Mithridates VI Eupator, Victim or Aggressor?*, în Hojte, Jakob Munk (ed.), "Black Sea Studies" nr. 9 "Mithridates VI and the Pontic Kingdom", Ed. Aarhus University Press – Centre for Black Sea Studies, Aarhus, pg. 203-216
- Nistorescu 2015  
Nistorescu, Laurențiu, *Realitate istorică și mit cultural în receptarea antică și modernă a lui Spartacus*, în Dinu, Dana, Strechie, Mădălina, Gutierrez, Marco Antonio (coord.), "Receptarea Antichității greco-latine în culturile europene", colocviu internațional, ed. a VII-a, pg. 345-358, Ed. Universitaria Craiova – Societatea de Studii Clasice din România, Universitatea Craiova, Universitatea Țării Bascilor
- Olbrycht 2009  
Olbrycht, Marek Jan, *Mithridates VI Eupator and Iran*, în Hojte, Jakob Munk (ed.), "Black Sea Studies" nr. 9 „Mithridates VI and the Pontic Kingdom”, Ed. Aarhus University Press – Centre for Black Sea Studies, Aarhus , pg. 163-190
- Strauss-Clay 1996  
Strass-Clay, Jenny, *Fusing the Boundaries: Apollo and Dionysos at Delphi*, în „Metis – Anthropologie des mondes grecs anciens”, vol.11/1, pg. 83-100

## Webografie:

- Appian  
<http://www.livius.org/articles/person/appian-of-alexandria/>, 10.12.2015
- Cicero  
<http://www.thelatinlibrary.com/cic.html>, 15.12.2015
- Dio Cassius  
[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius\\_Dio/](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/), 15.12.2015
- Diodorus  
<http://attalus.org/info/diodorus.html>, 10.12.2015
- Josephus  
<https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm>, 10.12.2015
- Livius  
<http://mcadams.posc.mu.edu/txt/ah/Livy/>, 15.12.2015
- Nistorescu A  
<http://laurilucus.ro/bibliotheca-lucus/reconstruite-istorice/dacia-magna-pana-sec-i-dhr/problema-celui-al-doilea>, 5.12.2015
- Plinius cel Bătrân  
[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny\\_the\\_Elder/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/home.html), 10.12.2015
- Plutarh  
<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/>, 15.12.2015
- Sallustius  
<http://attalus.org/translate/sallust.html#>, 10.12.2015

## **Anexă I: Note despre relația sacerdoțială Dionyssos – Apollo**

*Deși obiectivele demersului nostru nu ținesc și aspecte relative la morfologia religiei, am considerat necesar, având în vedere interconexiunile strânse ale cultelor dionisiac și apollinic din contextul geo-temporal al epocii mithridatice, să trecem în revistă principalele aspecte ale acestei relații teogonice privilegiate. Ca divinitate supremă, generatoare de sistem teogonic și sacerdoțial, Dionyssos are veleități polionimice<sup>77</sup>, fiind, așadar, adorată sub o largă varietate de teonime, reflectând ipostaze, epitete și attribute (dar, fără îndoială, și sincretisme istoricizate) diferite. Este dificil de detectat dacă, la origine, Apollo a fost unul din attributele/epitetele lui Dionyssos, eventual ca reflex al unui stadiu anterior al elaborării doctrinei și hagiografiei dinonysiace, sau, dimpotrivă, a exprimat o viziune autonomă, poate chiar provenind dintr-un corpus socio-cultural distinct, asupra realității transcendente. Cert este însă că în conștiința cultural-religioasă greacă, prin intermediul căruia a dobândit universalitate, cultele lui Dionyssos și Apollo sunt asimilate<sup>78</sup> oarecum simultan și într-un paralelism funcțional care denotă o interdependență profundă. Mișcarea orfică<sup>79</sup> a preluat (sau, eventual, construit<sup>80</sup>) această dependență, tradiția narativă mitologică greco-ianiană<sup>81</sup> proiectându-l pe Orfeu când ca fiu/sacerdot al lui Dionyssos, când, mai rar ce-i drept, ca descendent al lui Apollo. Hagiografiile celor două divinități, inclusiv așa cum sunt ele reflectate în iconografia preclasică, prezintă un foarte larg set de similitudini, de la imaginea zeului născut dintr-o mamă pământeană persecutată, la relația cu Artemis și/sau divinitățile secundare ale naturii (nimfe, daimoni, menade), accesoriile muzicale, respectiv, la sacrificialitate<sup>82</sup>. Faptul cel mai semnificativ, din perspectiva demersului nostru, rămâne însă acela că instituționalizarea la scară "transnațională"<sup>83</sup> a cultului lui Apollo îl integrează (sau este integrat în) cel al lui Dionyssos: ca să ne limităm la un singur exemplu, cel mai important sanctuar dedicat lui Apollo, cel de la Delphi, îl adora în sezonul de iarnă pe Dionyssos<sup>84</sup>.*

77. Guthrie 1993, pg. 41.

78. Procesul are loc, totuși, încă din perioada arhaică a culturii grecești. Cele mai vechi atestări scrise, sub formula *Di-wo-nu-so* (în sistemul grafic al scrierii Linear B) datează din epoca anterioară migrației „popoarelor mării” și a Războiului Troiei, deci din secolele XIII-XII î.Hr., fiind întâlnite în ariile culturilor miceniană și minoică (Chadwick 1976, pg. 85), dar în contexte puternic marcate de contactele cu culturi ale orizontului traco-anatolian, aspect întărit de o amplă tradiție privind asimilarea târzie a cultului său.

79. Este un fapt de necontestat că orfismul s-a structurat în jurul divinității supreme a lui Dionyssos (Guthrie 1993, pg. 41 și urm.) – le fel stând lucrurile, adăugăm, și cu zalmoxianismul, în măsura în care un asemenea curent a existat și în afara proiecției postfactuale a posterității antice.

80. Ne atrage atenția observația formulată de William K. Guthrie (Guthrie 1993, pg. 42) potrivit căreia episodul dezmembrării lui Orfeu din dispoziția lui Dionyssos (formal gelos pe devoțiunea acestuia pentru Apollo) ar putea reflecta faptul că, în fazele inițiale, sacerdoțiile celor două divinități s-au situat pe poziții concurențiale, cu cel puțin aceeași probabilitate, adăugăm, ne putem afla în fața unei divinități duale.

81. Aceeași tradiție (parțial reflectată și de imnele homerice) le rezervă divinităților Dionyssos și Apollo, ca indice al preluării lor dintr-o altă paradigmă, un același statut special în raport cu Panteonul zeilor olimpieni, cei doi fiind prezentați drept descendenți divini ai lui Zeus din relații exterioare Panteonului: cu Semele în primul caz, cu Leto în cel de-al doilea.

82. Dintre numeroasele dezvoltări ale temei, Isler-Kerenyi 2007.

83. Procesul este bine atestat pentru epoca preclasică a lumii grecești antice, așa-numita „epocă a tiranilor” (secolele VII-VI î.Hr.) constatând, aproape peste tot în spațiul elenistic, o expansiune majoră a cultului lui Dionyssos (Leveque 1987, pg. 187-188).

84. Guthrie 1993, pg. 43, Strauss-Clay 1996



Constantin Elen

# Trei regi geți în Scitia Minor?

## Three Kings in Scythia Minor?

**Abstract:** *The common interpretation according to which the Roman consul Marcus Licinius Crassus and his Getae ally Rholes confronted the representative of a Lilliputian kingdom in central Dobrogea, in 29-28 BCE, does not stand the comparison with geographical data.*

**Cuvinte cheie:** *Scitia Mică, geți, Dapyx, context geografic*

**Keywords:** *Scythia Minor, Getae, Dapyx, geographical context*

Interpretarea canonică, deși puțin aprofundată, a istoriografiei noastre, privitoare la realitățile politice de la Dunărea de Jos din generația imediat post-burebistană, este că, după destrămarea *arche*<sup>1</sup>-ului lui Burebista, în regiunea care devenise deja cunoscută drept Scitia Minor (viitoarea provincie romană cu același nume, actuala Dobroge) și cu extensie pe malul drept al fluviului, în amonte, respectiv, la nord de Deltă, funcționau trei formațiuni politice – cele asupra cărora, în timpul campaniei efectuate de consulul M. Licinius Crassus în anii 29-28 î.Hr., domneau regii Rholes, Dapix și Zyraxes. Pentru Adrian Rădulescu, localizarea unei formațiuni (proto)statale în Dobrogea ultimei jumătăți de secol î.Hr. era un fapt nedubitabil: „Rholes va fi atacat de o altă căpetenie, **Dapyx, undeva în centrul Dobrogei, unde conducea o formațiune politică identică celeilalte**”<sup>2</sup> (subl. ns.). Cu jumătate de veac mai devreme<sup>3</sup>, Hadrian Daicoviciu se arătase mai prudent, preferând să-l definească geografic pe Dapyx în termeni mai vagi: „vecinul de la nord”, în raport cu domeniul teritorial al lui Rholes.

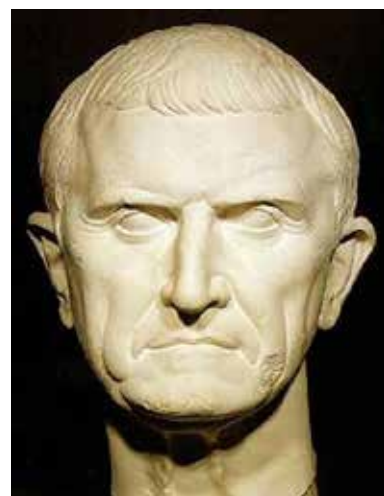
De ce vedem o problemă în această localizare geografică a regatului lui Dapyx? Din motivul banal, dar de neignorat, că în spațiul geografic indicat – centrul Scitiei Minor, respectiv, în cea mai laxă interpretare, provincia în întregul ei – nu există suficient loc pentru funcționarea nici măcar a unei singure formațiuni politice „de uscat”, cu atât mai puțin pentru conviețuirea mai multor entități juridico-teritoriale de aceeași natură. Ca unitate geografică relativ naturală, având ca date limitative cursul Dunării (inclusiv brațul nordic al Deltei), țărmul stâng al Pontului Euxin și dealurile de la „cumpăna apelor” de

1. Ne alăturăm observației formulate de Laurențiu Nistorescu (în „Originile statului în Dacia”, „Stat și instituții politice în Dacia preburebistană. Cazul Geției în secolele V - III î.Hr.” ș.a.), că vocabula *arche* echivalează, în terminologia politică greacă, termenul stat – ca atare, reținerile de a eticheta drept instituții statale organizația politică condusă de Burebista, precum și principalele componente ale acesteia (regatele getic și, respectiv, vest-dacic) sunt lipsite de teme

2. Rădulescu 2001, pg. 656

3. Daicoviciu 1968, pg. 134-135

pe aliniamentul Dionysopolis – Transmarisia<sup>4</sup>, regiunea Scitiei Minor are o suprafață de puțin peste 23 de mii de kilometri pătrați<sup>5</sup>. La sfârșitul erei precreștine, ceva mai mult de o zecime din acest teritoriu pur și simplu nu exista: el a fost creat prin extensia aluvionară a Deltei Dunării, de precizat fiind că nici acea parte a ținutului deltaic deja existent nu era propice locuirii sau administrării teritorial-administrative de orice fel. Din cei circa 18.000 de kilometri pătrați pe care-i putem lua în considerare, cea mai valoroasă parte, sub aspect socio-demografic, o constituia fâșia litorală, ocupată și administrată în termeni de exclusivitate (suveranitate) politico-teritorială de orașele-stat Istros, Tomis, Callatis și Dionysiopolis, a căror autoritate se extindea, în adâncul uscatului, pe distanțe de cel puțin 20 de kilometri<sup>6</sup> – domeniul teritorial însumat al acestora cifrându-se la cel puțin 4.000 de kilometri pătrați. Însă prezumatul „regat dobrogean” al lui Dapyx nu-și putea adjudeca în totalitate nici cei 14.000 de kilometri pătrați rămași, și asta, pentru că la nord este atestat, în același context, un domeniu teritorial distinct al lui Zyraxes<sup>7</sup>, a cărui cetate de reședință (ne abținem s-o desemnăm drept capitală), Genucla, se afla pe malul sudic al Dunării predeltaice<sup>8</sup>, ceea ce ne obligă să considerăm că acesta stăpânea spre sud măcar o fâșie lată de o săgeată trasă de pe zidurile cetății, dacă nu (așa cum ne-ar îndemna logica geografică să prezumăm) tot spațiul deschis de până la poalele Munților Măcinului. Reducând, cu indulgență, doar încă 2.000 kilometri pătrați din ipoteticul „regat central-dobrogean”, trebuie să mai admitem că ar fi necesară încă o amputare teritorială, la granița – aproape imposibil de reconstituit<sup>9</sup> - dintre acesta și domeniul teritorial dominat de regele adversar Rholes. Chiar admitând că regatul lui Rholes se întindea exclusiv dincolo de ”cumpăna apelor” de pe aliniamentul Dionysiopolis-Transmarisia, prezumata formațiune politică dobrogeană ar fi avut o extensie teritorială de cel mult 12.000 de kilometri pătrați, având în componere cele mai inospitaliere zone din cuprinderea Dobrogei, unde doar Casimcea și Carasu (cel înglobat în actualul Canal Dunăre-Marea Neagră) funcționau ca râuri permanente, iar productivitatea foarte redusă a solului și clima aspră concureau, în limitarea gradului de locuire, cu expunerea la invazii



Marcus Licinius Crassus

4. În topografia contemporană, Balcic – Turtucaia/Tutrakan (delimitarea sudică a sub-provinciei Cadrilater).

5. Mai exact, 23.735 kmp, cu includerea în calcul și a Deltei secundare Vâlcov

6. Avram&Poenu-Bordea 2001, pg. 546 (privitor la identificarea așezărilor rurale din *chora* istriană până la 18 km depărtare de cetate) și pg. 547 (privitor la hotărnicia târzie a guvernatorului roman M. Laberius Maximus, care recunoștea drept ”granițe strămoșești” ale Istrosului, probabil implicând și dependența sub-coloniei Orgame, până la brațul Sf. Gheorghe al Dunării)

7. Reținem că, dacă sursele îi desemnează drept geți pe Rholes și Dapyx, identitatea etno-politică a lui Zyraxes este încă disputată

8. Rădulescu 2001, pg. 656

9. Unul dintre elementele-reper invocate (în opinia noastră fără prea multă relevanță, întrucât nu avem certitudinea că a fost doar un incident de frontieră) este faptul că bătălia dintre armatele lui Dapyx și Rholes pare să fi avut loc pe râul Kerbatis, deci în vecinătatea cetății Callatis

pe axa nord-sud<sup>10</sup>. Să menționăm, cu titlu comparativ, că la începutul secolului XX, când elementele tehnologice au multiplicat coeficientul de asigurare a traiului, climatul de securitate a eliminat riscurile invaziilor, iar urbanizarea a început să-și facă simțită prezența, în acest areal abia se atingeau, cu ajutorul polilor urbani Medgidia și Cernavodă, o densitate de 10 locuitori pe kilometru pătrat. A presupune aceeași densitate de locuire în ultima parte a secolului I î.Hr. - și subliniem încă o dată că nu includem aici litoralul, intens urbanizat și pe atunci – ar fi cel puțin nerealist. Chiar și jumătatea acestui indicator, care caracteriza la acel orizont cronologic habitatul unor provincii relativ consistent locuite, precum Moesia sau Pannonia<sup>11</sup>, constituie o aproximare generoasă – dar, și dacă am admite această valoare, ca prag superior probabilistic, tot ne-am afla în fața unei formațiuni politico-teritoriale liliputane, care abia ar fi reușit să mobilizeze, epuizând complet resursele militare ale populației proprii, 5-7 mii de luptători, marea lor majoritate fără valoare pe câmpul de luptă. Că nu așa au stat lucrurile, suntem asigurați de izvoarele documentare relative la campania lui M.L. Crassus în regiune: forța militară a lui Rholes, atât de însemnată încât și romanii apelează la ea pentru înfrângerea bastarnilor, este pusă în dificultate de armata lui Dapyx, într-o asemenea măsură încât Rholes apelează, la rândul său, la ajutorul militar roman<sup>12</sup>. Mai mult chiar, deși trupele consulului Crassus lichidează fără drept de apel corpul militar condus de Dapyx (care cade în bătălie), romanii fac un aparent surprinzător gest de clemență (implicit de prudențialitate politică<sup>13</sup>), acordându-i iertarea fratelui acestuia, care se număra printre prizonierii capturați. Alte detalii ale confruntării dintre Crassus și Dapyx restrâng, și ele, probabilitatea existenței unei formațiuni politice getice în Dobrogea centrală. Astfel, este cu neputință identificarea unei capitale (a unei curți regale) a unui asemenea regat: Dapyx și anturajul său sunt străini de cetatea în care sunt asediați, ai cărei localnici sunt fatalmente familiarizați cu limba greacă (pe care regele get n-o cunoaște!), folosind-o pentru a negocia de pe ziduri cu romanii și a-l trăda pe oaspetele lor, iar suita civilă a căpeteniei getice era vădit puțin numeroasă, de vreme ce s-a putut refugia într-o peșteră din zonă.

Dar nu numai acest raționament scoate din calcul ipoteza unui regat getic central-dobrogean, ci și împrejurarea că, nicicând, în jumătatea de mileniu anterioară acestui episod (și, firește, nici după aceea), nu există nici o referință directă sau indirectă, literară, epigrafică, numismatică sau de altă natură, la un centru de polarizare politică de asemenea natură – fapt care, într-o regiune atât de frecvent aflată în atenția izvoarelor istorice, nu poate fi pus în nici un caz pe seama hazardului. Regatele, în general formațiunile protostatale sau eminamente statale, nu se pot naște peste noapte. Faptul că, după o amplă

10. Că nu este vorba de o simplă speculație teoretică, ne putem convinge recitind pasajele din "Ponticele" lui Ovidius Publius Naso, care nominalizează explicit vitregiile climatice și frecvențele raiduri de pradă și jaf printre cauzele majore ale disconfortului de a locui în regiune.

11. Avem aici în vedere reconstituirile demografice ale lui Karl Julius Beloch, din „Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt”, a căror acuratețe este atât de apreciată și în prezent, încât constituie reper pentru analizele demografice internaționale.

12. Rădulescu 2001, pg. 656-657

13. Că o astfel de atitudine prudentă era mai mult decât necesară, ne-o demonstrează, din nou, poetul Ovidius, care depune mărturie atât despre puternica prezență getică în orașele grecești din Pontul Stâng, cât și despre atacurile aproape neîntrerupte pe care o forță armată getică o contrapune, decenii la rând, înstăpânirii romane la gurile Dunării.

experiență unificatoare precum cea patronată de Burebista și Deceneu (care, *nota bene!*, a funcționat cu doar 15 ani anterior acestui episod), într-o zonă puternic disputată și implicit acoperită de relatările istorice, și-ar fi făcut apariția un nou actor politico-teritorial n-ar fi trecut nesemnalat. Stă dovadă mențiunea lui Strabon despre secesiunea lui Rholes<sup>14</sup>, la care se referă atunci când spune că, după dispariția lui Burebista, stăpânirea acestuia se destrămasese întâi în patru părți și apoi – iar acest „apoi” este limpede precizat, ca fiind atunci când Augustus a trimis acolo o armată, iar singura forță de intervenție trimisă de împăratul Octavian la Dunărea de Jos a fost cea a lui Crassus – în cinci părți<sup>15</sup>. Secolele anterioare, din care ne parvin știri despre o amplă suită de regi geți care domnesc la Dunărea de Jos, spațiul dintre Dunăre și Marea Neagră care nu era direct administrat de una dintre cetățile pontice, s-a aflat mereu sub o stăpânire cu un centru politic exterior: acest aspect este pus în evidență de conflictul regelui Kothelas/*Rex Histrianorum* și sciții lui Ateas și de înstăpânirea temporară a lui Filil al II-lea asupra regiunii, de eșecul intervenției lui Alexandru cel Mare și dezastrul suferit, în imediata succesiune, de armata lui Zopyrion, de faptul că histrienii care merg în solie la Zalmodegikos au de străbătut distanțe mari, de relatările despre stăpânirea lui Rhemaxos pe ambele maluri ale Dunării până la orașele care-l acceptă drept protector ș.a.m.d. Despre un centru administrativ, fie el și temporar, dar numai în relație cu o formațiune politică extinsă pe ambele maluri ale Dunării de Jos, se poate vorbi la cotul Dunării (unde pare să fi rezidat și încă obscurul rege Moskon); un altul pare să fi funcționat la sud de Scitia Minor, în viitoarea Țară a Cavarnei, unde avem mărturii numismatice despre o suită de regișori sciți sau celți, vasali sau nu ai efemerului „regat de la Tylis”, însă despre un centru politic autonom în Dobrogea getică pur și simplu nu se poate vorbi.

Cine era atunci, Dapyx, dacă nu mai putem vedea în el un regișor local al unui prea strâmt stat central-dobrogean? Răspunsul nu este deloc greu de dat: el este suveranul regatului Geției, succesorul imediat al lui Dicomēs (care dispare din izvoare exact când apare Dapyx, și care era deja implicat în anul 29 î.Hr., în operațiunea de strămutare a bastarnilor la sudul Dunării, generatoare a contextului secesiunii lui Rholes, intervenției romane și contraofensivei getice), iar domnia s-a a fost una dintre acelea prea nenorocoase, curmată de o înfrângere militară<sup>16</sup> înainte de a începe efectiv. Putem bănuși că fratele lui Dapyx a fost succesorul acestuia pe tron și că el (sau, ipotezele sunt aici deschise, succesorul imediat al acestuia) a patronat suita de atacuri anti-romane pe care le descrie Ovidius. Mai presus de îndoială este însă că regatul lui Dapyx nu poate fi înghesuit în strâmta și inospitaliera zonă centrală a Dobrogei.

14. Este posibil ca o parte însemnată a Scitiei Minor să se fi aflat sub autoritatea lui Rholes (dar nu toată, așa cum o lămurește menționarea lui Zyraxes) și/sau să facă obiectul unui litigiu teritorial cu Dapyx.

15. Strabon, *Geografia* VII, 3, 11

16. Intervenția militară a lui Dapyx are, în această lectură, și motivația clarificată: noul suveran al Geției a încercat să împiedice secesiunea lui Rholes, un aristocrat care a profitat de moartea lui Dicomēs pentru a revendica tronul (sau doar o parte a regatului), aderând la efortul romanilor de a schimba ecuația politică a regiunii.

## Bibliografie selectivă:

Avram&Poenaru-Bordea 2001

Avram, Alexandru, Poenaru Bordea, Gheorghe, *Coloniile grecești din Dobrogea*, în Petrescu-Dâmbovița, Mircea, Vulpe, Alexandru (ed.), „Istoria românilor”, vol. I „Moștenirea timpurilor îndepărtate”, Ed. Enciclopedică, București, pg. 533-634

Daicoviciu 1968

Daicoviciu, Hadrian, *Dacii*, Ed. Pentru Literatură, București

Rădulescu 2001

Rădulescu, Adrian, *Politica romană de la Dunărea de Jos*, în Petrescu-Dâmbovița, Mircea, Vulpe, Alexandru (ed.), „Istoria românilor”, vol. I „Moștenirea timpurilor îndepărtate”, Ed. Enciclopedică, București, pg. 655-668

Strabon

Strabon, *Geografia*, vol. I-II-III, Vanț-Ștef, Felicia (trad.), Ed. Științifică, București, 1972, 1974, 1983

Călin Timoc  
Carmen Timoc

## Un obiect roman din fildeș descoperit la Băile Herculane

### A Roman ivory object discovered at Herculane

**Abstract:** *From the old collections of the Museum Banat comes a ivory piece of Roman artefacts discovered at Herculane. The object is, a beautiful toilet knife handle, probably used for body maintenance by an individual of the Roman elite. The piece is unique and very rare for Dacia, also figurative decoration objects are very few discovered in this part of the Roman Empire. The decoration carved with great care for detail, style ronde-bosse, a model more met by pateras with bronze handle, increases the aesthetic and artistic value of the artifact.*

**Cuvinte cheie:** *fildeș, baie, obiecte de toaletă, epoca imperială romană*  
**Keywords:** *ivory, spa, toilet requisites, Roman Imperial Age*

În cadrul industriei osului și cornului din lumea romană, unde pot fi încadrate și piesele antice realizate din fildeș de pe teritoriul României, adesea produsele din aceste materii prime erau componente ale unor arme, ustensile sau completeau garniturile de podoabe și piese de port. Adesea aceste subansamble din os, corn sau fildeș erau cu grijă sculptate, strunjite și lustruite pentru a decora și personaliza obiectele după gustul și preferințele proprietarului. Pentru zona Daciei Romane aceste obiecte sunt catalogate

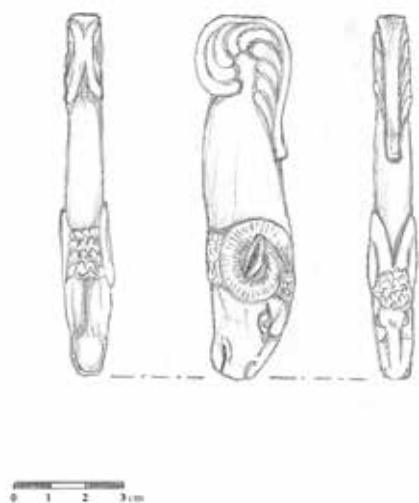
drept importuri, în primul rând pentru ca au o valoare estetică deosebită și mai ales pentru că garnisesc niște piese de factură specială<sup>1</sup>.



Fildeșul fiind rar în Europa, chiar și în epoca imperială romană, era foarte scump și doar reprezentanții păturilor sociale superioare își permiteau obiecte din acest material. Pentru arealul provinciei Dacia, piese din fildeș sunt atât de puține încât pot fi numărate pe degetele de la o mână, iar proveniența lor se restrânge doar la câteva spații urbane: Colonia Sarmizegetusa, Apulum și Drobeta.

Un nou obiect vine să îmbogățească această listă de descoperiri. La fel ca și

1. Daniela Ciugudean, *Obiecte din os, corn și fildeș de la Apulum*, Alba-Iulia, 1997, p. 15.



celelalte piese este din punct de vedere tipologic una figurativă<sup>2</sup>.

*Numele piesei:* Mâner de cuțițaș de toaletă<sup>3</sup>;

*Materialul din care a fost făcută piesa și forma de producere:* sculptat și strunjit;

*Stare de conservare:* foarte bună, piesa este întreagă;

*Dimensiuni:* 9,9 x 2,6 x 1,3 cm;

*Descriere:* mânerul alungit din fildeș prezintă gravat la un capăt un cap de berbec, toate detaliile capului de animal fiind foarte clar și elegant finisate. În capătul opus piesa are un ornament vegetal în formă de frunză răsucită care încadrează zona de fixare de partea metalică vizibilă pe cantul scurt al obiectului printr-o

gaură circulară, cu diametrul de 3 mm și 1,5 cm adâncime.

*Încadrare tipologică:* mâner cu secțiune ovoidală și decor figurativ;

*Datate:* sec. II-IV p.Chr.

*Loc de descoperire:* Băile Herculane, găsit întâmplător în zona de construire a edificiilor de final de secol XIX.

*Locul de păstrare:* Muzeul Banatului Timișoara, nr. inv. 2806 (Colecția Imre Pongracz, Pl. LXXII, nr. 10 / a și b);

*Bibliografie:* Inedită.

Din explicațiile suplimentare pe care le dă maiorul de honvezi de la Orșova, Imre Pongracz, aflăm că el a achiziționat piesa de la frizerul său din Băile Herculane, la care domnia sa mergea destul de des<sup>4</sup>. Locul de descoperire cu exactitate nu se cunoaște, doar se știe că a fost găsită întâmplător în una din zonele cu șantier în construcții din Băile Herculane, cândva în anii de sfârșit de secol XIX. Alte indicii scrise nu există, doar atât și

2. Am preferat în cazul acestei piese să o catalogăm după sistemul CSIR (*Corpus Signorum Imperii Romani*), model preluat de la Nicolae Gudea, vezi: Mihail Macrea, Nicolae Gudea, Iancu Moțu, *Praetorium – castrul și așezarea romană de la Mehadia*, Ed. Academiei, București, 1993, p. 12.

3. Există și probabilitatea să fii fost un mâner de oglindă, însă forma și dispunerea ornamentelor sugerează altceva. Un mâner de oglindă ne-am fi așteptat să fie rotund, iar elementele decorative să fie dispuse simetric. (Mulțumim pe această cale domnului Richard Petrovsky, care cu amabilitate – în urma discuțiilor avute – ne-a ajutat mult în stabilirea mai exactă a funcționalității piesei).

4. Imre Pongracz sau pe numele lui exact Emerich von Pongracz a fost în ultimele decenii ale vieții sale Major K.u.K. al Regimentului de honvezi cu sediul la Orșova (cu rolul de a supraveghea granița sud-estică a Monarhiei Austro-Ungare, Clisura Dunării și vama portului Orșova) poziție influentă în zonă, care i-a permis să strângă o colecție impresionantă de antichități din siturile arheologice de la malurile Dunării atât din Banat cât și din Serbia, Bulgaria și Oltenia. Pentru valorificarea unor piese epigrafice din colecțiile sale de notorietate sunt colaborările pe care le-a avut cu reprezentanții de la vremea aceea ai Muzeului Banatului Timișoara precum și cu importanți savanți de la Viena, cum a fost spre exemplu: A. v. Premmerstein (vezi în acest sens: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien*, Bd. IV, Wien, 1901, p. 77-78).





faptul ca Pongracz, bun cunoscător al antichităților greco-romane observă decorul similar al acestui mâner cu cele circulare cu cap de berbec ca terminație ale paterelor de bronz imperial romane<sup>5</sup>. Piese asemănătoare ca mărime și funcționalitate cunoaștem doar în *Britannia Romană*<sup>6</sup>.

Descoperirea la Băile Herculane romane a acestui obiect din fildeș subliniază încă odată caracterul cosmopolit al stațiunii balneare, a lumii *ex toto orberomano* care venea la tratament aici, pe malurile Cernei<sup>7</sup>.

Din punct de vedere muzeistic piesa este foarte valoroasă pentru că este o raritate și se păstrează în condiții foarte bune și va putea face cinste oricăror expoziții importante de profil.

5.Imre Pongracz, *Régiséggyűteményemrajzai*, (ms.), 1898, explicațiile de la pl. LXXII, nr. 10 / a și b.

6.Ian Ferris, *Roman Britain through its Objects*, Gloucester, 2012, passim.

7.Vezi în acest sens, cea mai completă sinteză despre ruinele băilor romane de la Herculane la Doina Benea, Iulian Lalescu, *Contribuții la istoria așezării de la Ad Mediam (Băile Herculane)*, în Sargetia, XXVII/1 (1997-1998), p. 267-301.

Bogdan Muscalu

# Formele de manifestare spirituală a sarmaților iazygi

## Spiritual manifestations of the Sarmatian Iazyges

**Abstract:** *The spiritual life and the religious beliefs of the Sarmatian Iazyges, is far from being elucidated, shows eventually a complex religious conception, strained with symbols and rituals, which doesn't make the Iazyges lower than the other peoples of the Antiquity, which were in the same state of development.*

*We must also consider a fact that is vital in the process of reconstitution of a global image on the spirituality of the Sarmatians. The Alans to whom is the epopee about the Nartes, which have kept their old beliefs for a long time and are also part of the common Core of the Sarmatian populations. One thing must kept in mind that, with the beginning of the second century p.Chr, the Roxolans or the „white Alans” will migrate towards the Great Hungarian Plain, revitalizing the spirit and the material culture of the Iazyges.*

**Cuvinte cheie:** *zeități, religie sarmatică, șamani, ritualuri, arta tatuajului.*

**Keywords:** *deities, Sarmatian religion, shaman, rituals, art of tattoo.*

Despre religia sarmaților nu se cunosc foarte multe informații, datorate în mare parte de lipsa unei limbi scrise, dar și interesului redus al autorilor antici pentru aspectele vieții spirituale a sarmaților.

Totuși, credințele religioase ale sarmaților se pot reconstitui în baza a patru surse: scrierile autorilor antici, arheologie, lingvistică și etnografie. Miturile și practicile religioase ale sarmaților au fost uneori menționate de autorii greci și romani, dar mențiunile antice trebuie privite critic, fiind considerate dovezi indirecte. Observațiile etnografice au un caracter ipotetic și nesigur, datorită marii perioade de timp scurse de la dispariția sarmaților și până în prezent. Puținele studii lingvistice comparate au la bază limba din Osetia și completează celelalte trei surse.

Sarmații se înrudesec cu sciții, amândouă popoare de origine iraniană. Astfel, se pot face analogii cu izvoarele care vorbesc despre religia sciților. Apropierea și procesele de aculturație în urma contactelor cu mediul grecesc și roman, au produs mutații și la nivelul formelor de manifestare culturală<sup>1</sup>.

1. Vaday 2000, 215-216.

Religia sarmaților era una politeistă, credințele religioase fiind specifice populațiilor nomade. Scriitorii antici greci sau romani, nu au păstrat numele scitice și sarmatice ale zeităților, ci au atribuit zeilor sarmați, cunoscuți de ei, numele ce le corespundeau din panteonul greco-roman. Cercetătorii fenomenului spiritual sarmatic consideră că zeii sciți existau și la sarmați, cu toate că formele fonetice ale onomasticii lor sunt necunoscute<sup>2</sup>.

Cercetătorii ruși susțin că panteonul sarmatic este compus din șapte zeități<sup>3</sup>, cunoscute pe baza analogiilor dintre informațiile lui Herodot și Ammianus Marcellinus.

Pe baza celor doi autori antici, A. H. Vaday a realizat un tabel comparativ<sup>4</sup>, privitor la credințele religioase ale sciților și sarmaților:

	<b>Sciții</b> după Herodot <sup>1</sup>	<b>Sarmații</b> după Ammianus Marcellinus <sup>2</sup>
<b>„Locuri sfinte” cu altar</b>	Un kurgan făcut din ramuri uscate, acoperit cu un acoperiș patrulater, plat.	?
<b>Întreținerea altarului</b>	Anual, câte 150 de căruțe de ramuri uscate.	?
<b>Imaginea sculpturală a zeității</b>	inexistentă	inexistentă
<b>Zeitatea supremă</b>	Zeul războiului = Ares	Zeul războiului = Marte
<b>Zeitatea secundă</b>	inexistentă	Spiritul protector al pământului călcat de barbari.
<b>Simboluri</b>	Fiecare teritoriu are o „veche” sabie din fier, înfiptă într-un kurgan	O sabie oarecare înfiptă în pământ.
<b>Sacrificii</b>	Bovine, oi.	Cai, oi.
	Sacrificii umane	Sacrificii umane în perioada timpurie.

Religia sarmaților se poate reconstitui și pe baza mitologiei alano-osete, o mitologie caucaziană ce se păstrează și astăzi. Descendența sarmatică a osetinilor ajută la reconstituirea unor forme de cult și mitologie populară a vechiului neam iranian al iazygilor. Cel mai cuprinzător mit, cel despre Narți (grup de zei, eroi și strămoși totemici), este prezent în diferite variante la majoritatea popoarelor caucaziene, dar originea sa

2. Fantalov 2001, în <http://earth.prohosting.com/history3/> (consultat 14.12.2015).

3. Pe baza numelui antic Ardabda (Heptatheos) al orașului Feodosia din Crimeea și care însemna „șapte zei”, se reflectă o tradiție religioasă indo-europeană de a venera șapte zei. Același număr este cunoscut la sciți, sarmații alani cf. Ryabdsun 1999, în <http://theodosia.chat.ru/history.htm>. (consultat 14.12.2015).

4. Vaday 2000, 216.

este cea sarmato-osetină<sup>5</sup>. Narții sunt eroii legendari din antichitate, divizându-se în trei neamuri sau ramuri genealogice: *Alagata*, *Ahsartagkata* și *Borata*, fiecare cu atributele specifice (înțelepciune, vitejie și avere)<sup>6</sup>. Cei din neamul *Alagata*, păstrătorul unei cupe magice, dețin funcția regal – sacerdotală, fiind șefi politici și șamani; în *Ahsartagkata* sunt războinicii, succedați de două generații – Uryzmaeg și Hamy tz, Soslan și Batraz; cei bogați erau în ultimul neam<sup>7</sup>. Dintre toți, cel mai glorios este Batraz, care a devenit invulnerabil în urma călirii lui în atelierul faurului ceresc, Kurdalagon. Zeii din mitologia oseto-alană au un pronunțat caracter cinegetic, pastoral și agrar. Uatsilla era adorat ca producător al fulgerului și ploii (sincretizat sub influența creștinismului în Sfântul Ilie), ajungând mai apoi protectorul creșterii vitelor și al agriculturii. Animalele își aveau patronii lor: Falvar pentru oi; Avsati pentru animalele sălbatice nobile (cerbi, zimbrii, căprioare), fiind reprezentat ca un bătrân cioban cu barbă; Anigal era protectorul albinăritului; Tutyr era păstorul lupilor (echivalentul Sfântului Petru / Sânpetru din mitologia românească). Barastyr era zeul dur, stăpânul lumii morților<sup>8</sup>.

Credințele sarmaților iazygi se pot deduce și datorită păstrării pentru o lungă durată de timp a credințelor religioase ale alanilor. Batraz, zeul alan al războiului, era în același timp un erou și o sabie „născută din oțel” și care își are sălașul în Marea Neagră, conform epopeei despre Narți<sup>9</sup>. Uneori acesta zboară din mare în cer, luând forma unei săbii, pentru a lupta împotriva răului. Este un sincretism religios, prin unirea atributelor mai multor zeități: Batraz locuiește în mare, al cărei zeu este; luptă împotriva răului, preluând, prin urcarea în cer, atributele unui zeu uranian; totodată este zeu, cât și erou civilizator<sup>10</sup>. Mitul popular legat de zeitatea alano-osetă, coincide cu informațiile antice. Herodot<sup>11</sup> amintește sanctuarele sarmatice dedicate lui Ares, dând și denumirea de *ιρὸν*, păstrată în autodenunțarea limbii osetine – *iron*. Ammianus Marcellinus menționează obiceiul barbarilor legat de cultul lui Batraz: „*gladius barbarico ritu humi figitur nudus, eumque ut Martem, regionum, quas circumcircant, praesulem verecundius colunt*”<sup>12</sup>. Figura lui Batraz s-a păstrat multă vreme în tradiția alanilor, până în momentul creștinării lor, când zeitățile păgâne vor intra în lumea poveștilor și a miturilor.

Alanii vedeau ca moarte onorabilă moartea în luptă, iar pe cei care mureau din cauze naturale îi batjocoreau<sup>13</sup>. Tradiția războinică a sarmaților s-a perpetuat din perioada timpurie din spațiul rusesc și până târziu, după stabilirea sarmaților în Europa centrală și de vest. Ammianus Marcellinus a transmis strigătul de luptă al sarmaților din secolul IV, acel „*Marha, marha!*”<sup>14</sup>, interpretat ca o chemare spre o moarte eroică<sup>15</sup>.

Pe lângă Zeul Războiului, există o divinitate feminină, echivalentă străvechii Zeițe

5. Dumézil 1993, *passim*.

6. Kernbach 1989, s.v. *mitologie oseto-alană*.

7. Kernbach 1989, s.v. *mitologie oseto-alană*.

8. Kernbach 1989, s.v. *mitologie oseto-alană*.

9. Woodard 2006, 210-211.

10. Miller 2000, 271-272.

11. Herodot, IV, 62.

12. Ammianus Marcellinus, XXXI, 2, 23.

13. Bachrach 1973, 39.

14. Ammianus Marcellinus XIX, 11.

15. După Taylor 2009 strigătul de luptă ar însemna „Pe cai, pe cai!”; Benea 1996, 64.

– Mamă, cu echivalentul în străvechea Ποτνια Θερων<sup>16</sup>. Din cortegiul zeiței fac parte, patrupede și păsări, așezați de o parte și de alta, Soarele și Luna. Peștele, reprezentând lumea apelor, decorează cămașa zeiței. Elementele de mai sus apar pe piesele grecești aparținând sciților, cu unele modificări ale formelor: șarpele se încolăcește pe corpul femeii, sugerând mitul originii la sciți. Zeița-Mamă, urmată de cortegiu, alături de simbolurile astrale și zugrăvirea unui „copac al vieții” (*axis mundi*), sugerează patronajul asupra vieții<sup>17</sup>. „Copacul vieții” este totodată copacul șamanului, copacul lumii (*arbor mundi*) cu șapte sau nouă ramuri, care se întinde spre cer. Credințele din regiunea Altai arată că *arbor mundi* sau *axis mundi* este, de multe ori, combinat cu muntele lumii, unde șarpele îmbrățișează centrul pământului<sup>18</sup>.

Cultul Soarelui este prezent în religia sarmaților, combinând atributele unei zeiități solare cu un cult al focului. Cultul focului este indicat de primele descoperiri sauromate și apoi sarmate, la mormintele unor preotese. Puterea de purificare a focului a stat la baza acestui cult, adăugându-se lumina și viața. În descoperirile funerare sauromate din spațiul rus sunt prezente altare portabile simple și plate, patrulatere, cu patru picioare, dar și altare circulare cu trei piciorușe, decorate cu animale sau capete de animale stilizate<sup>19</sup>. Alături de altare au fost descoperite mai multe tipuri de afumători. Se pare că în zona centrală se afla altarul, flancat de două afumători și un vas de provizii. Erau arse diferite materiale, rășini și plante „magice”, fumul rezultat era unul purificator pentru participanții la ritual, ajutând la comuniunea dintre om și zeu<sup>20</sup>. Purificarea și retrăirea unor experiențe mistice era făcută prin aruncarea pe jarul din afumători a unor substanțe halucinogene și inhalarea fumului rezultat de către cei prezenți. La fel ca alte popoare antice din spațiul carpato-danubiano-pontic, credem că nici sarmaților nu le era străin acest obicei<sup>21</sup>. Luând ca exemplu *kapnobataii* menționați de Strabon<sup>22</sup>, M. Eliade nota: „E probabil că expresia <umblători prin fum> se referă la un extaz provocat de fumul de cânepă, mijloc cunoscut de sciți și de traci [...]. În acest caz, *kapnobataii* ar fi fost dansatorii și vrăjitorii (șamani) misieni și geți, care întrebuițau fumul de cânepă pentru a provoca transele extatice”<sup>23</sup>. Herodot, evocând obiceiurile funerare ale sciților, menționează faptul că după funeralii aveau loc purificări, prin aruncarea pe pietrele încinse a semințelor de cânepă și „amețiți de aburii fierbinți, sciții răcnesc”<sup>24</sup>.

Soarele radiat este frecvent reprezentat pe afumători sau pe vasele rectangulare, indicând folosirea lor pentru ritualurile legate de cultul soarelui. Acest tip de vase sunt rare la est de Carpați, aparținând probabil mormintelor de preotese, femeilor implicate în activități culturale sau ca simplu inventar funerar<sup>25</sup>. Afumătoare simple aparținând

16. Johnson 1994, 172.

17. Jacobson 1995, 57; Ustinova 1999, 108-110.

18. Vaday 2000, 217.

19. Dvornichenko 1995, 114; Walter – Neumann-Friedman 2004, 524-528.

20. Dvornichenko 1995, 114-115.

21. Vaday 2000, 219.

22. Strabon, VII, 3, 3.

23. Eliade 1995, 57.

24. Herodot, IV, 75; Eliade 1997, 362-369.

25. Vaday – Medgyesi 1993, 63-89.

sarmaților iazygi au fost descoperite la Jászberény – *Mészohomok téglgyár*<sup>26</sup>, Alsónémedi, Kenderföldek (M.21)<sup>27</sup>. A. H. Vaday consideră că, în momentul sosirii iazygilor în spațiul dintre Dunăre și Tisa, aceștia aveau puține preotese comparativ cu spațiul estic. Vecinătatea cu Imperiul Roman pare să fi adus modificări în folosirea vaselor rectangulare, fie prin uitarea formelor de bază, fie prin înlocuirea lor cu o altă formă ceramică, fapt neelucidat la nivel arheologic<sup>28</sup>. Cert este că vasele rectangulare vor reapărea în mediul sarmatic iazyg la sfârșitul secolului al III-lea – începutul secolului IV. Reapariția formelor ceramice amintite poate fi pusă în legătură cu un nou val barbar sosit dinspre est și stabilit în partea de sud a „Pungii iazyge” – în Banat, Bačka și sudul Câmpiei Ungare<sup>29</sup>.

Vasele rectangulare târzii sunt bogat ornamentate (fiind rediate schematic: persoane, animale, simboluri solare, simboluri geometrice), perforațiile pereților vaselor dispar, fiind sugerate de cercelete sau puncte incizate în pasta crudă<sup>30</sup>. Asemenea vase au fost recuperate de la: Hódmezővásárhely – *Solt-Palé*, Tiszaöldvár – *Téglagyár*, Szeged, Alsótanya, Kenyérváróhalom, Vršac – *Crvenka*, Pančevo – *Vojlovica*, Kovačica, Sarkad – *Körös-hát*<sup>31</sup> și de la Cioreni<sup>32</sup> (Planșa I, 1-3). Soarele simbolizează în viziunea antică focul, viața, sănătatea familiei, este legat de rolul femeii, pe când Sol aparține divinității masculine, fiind prezent pe amulete în mormintele sarmatice și sarmato-alane din spațiul nord-pontic<sup>33</sup>. Tot în perioada romană târzie apar în spațiul dintre Dunăre și Tisa (sub influență estică) pandantive și amulete decorate cu vulturi, păsări de pradă sau păsări, indicând ideea animistică din lumea nomadă și simboluri ale unei „zeități a cerului”. Alanii îl venerau pe *Huar Aspandiar*, drept zeu al Soarelui<sup>34</sup>. Alanii se închinau Soarelui și focului ca unor zei. Extrapolând, putem presupune că sarmații dintre Dunăre și Tisa venerau cele două simboluri ale luminii, căldurii, vieții și focului. În limba osetină, termenul comun care definește soarele – *hur* (în traducere, „soarele auriu”) – s-a păstrat alături de formele care definesc „soarele - sorilor” („*sun of the suns*”). Numele ritual al focului „*arthuron*”, desemnând „*focul fiului soarelui*”, se păstrează și în prezent<sup>35</sup>.

În legătură cu simbolul solar, dar și cu un cult al focului și fumului mistic, sunt puse vasele rectangulare și afumătorile. La Cioreni a fost descoperit un pahar care pe partea interioară era decorat cu semne incizate în pasta crudă (Planșa I, 1). În plan central, era reprezentată o *crux gammata* / *svastika*, cu terminațiile brațelor sub formă de bucle. Între brațele crucii apar reprezentate: un cal sau o pasăre, șarpe unduit, o altă reprezentare de pasăre, posibil un cocoș (?). Animalele erau urmate de trei posibile reprezentări umane rediate schematic, păstrate fragmentar, orientate în mers spre stânga. În fața calului apare o imagine unui om, cu brațele întinse orizontal, căzut pe spate. Imaginile nu se înscriu haotic pe circumferința vasului, ci ele respectă o suită. Banda decorată este organizată în jurul

26. Vaday 1989, 238, kat. 45, pl. 26/7.

27. Korek 1980, 39.

28. Vaday 2000, 218.

29. Vaday – Medgyesi 1993, 85-88.

30. Vaday 2000, 218; Bulatović 2006, 201-221.

31. Vaday – Médyesi 1993, 80-84.

32. Benea 1995-1996, 370-383.

33. Vaday – Medgyesi 1993, 85-88.

34. Vaday 2000, 218. Era echivalentul lui Helios și Sol Invictus.

35. Vaday 2000, 218-219.

imaginii centrale, care este o *crux gammata*. Registrul inferior al benzii decorate, conține reprezentările umane și cele animaliere, dar nu cunoaștem care din cele două deschideau seria. Întregul „cortegiu” este orientat în sens de mers, spre stânga. Sub bordura dreaptă a vasului, deasupra brațelor crucii, apare reprezentat într-o unduire un șarpe (sau sensul de apă), sub care se distinge un alt semn asemănător cifrei 5<sup>36</sup>. Elemente zoomorfe amintesc de credințe religioase vechi ale sarmaților, dar și cele dacice anterioare cuceririi romane. Corelarea acestor semne cu simbolul crucii nu apar întâmplător, având o semnificație. După D. Benea, poziția centrală a crucii sugerează cui îi era închinat recipientul și posibilă sa semnificație. În opinia sa, există două posibilități: imaginile reprezintă un ritual agrest, de naștere, renaștere a vegetației după un ciclu anual; a doua posibilitate este pusă în legătură cu poziția centrală a crucii cu brațele frânte, care ar putea sugera un obiect creștin cu elemente de cult din credințele păgâne necunoscute, aparținând daco-romanilor. Reprezentările de șerpi pot fi legate de atributele chtoniene ale șarpelui, iar calul are funcția de apărător al adâncurilor htoniene, de unde țâșnește la lumină fiind purtător deopotrivă al vieții cât și al morții. Semnul crucii sub forma de *crux gammata* intră în iconografia creștină, odată cu preluarea unor culte și ritualuri păgâne<sup>37</sup>.

Considerăm că vasul de la Cioreni are legătură cu adorarea soarelui sau a focului. Deși păstrat fragmentar se observă anumite simboluri care ar putea fi acel „copac al vieții” de pe vasele rectangulare sarmatice. Șarpele este reprezentat la fel ca și pe vasul de la Sarkad – *Körös-hát*<sup>38</sup>. Crucea de tip *svastika*, apare și pe vasul descoperit la Pontes, dar unde soarele apare rotund, radiat, în plus fiind și simbolul labirintului<sup>39</sup>. Simbolul solar este prezent și pe vasul de la Kovacica (Planșa I, 2). În vasul descoperit la Timișoara – Freidorf se păstrau urme de cărbune și mici crenguțe arse<sup>40</sup>. Tamgaua de pe vasul de la Gyula ar putea să nu fie un însemn de rang, ci să aibă legătură cu monograma unei zeități iranene sau de cult<sup>41</sup>. Vasele rectangulare, descoperite în mediul sarmatic sau cel adiacent lui, denotă prezența lor legată de un cult al focului sau un cult solar. Este foarte posibil ca vasul de la Cioreni să aparțină unei persoane membră a comunității daco-romane, în care pătrund elemente sarmatice, dacă nu cumva vasul aparține unui etnic iranian.

Materialele care indică un cult al focului sunt prezente în riturile funerare sarmatice. Materialele minerale sunt de culoare albă (cretă, lut alb, nisip alb, ghips, scoici), de culoare roșie (ocru, realgar), mai rar galbenă (sulf). Prezența mineralelor în mormintele sarmatice este explicată prin caracterul cultural, constituind o dovadă a simbolului sacru al culorilor amintite<sup>42</sup>. Albul reprezenta puritatea, fiind legat și de ritualul curățirii trupului. V. Bârcă este de părere că purificare nu se făcea neapărat cu aceste materiale minerale, deoarece acestea nu sunt prezente în toate mormintele. Roșul simboliza sângele, fiind legat în ritual de însuflețirea sângelui și de sacrificiile sângeroase. Materialele de culoare roșie erau legate și de cultul focului. Galbenul este legat de cultul focului, sulful fiind prezent în

36. Benea 1995-1996, 369-370.

37. Benea 1995-1996, 370.

38. Vaday – Médgyesi 1993, 80-84.

39. Petković 1991, 97.

40. Benea 1995-1996, 375.

41. Vaday – Médgyesi 1993, 83-87.

42. Bârcă 2006, 53-54.

mormintele sarmaților estici. Acesta se aprinde foarte ușor<sup>43</sup>.

Existența urmelor de arsură, indică o cutumă legată de cultul focului. Cultul focului este practicat tot timpul de sarmați, neexistând o diferență culturală între practicile sarmaților estici și sarmaților iazygi. Ritul se simplifică în timp<sup>44</sup>. În mormântul M.3 de la Szeged – *Csongrádi út* se păstrează urme de mangal (cărbone vegetal). Urmele unui strat negru sau material de culoare neagră, care acopereau partea inferioară a mormântului se păstrează și la Szeged – *Makkoserdő*, Szentes – *Sárgapart*<sup>45</sup>. Mici grămezi de cărbune de lemn și cenușă erau depuse la picioarele mortului sau lângă cap. În unele cazuri focul era aprins lângă marginea gropii proaspăt săpate, uneori deasupra gropii. Focul era utilizat în apropierea mormintelor pentru efectuarea banchetului funerar<sup>46</sup>.

Cealaltă zeitate astrală, Luna, este personificată într-o femeie. Pandantivele de tip *lunula* au fost purtate de sarmați, drept talismane protective, fiind legate totodată de femei. *Lunula* este numele dat amuletelor de formă semicirculară, purtate îndeosebi de femei și copii, având un caracter apotropaic. Sunt răspândite în mediul familial roman<sup>47</sup>. Decorurile în formă de lună și stele de pe monedele pontice au fost transpuse pe monedele imitate de sarmați (la Mezötúr)<sup>48</sup>, acestea putând fi purtate drept talismane și indicând un context religios.

Herodot a menționat practicarea sacrificiilor umane, cu rol în ritualul funerar din perioada timpurie sarmatică din spațiul estic. Sarmații îngropau sclavii alături de șefi, la fel ca și sciții și multe alte popoare. Soția ucisă, sclavii și animalele înmormântate alături de persoane din aristocrație, care acompaniau conducătorul în „ultimă călătorie”, demonstrează funcția și statutul social al defunctului, valabile și în lumea morților<sup>49</sup>. Ephoros amintește sacrificii umane indirecte, prin faptul că o tânără sauromată se putea căsători doar după ce ucidea trei dușmani. Ea nu se putea muta la viitorul soț până nu făcea „sacrificiul obișnuit” (din păcate, nu se cunoaște conținutul acestui sacrificiu)<sup>50</sup>.

Herodot descrie sacrificiile umane ale sauromaților, pe altare, sacrificiile fiind prizonieri de război. Vinul era turnat pe capul sacrificatului, care era decapitat deasupra unui vas ritual. Vasul era adus deasupra unui tumul și prelins pe o sabie. Se înregistrează și tăierea mâinii drepte, care era apoi aruncată în sus și lăsată pe pământ<sup>51</sup>. Această metodă simboliza că inamicul a fost învins și lăsat fără mână cu care ține sabia. Aceste sacrificii se făceau în numele zeului războiului. Nu cunoaștem dacă aceste metode s-au perpetuat și la sarmații din „Punga Iazygă”. Venerarea sabiei de către sarmați apare în izvoarele antice (Planșa I). Astfel, Epiphanius amintește faptul că „sarmații venerază o sabie încovoiată, precum și pe Odrysos, strămoșul tracilor”<sup>52</sup>.

O altă formă de sacrificiu ritual este sacrificare animalelor. Dacă sacrificiile

43. Bărcă 2006, 54.

44. Kulcsár 1998a, 27.

45. Kulcsár 1998a, 27.

46. Bărcă 2006, 54.

47. Vaday 1989, 48.

48. Vaday 1989, 258, kat. 203, pl. 2.

49. Vaday 2000, 219.

50. Blok 1995, 126-127, 172.

51. Herodot, IV, 59, 2.

52. Epiphanius, *Împotriva celor 80 de erezii*, X, 3.



umane erau în legătură cu sângele, sacrificiile animale nu erau „sângeroase”. Herodot descrie sacrificiile de animale ale sciților, asemănătoare și la sarmați. Istoricul grec arată că acestea erau făcute în același mod peste tot, cu ocazia fiecărui banchet. Picioarele din față ale animalului erau legate, iar cel care oferea sacrificiul stătea în spate și ținea funia. Trăgând funia, animalul cădea, apoi persoana care apela la divinitate înconjură funia în jurul gâtului animalului. Se pune un băț între nojițele funiei, se răsuca, în final animalul fiind sufocat. Pe durata ritualului, nici un foc nu era aprins, iar la jupuirea lui nu se folosea apă. Animalul era fiert într-un cazan. O parte a cărnii și a intestinelor erau oferite zeului, prin aruncarea lor în față<sup>53</sup>. Pe lângă bovine, sarmații sacrificau oi și cai, mai ales în zona Uralilor. Pentru Câmpia Pannonică, sacrificarea cailor este atestată în puține descoperiri. În unele cazuri, doar harnașamentul era pus în mormintele databile la sfârșitul secolului II și începutul secolului IV p.Chr., indicând rolul calului în viața sarmaților iazygi Cercetările arheologice au demonstrat o conexiune între scheletele de cai, oasele de cai sau doar piese de harnașament din mormintele sarmate, și *background*-ul cultic.<sup>54</sup>

Caii au legătură cu adorarea soarelui, conform informațiilor lui Herodot despre messageți. Aceștia ofereau cai Soarelui<sup>55</sup>. Caii trăgeau carul înflăcărat al Soarelui în mitologiile clasice, greacă și romană, dar sunt legați și de divinitățile ecvestre.

A.H. Vaday presupune existența unei divinități eroice sau a unui cavaler divin (asemănător Cavalerului Trac), datorită răspândirii iconografiei pe monumentele funerare din spațiul pontic și bosporan<sup>56</sup>. La alani, cultul Sfântului George, „Ucigătorul de dragoni”, cunoaște o largă răspândire, atestată atât etnografic, cât și arheologic. Cultul sfântului protector al războinicilor și al călătorilor are un fundament religios pre-creștin<sup>57</sup>. Eroul călare apare de timpuriu la sciți, sarmați și traci<sup>58</sup>.

În secolele I-V p.Chr., sarmații iazygi își vor păstra ritul funerar specific, obiceiurile și, mai mult ca sigur, religia, dovedindu-se, din acest punct de vedere, foarte conservatori. Sarmații din spațiul cuprins între Dunăre și Tisa, datorită contactelor cu lumea romană, vor prelua unele cutume religioase romane. La sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului III, în descoperirile funerare din Câmpia Pannonică atribuite sarmaților iazygi, se constată prezența monedei, în sensul „Obolului lui Charon”<sup>59</sup>. „Obolul lui Charon” (sau „Moneda mortului”) este prezent la mai multe civilizații care intră în contact cu lumea greco-romană, fiind legată de depunerea rituală de monede, ofrande de monede. În general, moneda din morminte reprezintă o reminiscență simbolică străveche a averii defunctului, peste care s-a suprapus credința populară a „obolului lui Charon”<sup>60</sup>. Atribuirea sensului de „taxă sau vamă” pentru trecerea sufletului în lumea de dincolo se va perpetua și în credința creștină.<sup>61</sup>

53. Herodot, IV, 60, 1; IV, 62, 3.

54. Vaday 2000, 220; Drews 2005, 54.

55. Herodot, I, 21, 6.

56. Vaday 2000, 221.

57. Miller 2000, 361.

58. Eliade 1991, 103-105.

59. Kulcsár 1998, 57-59.

60. Pîslaru 2003, 44-45.

61. Pîslaru 2003, 56.

Pe fondul răspândirii creștinismului în Imperiul Roman, sarmații vor prelua și ei noua religie. Dacă la jumătatea secolului al III-lea, Origene spunea că sarmații și sciții nu se creștinaseră încă<sup>62</sup>, Tertullian menționează pătrunderea creștinismului la daci și sarmați<sup>63</sup>. În secolul VI, Martinus de Bracara, scria poemul *In Basilica*, unde sarmații sunt între popoarele creștinate<sup>64</sup>. Elementele creștine sunt rare în „Punga Iazygă”, dar creștinarea sarmaților și procesul de asimilare în marea masă a autohtonilor, a dus la dispariția formelor tradiționale din cadrul ceremonialului funerar.

Prin analiza ritului și ritualului funerar sarmatic, s-a putut observa credința sarmaților în lumea de dincolo, în continuarea existenței sufletului în Lumea Umbrelor. Prin inventarul funerar, celui decedat i se asigurau cele de trebuință în lumea morților. Depunerile rituale de mâncare și vase ceramice sunt puse în legătură cu credința în viața de după moarte<sup>65</sup>. Moartea era privită ca o etapă de trecere din viață spre „viața de apoi”. Moartea în luptă pentru un războinic sarmat era văzută ca o moarte onorabilă, iar moartea de bătrânețe sau boală era privită cu dispreț<sup>66</sup>.

Cultul strămoșilor este prezent în credințele și ideile religioase ale sarmaților iazygi din Câmpia Pannonică, fiind identificat și la nivel arheologic. O dovadă a cultului strămoșilor este plasarea celui mai timpuriu mormânt în centrul necropolei<sup>67</sup>.

Cultul familiei este atestat de existența mormintelor perechi, de dovada prezenței înmormântării tatălui cu fiul sau a mamei și a copilului minor. Dacă un copil era foarte mic, era înmormântat în poziția fătului, alături de mama. În mormântările nu sunt neapărat cronologice. Se cunoaște cazul unui copil care murit înaintea mamei, iar odată cu decesul mamei mormântul a fost redeschis pentru depunerea adultului. Rar, se întâlnesc morminte de tineri căsătoriți, îngropați împreună<sup>68</sup>.

Înconjurarea anumitor morminte cu un șanț reprezintă, probabil, un „cerc” sau „ring” ritual, destul de ambiguu. Șanțul poate sugera un rol în scenele actelor rituale, legate de banchetul funerar și de alte elemente ale cultului morților<sup>69</sup>. Caracterul arhaic al acestui obicei iranian constă în faptul că, din cele mai vechi perioade, intrarea este situată tot la sud, indiferent că este vorba de ramura sarmatică vestică sau ramura estică. Astfel de morminte au fost identificate în necropolele sarmate de la: Csanytelek – *Újhalastó*, Csongrad – *Felgyő*, Katymár – *téglagyár*, Kiskörös – *Feketehalom*, Kiskunfélegyháza

62. Origene, *Vechea Tălmăcire*, 39[858].

63. Tertullian, *Adversus Iudaeos*, VII, 3: „Cui etenim crediderunt gentes, Parthi et Medi et Elamitae et qui habitant Mesopotamiam Armeniam Phrygiam Cappadociam, incolentes Pontum et Asiam Pamphyliam, immorantes Aegypto et regiones Africae quae est trans Cyrenen inhabitantes, Romani et incolae, tunc et in Hierusalem Iudaei et ceterae gentes, ut iam Gaetulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignorarum et quae enumerare minus possumus?”.

64. Martinus de Bracara, *In Basilica*: „Immanes variasque pio sub foedere Christi / Adsciscis gentes. Alamannus, Saxo, Toringus, / Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, Sarmata, Datus, / Ostrogothus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus, / Te duce, nosse Deum gaudent.”

65. Kulcsár 1998, 73-74.

66. Bachrach 1973, 39-40.

67. Cermanović-Kuzmanović – Srejić 1992, 458.

68. Istvánovits – Kulcsár 2003, 273.

69. Kulcsár 1990, 31-36.

– *Izsáki út*, Kiskunfélegyháza – *Kővágóéri dűlő*, Kiskunfélegyháza – *Páka Dósa tanya*, Kunfehértó – *Kovács tanya*, Madaras – *Halmok*, Orosházi tanyák, Sándorfalva – *Eperjet*, Subotica – *Verusič*, Szeged – *Csongrádi út*, Szegvár – *Hűtőtó*, Székkutas – *Kápolna dűlő*<sup>70</sup>. În cazul cimitirelor cu un număr mare morminte, mormântul sau mormintele înconjurare cu șanț situate central par a indica locurile de veci ale unor *pater familias* sau al unor strămoși comuni ai unei familii extinse, deci un cult al familiei și al strămoșilor<sup>71</sup>.

Înmormântările în tumuli și marcarea lor în teren uneori cu pietre au un social, dar și cultural. Statutul social este reflectat prin tipuri rare de descoperiri funerare – scuturi, harnașament, arme etc. –, indicând o aristocrație războinică. Pentru necropolele cu un număr mare de tumuli, prin analiza inventarului funerar, s-a dovedit că statutul social al defuncților este foarte apropiat celor înmormântați în morminte cu gropi simple. S-au descoperit 220 de morminte tumulare la Hortobágy – *Poroshát*<sup>72</sup> și 70 la Madaras – *Halmok*<sup>73</sup>. Este posibil ca marcarea în teren a unor morminte simple să se fi făcut prin plasarea unor pietre deasupra mormintelor sau prin alte elemente din materiale perisabile, pentru ca familia defunctului sau comunitatea să își amintească locul, pentru pomenirea lui<sup>74</sup>. Nici pe departe de a fi elucidate, în totalitate, riturile funerare ale sarmaților iazygi indică un complex sistem al credințelor religioase despre viață și moarte, care au fost trasate cu ajutorul arheologiei și studiilor comparative cu alte spații și populații înrudite.

Stilul animalier, larg răspândit la sciți și sarmați, trădează urmele unor credințe totemice și animiste. V. Kernbach nota că baza mitologiei alano-osete se regăsește în cultele primitive de formă animistă și totemică (de exemplu, lanțul de atârnat ceaunul pe vatră era socotit sacru, era personificat chiar, numindu-se *Safa*; o persistentă datină osetă presupune jurământul pe vatra casnică)<sup>75</sup>. O serie de animale reale sau fantastice însoțesc zeitățile iraniene. Ele uneori reprezintă personificări ale divinității. Dintre animalele cu care sunt decorate fibulele, falerele, aplicele, pandantivele, statuetele și piesele ceramice au fost uzitate: calul, cerbul, păsări de pradă, lupi, porci mistreți, berbeci, șerpi, pești, dragoni și grifoni (sub influență sasanidă și grecească)<sup>76</sup>. Acestea au un rol apotropaic, de apărare în fața duhurilor rele, dar și un rol în „captarea atenției și bunăvoinței” divinității asupra purtătorului. Atributele apotropaice sunt incluse și în cazul animalelor totemice. Vulturul, ca simbol al puterii zeului războiului este bine reprezentat în arta sarmatică din spațiul pontic, dar și în cel panonic. Simbolul peștelui, prezent pe costumul de preoteasă este legat de cultul Zeiței Mamă, aflată pe plan secund în ierarhia iraniană<sup>77</sup>. În animalul totemic era văzut strămoșul tribului, al neamului, al familiei. Importanța animalelor în viața sarmaților s-a putut observa în reminiscentele mitologiei alano-osete, în care, după cum am prezentat mai sus, animalele aveau protectori divini.

70. Kulcsár 1998, 36

71. Istvánovits – Kulcsár 2003, 273.

72. Párducz 1941, 11-13.

73. Köhegyi – Vörös 2001, 143-152.

74. Istvánovits – Kulcsár 1994, 75; Kulcsár 1998, 47.

75. Kernbach 1989, s.v. *mitologii caucaziene – mitologia oseto-alană*..

76. Hančar 1952, 181-183.

77. Jacobson 1995, 57; Ustinova 1999, 108-110.

Câinii se pare că au jucat și un rol religios<sup>78</sup>. Câinii sunt protectori și gardieni, în viața de zi cu zi. Depunerea lor rituală la marginea așezării sau în apropierea mormintelor indică o extindere a calităților câinelui în lumea nevăzută a spiritelor și în „lumea de dincolo”. Funcțiile sale rămân, în genere, aceleași – protector și gardian –, la care o mai adăugăm pe cea de companion și ajutor al spiritului celor decedați. Plasarea scheletelor de câini în necropole duce la identificarea lor, sub influența mitologiei greco-romane, cu Cerberul<sup>79</sup>. Depunerile rituale în spațiul locuit de iazygi nu sunt rare, fapt care denotă o tradiție străveche a acestor credințe. La Timișoara – *Freidorf*, în apropierea bordeiului B.1/1986 a fost identificată o groapă rituală în care era depus un câine. Sub schelet s-au găsit urme de cărbune și cenușă roșiatică. Împrejurul scheletului au apărut oase de animale dispuse aleatoriu precum și o mărgea din pastă de sticlă. Deasupra mormântului se afla o vatră de foc, refăcută prin lutuiri repetate. În apropierea gropii s-au descoperit două oale borcan dacice. S-a ajuns la concluzia că avem de a face cu o înmormântare rituală a câinelui, fenomen răspândit în lumea geto-dacică<sup>80</sup>. Analogii pentru depunerile rituale de câini găsim la Čurug – *Stari Vinogradi*, în așezarea de secole III-IV, dar și în cea datată în secolul I și la Gyoma – *cărămidăria Adler*, unde există aproximativ 12 înhumări de câini<sup>81</sup>.

Căinele avea funcția de protector al spațiului locuit, dar mai ales al vetrei. De asemenea câinele mai avea funcția de călăuză a omului în lumea întunericului de după moarte. Atributele htoniene, vindecătoare și agreste ale câinelui au dus la acordarea unei atenții deosebite în cadrul ritualurilor funerare realizate pentru acest animal, oasele din jurul mormântului indicând prezența unui „banchet funerar” în cinstea acestuia. S-a avansat chiar și ipoteza că sacrificarea câinelui să aibă legătură cu încercările de a stabili o relație cu spiritele strămoșilor și protejarea împotriva forțelor malefice. Atenția deosebită acordată acestui animal poate fi dedusă și din faptul că chiar și groapa a fost în prealabil „purificată” prin ardere<sup>82</sup>.

Caii ofereau atât rapiditate în mișcare, mijloc de deplasare și de tracțiune, cât și sursă de hrană – laptele de iapă. Credem că sacrificarea cailor pentru carne era un *tabu* în lumea sarmatică. Înhumările cailor în lumea sarmatică au legătură cu statutul social, dar și cu un rit sacrificial la adresa unei zeități protectoare sau zeului suprem. Depunerile funerare care conțin oase de cai (cranii, dinți, mandibule) apar, mai ales, în mormintele tumulare sau cu șanț circular. Ele au jucat un anumit rol în timpul festinului funebru și în comemorarea defunctului. Oasele de cai au fost prezente exclusiv în mormintele de bărbați. Originea înhumării calului alături de stăpân este una străveche, scito-sarmatică, din vremea în care defuncții erau înhumați sub tumuli înalți<sup>83</sup>. Înhumările de animale domestice pot primi și alte valențe, atunci când apar în (sau în apropierea) mormintele sarmatice. Credem că poate fi vorba și de existență a motivului animalului credincios, care se perpetuează și în alte mitologii populare, inclusiv în cea românească.

Stilul animalier se regăsește și în arta tatuajului cu rol apotropaic, magic. Pictatul

78. Bartosiewicz 1996, 366.

79. Ferrari 2003, s.v. *câinele*, 214-216.

80. Benea 1995-1996, 375-376; Mare – Tănase 2003, 317.

81. Bartosiewicz 1996, 366.

82. Mare – Tănase 2003, 317.

83. Kulcsár 1998, 116.

corpului are origini străvechi și geografic, este larg răspândit. Desenelor și culorilor le-au fost atribuite anumite însemnătăți. De exemplu, roșul simboliza viața și fertilitatea, albul semnifica puritatea, negrul simboliza răul și impuritatea<sup>84</sup>. Tatuajul în societățile străvechi indica statutul purtătorului, apartenența sa la un trib, etnie sau familie. În lumea antică, tatuajul a avut, în general, un scop religios și magic, oferindu-i celui care îl purta protecție în timpul vieții și o identitate și protecție în viața de apoi. Baterea tatuajului și durerea resimțită fac parte dintr-un posibil proces inițiat (uneori la statutul de adult, alteori de războinic)<sup>85</sup>. La unele popoare (celți, gali, britoni), tatuajul este legat de cultul zeului războiului, deținătorii părând mai feroși în luptă.

O serie de izvoare antice fac referiri la arta tatuajului la sarmați. Herodot afirma că tatuajul indică un statut social, iar cel care nu era tatuat era considerat om de rând<sup>86</sup>. Pliniu cel Bătrân ne transmite că dacii și sarmații practicau arta tatuajului, informație preluată și de izvoarele târzii<sup>87</sup>. Aceeași știre ne este oferită și de Pomponius Mela, în descrierea populațiilor pontice, când amintește pe sarmații nord-pontici, traci și agatârși<sup>88</sup>. Dion Chrysostomos menționează că femeile libere din Tracia își însemnau corpul cu fier înroșit în foc, iar cele care aveau cele mai multe sau mai variate forme de însemne erau considerate „mai nobile și părinții mai de ispravă”<sup>89</sup>. Sextus Empiricus afirma că „egiptenii și sarmații își tatuau copiii de mici”<sup>90</sup>. Epimenides considera că tatuajele geților, dacilor, sarmaților și tracilor erau închinat unei divinități, la daci, însuși Zalmoxis fiind tatuat<sup>91</sup>. Grecii însă le considerau urâte și degradante. Ammianus Marcellinus îi amintește pe agatârși, care își vopseau corpul și părul în albastru, precizând că pe baza numărului de vopsele și calitatea lor se disting categoriile sociale<sup>92</sup>. Preotesele și șamanii sarmaților aveau adesea tatuate mai multe desene pe corp: unul sau mai multe animale totemice erau prezente întotdeauna, alături de ele apărând adesea grifoni, spirale (desenate adesea cu roșu), care simbolizau infinitul, energia și legătura purtătorului cu lumea spiritelor.<sup>93</sup>

În 1948, arheologii au descoperit la Pazyryk, în Siberia, un mormânt scitic datat în secolul V a.Chr. Pe cadavrul destul de bine păstrat s-au putut observa tatuaje de culoare neagră, reprezentând pești, oi, capre, pisici, care trimiteau spre o semnificație totemică<sup>94</sup>. Înruțiți cu sciii, presupunem că și sarmații practicau asemenea modele de tatuaje.

În ceea ce privește magia, aceasta era utilizată și pentru tratarea diferitelor boli, atât la cai, cât și la animale. Apsyrtos, medicul veterinar din secolul IV, spune că pentru tratarea disuriei la oameni sau cai, se pot folosi și amulete și incantații magice<sup>95</sup>. Folosirea plantelor medicinale (ricinul, slăbănogul, nalba) de către sarmați, în tratarea unor boli,

84. Sanders – Veil 2008, 5.

85. Sanders – Veil 2008, 10-12.

86. Herodot, V, 6.

87. Pliniu cel Bătrân, *Naturalis historia*, XXII, 2.

88. Pomponius Mela, II, 2.10.

89. Dion Chrysostomos, *Discursuri*, LXVIII, 2.

90. Sextus Empiricus, *Despre scepticism*, 202.

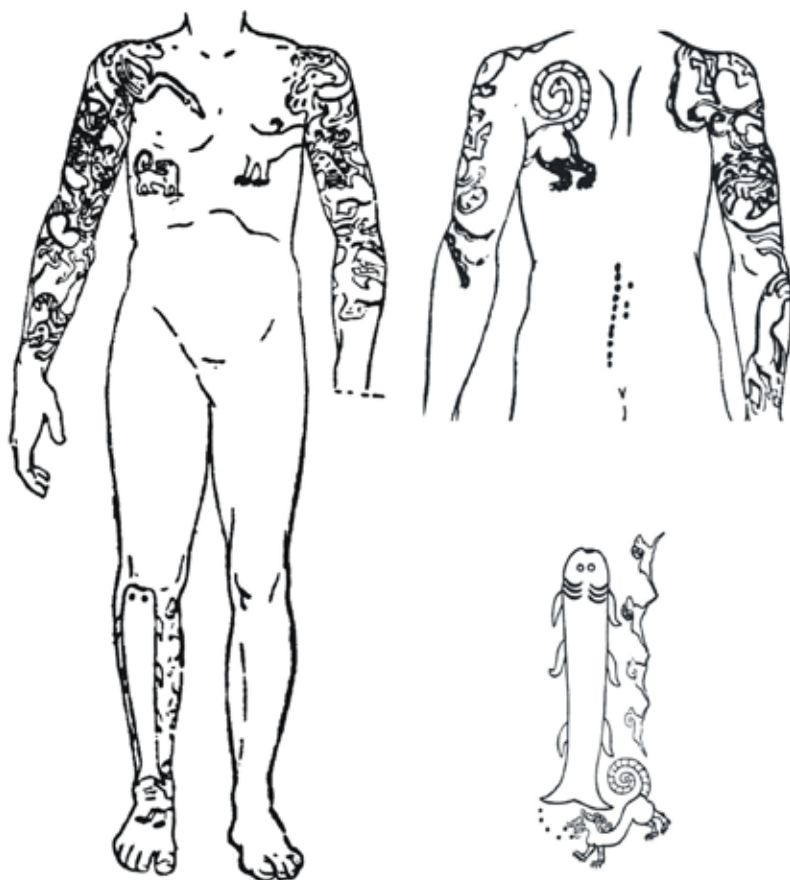
91. Suda Lexicon, s.v. *Epimenides*.

92. Ammianus Marcellinus, XXXI, 2, 14.

93. Walter – Neumann-Friedman 2004, 604-605.

94. Sanders – Veil 2008, 9.

95. McCabe 2007, 146-147, 150-151.



Reconstrucția tatuajelor bărbatului mumificat de la Pazyryk din kurganul nr. 2  
(apud Hančar 1952, p. 188, fig. 12-14)

indică un bagaj de cunoștințe medicale<sup>96</sup>. Prin analiza operei lui Apsyrtos, Dioscorides Pedanius, Pelagonius, Hierocles etc., presupunem că tratamentele medicale la oameni, cât și tratamentele veterinare ale sarmaților, erau însoțite de incantații magice cu rol taumaturgic<sup>97</sup>.

Există posibilitatea utilizării pietrelor semiprețioase și a pieselor realizate din ele, care erau purtate atât ca accesorii vestimentare și podoabe, și pentru tratarea sau prevenirea unor afecțiuni. Cunoștințele sarmaților despre minerale, par să nu fi lipsit, în ciuda faptului că nici un izvor antic nu menționează acest lucru. Preferințele iazygilor pentru anumite pietre semiprețioase denotă supoziția noastră. Plinius cel Bătrân menționa rolul pietrelor semiprețioase în tratarea afecțiunilor de orice fel, dar și în scopuri magice (de la deochi, protecție etc). Extinzând toate acestea utilizări ale mineralelor la sarmați, vom enumera în mare pietrele semiprețioase cu atribute magice: *ametistul* – rol vindecător, folosit de șamani pentru protecția lor și în tratament, reprezintă forța vieții, pentru purificare; *berilul* – pentru iubire și fecunditate; *calcedonia* – pentru pace, abundență, sănătate și protecție;

96. Apsyrtos, *Veterinariae Medicinae Libri Duo*, M59, M105.

97. McCabe 2007.

*carneolul* – pentru afecțiuni sangvine, pentru protecția împotriva spiritelor rele, împotriva vrăjitoriilor, cu rol în ceremonialul funerar; *cuartul* – pentru protecția împotriva energiilor negative, vitalitate, sănătate; *chihlimbar* – pentru dragoste, fecunditate, sănătate, dă putere vrăjilor și incantațiilor; *coralul* – împotriva deochiului, a vrăjilor și a ghinioanelor; *jasp* – pentru respingerea spiritelor rele, dar și pentru întoarcerea farmecelor, pentru energie, sănătate (tratarea epilepsiei), pentru prevenirea coșmarurilor; *lapis lazuli* – pentru protecție, sănătate; *onixul* – era piatra tămăduitoare în tratarea diferitelor afecțiuni ale pielii, părului, unghiilor, a bolilor digestive, pentru protecție divină; *opalul* – pentru ritualuri ce presupuneau transa, fiind o piatră a inițiatului în diferitele ritualuri, pentru noroc, protecție, pentru puterea sa de vindecare, pentru iubire (la romani este piatra iubirii și a speranței), dar și pentru protejarea hoților și spionilor; *obsidianul* – se folosea în magie (magie neagră), pentru protecția împotriva influenței negative și a prietenilor falși, împotriva pericolelor, pentru vindecare și purificare, pentru fecunditate; *realgarul* – în legătură cu purificare și cultul focului, pentru tratarea unor afecțiuni etc<sup>98</sup>.

O serie de pandantive erau purtate în scop apotropaic și rol de protecție împotriva unor afecțiuni și boli. Dintre acestea enumerăm: pandantivele – toporaș, pandantivele – tobă, pandantivele în formă de frunză, clopoței. Amulete din piatră, os și metal erau purtate de iazygi în același scop, indiferent de sex.

Un astragal descoperit la Endrőd – *Gyoma 133* avea incizată o pentagramă pe suprafața volară, iconografia pentagramei sugerând un element magic, ritualic<sup>99</sup>. Piesa este o posibilă amuletă sau talisman, pentagrama fiind asociată feței umane, sănătății (în sensul de integritate fizică), iubirii<sup>100</sup>. Pentagrama poate fi legată de o zeitățe selenară, dar poate primi conotații negative, în cazul utilizării ei în cadrul magiei negre. Numărul indicat de colțurile pentagramei, surprinde cele cinci stări ale materiei. Amnarul și cremenea au un rol utilitar, cât și unul ritual. Plasarea lor în morminte sugerează cultul focului, dar și lumina și căldura vieții. Amnarele și cremenii din inventarele funerare reprezentau și o categorie de obiecte necesare defunctului în lumea de dincolo<sup>101</sup>.

Clopoței purtați de sarmații iazygi au un prezumtiv rol apotropaic și cultural. Sunetul clopoțelului este simbolul energiei creatoare, care alungă spiritele rele, demonii și întinericul. Simbolistica pieselor atârinate este ambivalentă: sugerează preluarea mistică a tuturor lucrurilor suspendate dintre cer și pământ; și păstrează rolul inițial de respingere a elementelor negative, a forțelor nevăzute<sup>102</sup>.

Pandantivele – *Cypraea* au mai multe funcții în credințele religioase ale sarmaților iazygi din spațiul dintre Dunăre și Tisa. Scoicile purtate pe curele de către femei și adolescente au rol de talisman. Acestea, *Cypraea Venerea* și *concha Venerea*, se referă la conținutul semantic, fiind legate de dragoste, fertilitate și cultul Lunii. Scoicile – amulete, sugerează posibila prezență a cultului lui Venus, în urma unei *interpretatio graeca et romana*, în privința trecerii tinerei fete la statutul de femeie adultă<sup>103</sup>. Descoperirea

98. Rapp 2009, 91-120; unele informații cf. <http://www.kristale.ro/index>. (consultat 14.12.2015).

99. Choyke 1996, 310, groapa 23.

100. Cirlot 1993, s.v. *quinary*.

101. Fagan 2005, 24.

102. Cirlot 1993, s.v. clopoțel (< bell).

103. Kovács – Vaday 1999, 264.

pandantivelor de tip *Cypraea*, doar în morminte de femei și adolescente, demonstrează rolul important jucat în viața femeilor și a tinerelor sarmate, care au ajuns la vârsta la care puteau să se căsătorească, și prin urmare, trebuie să fi fost legate și de fertilitate<sup>104</sup>. La Novij, în mormântul M.5 din kurganul 70, în regiunea Donului, au fost descoperite două schelete de bărbați cu vârste de 18-20 de ani. La unul dintre ele a fost descoperită o curea cu centura din aur, decorată cu grifon. Pe aceasta erau prinse în două șiruri 54 de scoici *Cypraea* de tipul *Erosaria Turdus*<sup>105</sup>. Deși purtate de un bărbat, rolul lor pare indicat de însuși conținutul semantic al piesei, bineînțeles cu un sens diferit ca la femei.

Scoicile de tip *Cypraea* au fost folosite drept ghicuri pentru ghicirea viitorului (în latină *cochlea*). Fiind legate de apă și prezente în portul bărbătesc, putem presupune o conexiune cu zeul Batraz și ridicarea sa la cer din mare<sup>106</sup>. Ammianus Marcellinus menționează faptul că alanii „prevestesc viitorul într-un chip curios: fac un mănunchi de nuiiele drepte de răchită și, după un timp prestabilit, cu incantații secrete desfac mănunchiul și descifrează în nuiiele ce are să se întâmple”<sup>107</sup>.

Mărgelile sau perlele sunt considerate simbolul universal al reprezentării primare, al fecundației primare, al feminității creatoare, al apelor primare, al planetelor feminine. Mărgelile reprezintă embrionul care se naște în interiorul scoicii, reprezentarea vulvei cosmice<sup>108</sup>.

Oglinzile se leagă de influența magică asupra omului viu prin obiectul care înlocuia persoana și care conținea oglinda proprietarului, și reprezenta „un spațiu al sufletului”<sup>109</sup>. Oglinda reflectă cunoștința, sinceritatea, puritatea și adevărul inimii. Adevărul arătat în oglindă, în special în oglinzile magice, poate avea o utilitate, eficacitate, în diferite ritualuri. Astfel, adevărul primește noi valențe, de ordin superior, spiritual. Devine simbolul înțelepciunii și cunoașterii, care prevestește aflarea tainei supreme, a cunoașterii cel puțin al unui aspect din lumea formelor. Folosirea oglinzii magice corespunde uneia dintre cele mai vechi forme de divinație<sup>110</sup>. Reflectarea luminii, a realității poate fi percepută și cu o doză de iluzie, de minciună față de principiul divin. Cunoașterea în acest fel devine speculativă, indirectă, lunară. Oglinda este răspunzătoare și de imaginea inversă a realității<sup>111</sup>.

Oglinda, la greci, era instrumentul de evocare a morților. Datorită analogiei între oglindă și apă aceasta este folosită și la ghicit pentru că prin ea se pot provoca și chestiona spiritele<sup>112</sup>.

**Preotesele sau femeile – șaman.** Despre existența lor cunoaștem mai multe pe baza izvoarelor arheologice, dar și a unor informații ale autorilor antici. În spațiul nord

104. Kovács – Vaday 1999, 264.

105. Il'jukov – Vlaskin 1992, 82, fig. 20/7.

106. Cirlot 1993, s.v. scoică.

107. Ammianus Marcellinus, XXXI, 2, 23-24.

108. Chevalier – Gheerbrant 1995, s.v. *mărgele*; Cirlot 1993, s.v. *perla*; Kiss 2006, în <http://www.muzeulbanatului.ro/laboratorrc/specialisti/hkiss/brau.pdf>. (consultat 14.12.2015).

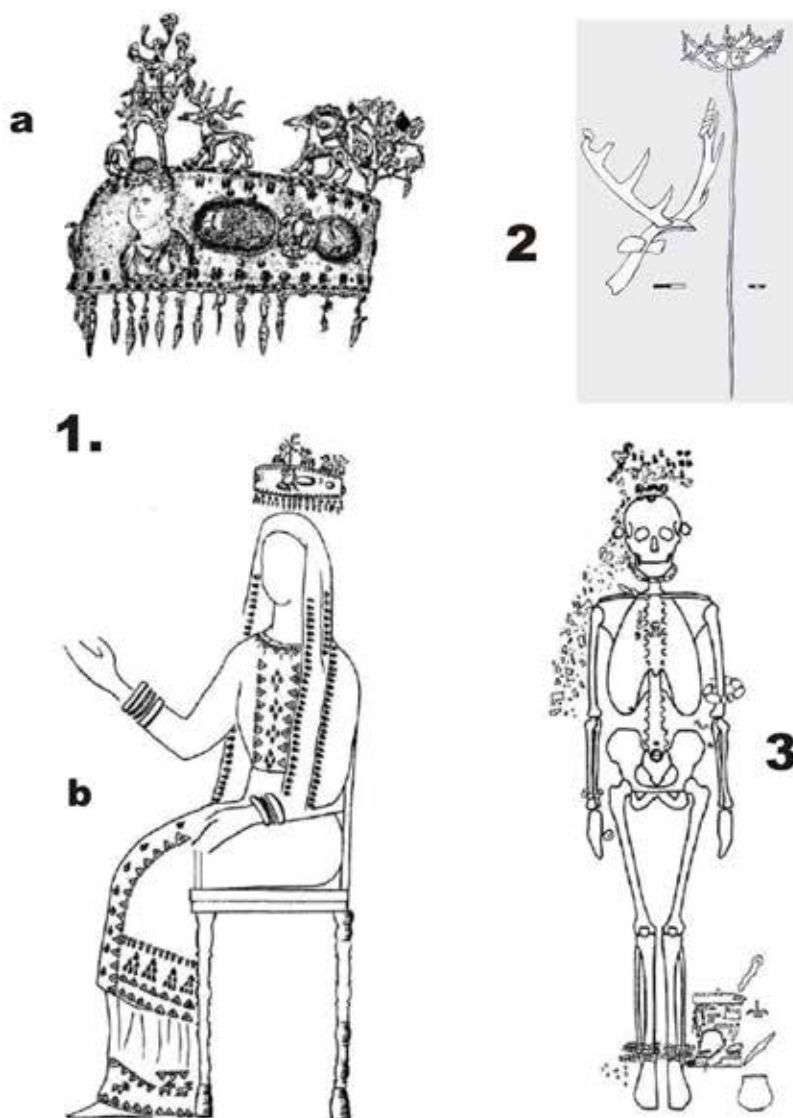
109. Bărcă 2006, 160.

110. Cirlot 1993, s.v. *oglină*.

111. Kiss 2006, în <http://www.muzeulbanatului.ro/laboratorrc/specialisti/hkiss/brau.pdf>. (consultat 14.12.2015).

112. Chevalier – Gheerbrant 1995, s.v. *oglină*.





1 a-b – Reconstituirea rochiei și diadema preotesei sarmate de la Novocherkassk (apud Sulimirski 1970, p. 156-157, fig. 57-58); 2- toiagul cu coarne de cerb de la Peschanij (apud Istvánovits – Kulcsár 1997, pl. V/2-3) ; 3 – descoperirea de la Szentes – Nagyhegy (apud Sulimirski 1970, p. 179, fig. 67).

pontic, acestea sunt mai bine documentate, comparativ cu descoperirile sarmatice din Câmpia Pannonică.

Unul dintre cele mai importante situri sarmatice este necropola cu 424 de morminte de la Szentes – *Nagyhegy*. Punctul este cunoscut din literatura veche, pentru cele 20 de morminte sarmate, din care 6 datate în epoca imperială, restul fiind încadrate cronologic până în secolul IV<sup>113</sup>.

113. Istvánovits – Kulcsár 1997, 153.

Într-un mormânt cu sicriu sarmatic s-a descoperit o diademă tablă de aur, cu reprezentări umane și animaliere. Diadema cuprinde aproximativ 150 de piese adăugate: pandantive, pietre semiprețioase etc. Diadema și componentele ei fuseseră fixate pe o piele, care era așezată pe cap<sup>114</sup>. Elemente decorative ale unor piese de aur, realizate prin tehnica presării, au fost descoperite în aceeași zonă, ele încadrându-se aceluiași orizont cultural sarmatic, al secolului I p.Chr.

Dintr-un un mormânt (M.20), în care scheletul era așezat cu fața în sus, provin fragmente ale unui element decorativ din foiță de aur, pe care era fixată o piatră roșie de carneol. Toate fragmentele decorau, probabil, o mască<sup>115</sup>.

Diadema se compune din 26 de componente de tablă aurită, pietre fixate, pandantive și figuri animaliere, balamale și catarama, toate lucrate fin, destul de fragile în prezent. Toate componentele acesteia, dar și inventarul mormântului – un scrin de bronz, un pahar din pastă cărămizie și un cuțit cu lama de 12 cm, au fost descoperite în zona membrilor inferioare.

Descoperirile de la Szentes – *Nagyhegy* sunt unice în spațiul dintre Dunăre și Tisa și aparțin sarmaților iazygi pătrunși timpuriu în această zonă<sup>116</sup>. Pe baza ceramice, M. Párducz propune datarea acestor descoperiri spectaculoase la sfârșitul II p.Chr., dar nu exclude posibilitatea unei datări timpurii. Cercetătorul maghiar subliniază că nu mai există un asemenea mormânt, reprezentativ pentru dominația iazygă în Câmpia Pannonică, care să cuprindă atâtea elemente: diadema, podoabe, ceramică. După podoabe, mormântul se poate data chiar în secolele III-IV<sup>117</sup>.

*Diadema* reprezintă piesa centrală, cunoscută pentru portul ei în lumea iraniană și germanică, în secolele II-III. În lumea popoarelor stepei sunt relativ bine reprezentate, acoperind două mari perioade cronologice. În secolele I-II, majoritatea diadelor sunt decorate cu motive animaliere, fiind atestate în peste 10 descoperiri, dintre care cea mai cunoscută provine de la Sokolova Mogila. Pentru secolele II-III, apar pe diademe și motive geometrice, pierzând astfel rolul sacral, fiind doar elemente de statut social<sup>118</sup>. Majoritatea descoperirilor din stepele nord-pontice provin de pe cursul inferior al Donului și zona Kuban. Unul din cele mai importante morminte sarmatice este cel de la Novoherkassk (pe Donul Inferior) care conținea: un *torques* de aur, două brățări de aur, trei cutiute din același metal prețios, un lanț din aur cu un flacon de aur cu protomă în formă de leu, decorată cu o piatră de jad, podoabe din aur, două cupe din argint, trei vase fragmentare din bronz, resturi de haine și textile decorate cu fir de aur, o statueta mică din teracotă. Pe diademă are ca motiv central „copacul vieții”, încadrat de o capră și berbec<sup>119</sup>. Dintr-un mormânt jefuit de la Usti – Labinskaja a fost recuperată o diademă, pe care „copacul vieții” era flancat de un câine și o capră, fiind datat în secolul II p.Chr.<sup>120</sup>.

Ultimul, și cu cele mai multe analogii în mormântul de la Szentes, este mormântul

114. Párducz 1935, 16.

115. Párducz 1956, 143.

116. Istvánovits – Kulcsár 1997, 154.

117. Párducz 1944, 75-76.

118. Istvánovits – Kulcsár 1997, 155.

119. Rostovtzeff 1922, pl. XXVI/1; Istvánovits – Kulcsár 1997, 156.

120. Guscina – Zaszeckaja 1994, 72-73 *apud* Istvánovits – Kulcsár 1997, 156.

care aparținea unei „preotese - șaman” sarmate de la Tillja – Teppe. Însemnătatea cultuală reiese din plasarea întregului inventar funerar. Pe capul defunctei se afla o diademă, pe care erau desenate o divinitate feminină înconjurată de animale fantastice. Divinitatea pare a fi o Afrodita sau, mai degrabă, Anahita – zeița persană a apei, a fertilității, a vegetației, fiind protectoarea femeii, dar și o divinitate războinică<sup>121</sup>. Închizătoarele hainei erau decorate cu motive dionisiace, mâinile erau acoperite de o serie de inele de aur cu pietre semiprețioase. Scheletul preotesei era înconjurată de vase și recipiente de argint, iar la picioare se păstrau brățări. Alături de acestea se mai aflau două oglinzi, elegant lucrate, cu mânere sculptate din fildeș, de producție chineză<sup>122</sup>. Siciul a avut deasupra lui un coș împletit, plin de piper, un posibil semn al bogăției și luxului (în antichitate, piperul era cunoscut și folosit pentru funcțiile sale terapeutice). Pe diademă, „copacul vieții” este însoțit de palmete, sugerând frunzele sau crengile arborelui<sup>123</sup>.

„Copacul vieții” este unul dintre cele mai vechi motive la popoarele stepei, fiind asociat și lui *arbor mundi*. Copacul sugerează ordinea socială, ierarhia lumilor, motivul funerar găsimu-se constant până în epoca hunică<sup>124</sup>. Pe diadema de la Szentes, simbolul lipsește, probabil fiind înlocuit cu o altă ofrandă.

*Măștile*. Sunt adesea realizate din materiale perisabile. Existența măștilor este atestată de prezența niturilor. La Szentes – *Nagyhegy* apar nituri de bronz. Chiar dacă masca are în primul rând un rol decorativ, ea caută să „dea viață” defunctului, să îl umanizeze ca aspect. Mulți barbari folosesc acest obicei și în alte contexte, Ammianus Marcellinus enumerându-i pe iranieni și huni<sup>125</sup>. Multe măști erau măști de paradă, conferind defunctului protecție ca identitatea lor să nu fie atinsă de spiritele rele. Primele măști au bărbii și alte elemente decorative, fiind purtate de vânători și de către șamani. În secolele IV-VI se vor răspândi și în cultul funebru. Portul lor ne este indicat de figurinele de teracotă, precum cele de la Samarkand<sup>126</sup>.

Când sunt purtate de regi sau lideri tribali, măștile reprezentau o piedică pentru oamenii simpli, pentru a nu fi accesibili membrilor de rând. Adesea, urmăresc îmbunătățirea imaginii liderului, prin transferarea unor semnificații divine sau ale unor atribute ale zeului (motive simbolice, motive dionisiace). Cu timpul, și caii înhumați primesc măști, personificându-i sau „umanizându-i” (cum apar în descoperiri hunice)<sup>127</sup>. Pe baza descoperirilor funerare din spațiul nord-pontic (kurganele de la Chuguno – Krepinka, Giberville – kurganele 17, 18.), se observă că decorația acestor măști poate să fie complexă (intarsii de email), pentru a indica statutul, prestigiul social, în fața altora. Asemenea măști sofisticate, confecționate din aur, au fost identificate la Tiramba – secolul

121. Kernbach 1989, s.v. *Anahita* (grec. *Anaitis*) – zeița persană a apelor, a fertilității, a vegetației, a agriculturii și a iubirii. Este protectoarea femeii, dar și o divinitate a războiului. Era venerată de massagetii și sciti, ca zeiță agrară. Identificată de greci cu Artemis. În reprezentări apare ca o fecioară, cu tunică aurie și diademă cu pietre prețioase. Numele ei se traduce „cea imaculată”.

122. Istvánovits – Kulcsár 1997, 156, cu toată bibliografia..

123. Istvánovits – Kulcsár 1997, 157.

124. Harmatta 1986, IX-X.

125. Ammianus Marcellinus, XXXI, 2.

126. Istvánovits – Kulcsár 1997, 158.

127. Harmatta 1986, X-XI.

I<sup>128</sup>, Panticapaeum și Kerch, datate în secolele II-III p.Chr<sup>129</sup>.

Alte ori măștile încearcă să sugereze dușmanii decapitați, ale căror capete erau atârinate la șeaua cailor<sup>130</sup>. Reprezentările lor erau purtate la vedere, pentru a înfricoșa și tăia elanul războinicilor adversi.

Prin mască și diademă, prestigiul defunctului crește și în lumea morților, autoritatea sa se extinde și pe lumea cealaltă asupra dușmanilor răpuși. Maska de la Szentes este unică în *Barbaricum*-ul vest dacic, după tehnică, indicând un meșter roman și doar posibilele reparații și redecorări aparținând sarmaților<sup>131</sup>.

*Animalele care formau decorurile* urmăresc să completeze universul mitologic al sarmaților. Animale și păsări sunt decorate într-o manieră stilizată sau li se adaugă un aspect policrom pentru „a fi însuflețite”. Pasărea (posibil porumbel) este pusă adesea deasupra „copacului vieții”, simbolizând sufletul, mesagerul, dar poate fi și o alegorie a unei divinități supreme. Peștele indică în lumea nomazilor direcția de migrare. Când apar în morminte separat, peștii sunt simbolul bunăstării și norocului. Iepurele, pantera sau lupul nu sunt întotdeauna clar reproduse, creând confuzii. Marea lor răspândire la popoarele de stepă, denotă simboluri ale spiritului liber și solitar. Motivele sarmatice vor fi preluate și de huni, ele indicând și animalele cele mai greu de vânat<sup>132</sup>. Lupul este strămoșul – totemic al popoarelor stepei, de la care rezidă puterea lor (*Woerhoeg* – „cel cu cap de lup”, în eposul *Narților*)<sup>133</sup>, cu analogii în lumea romană, dacică și slavă, dar și la alți indoeuropeni. Calul este animalul indispensabil al unui nomad al stepei, prieten și animal de sprijin. Cerbul este simbolul regenerării, al vrăciului care tratează afecțiunile. Prinderea unor coarne de cerb la un toiag de lemn denotă rolul cerbului în acțiunile de tip șamanic<sup>134</sup>. Cerbul are puterea de a identifica plantele medicinale<sup>135</sup>. Grifonii sunt animale fantastice, care atunci când stau în apropierea „copacului vieții”, simbolizează gardianul drumului spre salvare sau spre puritate. Leii preiau simbolul grifonilor<sup>136</sup>. Animalele reprezentate pe piesele sarmatice sunt în strânsă cu legătură încărcătura simbolică, mitologică. Analogiile cu religia sciților, alanilor și preluările elementelor sarmatice în lumea hunilor ne sunt de ajutor pentru reconstituirea imaginii globale asupra credințelor religioase ale sarmaților din „Punga Iazygă”.

**Semnele de tip *Tamga*** sunt simboluri originare din zona pontică, regăsite și pe cursul inferior al Dunării, cât și la carpi<sup>137</sup>. Semnele de tip *Tamga* apar incizate pe oglinzi, arme, dar și pe ceramică, pe fundul sau pe pereții vaselor, pe cai. Ele apar în Regatul Bosporan, de unde se răspândesc în Crimeea și Kuban. Cele mai vechi *tamga* simbolizau monograme ale zeilor Apollo, Helios, Dionysos, fiind legate de cultul solar, dar și de

128. Treister 2002, 363.

129. Treister 2004, 155, 169, nota 14.

130. Ammianus Marcellinus, XXXI, 2, 22.

131. Istvánovits – Kulcsár 1997, 160.

132. Istvánovits – Kulcsár 1997, 160-162.

133. Kernbach 1989, s.v. *lupul*.

134. Istvánovits – Kulcsár 1997, 170, pl. V/2-3, toiagul de la Peschanij (Kuban).

135. Cirlot 1993, s.v. *stag* (cerbul).

136. Cirlot 1993, s.v. *griffin* (grifonul).

137. Vaday 1989, 125-126.

credința în viața de apoi<sup>138</sup>. Ulterior ele au reprezentat monograme ale diverșilor dinști sau conducători sarmați. În opinia altor cercetători, tamgalele apar marcate pe cai, arme, monumente, monede, ca însemne pre-heraldice ale unor persoane de rang înalt sau dinști sarmați<sup>139</sup>. T. Sulimirski crede că tamgalele au un rol spiritual, la care li se adaugă și unul laic, ele putând îmbrăca forme magice, dar puteau fi și mărci sau însemne ale proprietății<sup>140</sup>.

E. Istvánovits și V. Kulcsár consideră că este foarte important de urmărit moștenirile culturale cu care vin iazygii din Eurasia. Autoarele maghiare susțin că o categorie aparte este reprezentată de semnele *tamga*. Ele sunt răspândite în tot spațiul nord-pontic, mai puțin în arealul dintre Dunăre și Mureș<sup>141</sup>. Deși începe în secolul I p.Chr., pătrunderea iazygilor nu oferă la început tamgale, deci acestea nu sunt un motiv ornamental specific în zonă bazinului Carpatic. Originea tamgalelor ar trebui căutată în mediul scitic, care au dezvoltat o cultură de stepă, influențându-i apoi pe primi sarmați.

Însemnele de tip *tamga* se regăsesc la populațiile de stepă dintre Volga și Urali, care vor suferi o aculturație treptată în momentul migrării lor spre Europa Centrală, mai ales din partea Regatului Bosporan. Regatul Bosporan reprezenta sinteza civilizației pontice, puternic elenizată, și civilizația scitică<sup>142</sup>. Pentru spațiul iazyg dintre Dunăre și Tisa sunt cunoscute mai multe puncte, unde au fost descoperite tamgale. La Csongrád – *Hátarút*, în mormântul M. 11 aparținând unei femei a fost descoperit o piesă ceramică biconică, pe care erau reprezentați schematic doi oameni, între care se află doi cai și două ornamente de tip *svastika*, ultimele fiind interpretate de Párducz ca fiind semne *tamga*<sup>143</sup>. A. H. Vaday și P. Medgyesi sunt de părere că nu poate fi interpretat drept *tamga*.

De la Dunaharaszti, dintr-un mormânt jefuit în antichitate, provin fragmentele unui relief din aur, cu dimensiunile de 16,6 x 1,5 – 1,7 cm reprezentând un lup fugind. Acesta a fost interpretat asemeni primei descoperiri<sup>144</sup>. A. H. Vaday încadrează astragalul de la Gyoma – *cărămidăria Ailer* (groapa 23), cu pentagrama incizată, ca fiind *tamga*<sup>145</sup>.

Paharul de la Gyoma – *Szeregháza*, de formă pătrată are pe una dintre laturile feței un însemn de tip *tamga*<sup>146</sup>. La Nagyszénás – *Vaskapu* a fost descoperită o fusaiolă din lut, care are o *tamga* scrijelită pe o parte<sup>147</sup>. O oglindă de la Muzeul Viski Károly prezintă o *tamga* pe spatele ei<sup>148</sup>.

Tamgalele de aur prezintă analogii pregnante cu semnele din stepele pontice, ridicându-se problema posibilelor moșteniri ale pieselor străvechi din generație în generație. E. Istvánovits și V. Kulcsár propun ca ipoteză legarea însemnelor de un cult al strămoșilor<sup>149</sup>. Cu siguranță ele au fost aduse de primii sarmați care au migrat în secolul I

138. Opreanu 1998, 100; Beldiman 1990, 141-143.

139. Brzezinski – Mielczarek 2002, 10.

140. Sulimirski 1970, 151-155.

141. Vaday – Medgyesi 1993, 87.

142. Istvánovits – Kulcsár 2006a, 175-176.

143. Párducz 1944, 20.

144. Istvánovits – Kulcsár 2006a, 176, fig. 1.

145. Vaday 1996, 158-159.

146. Vaday – Medgyesi 1993, 88.

147. Istvánovits – Kulcsár 2006a, 176, fig. 2/2.

148. Istvánovits – Kulcsár 2006a, 176, fig. 2/1.

149. Istvánovits – Kulcsár 2006a, 177.

p.Chr, în Câmpia Pannonică. Raritatea lor se poate explica prin legătura dintre prezența tamgalei și statutul social deosebit al defuncților, o elită sarmatică. A. H. Vaday observa un ipotetic cult al comandantului. Cronologic, piesele se încadrează orizontului sarmatic din secolele II-III<sup>150</sup>.

Una dintre cele mai cunoscute însemne de tip *tamga*, este cea a lui regelui Farzoios, datată în secolul I p.Chr., și care este prezentă și pe monedele de aur bătute la Olbia. Cercetătorii susțin că Farzoios a fost regele aorșilor sau alanilor<sup>151</sup>. În spațiul dintre Dunăre și Tisa, o singură *tamga* a fost determinată cronologic și ca aparținând unui anumit dinast sau familii. Este aceea de pe fragmentele din aur de la Dunaharaszti, fiind însemnul lui Farzoios<sup>152</sup>.

Presupunem că au existat și alte forme de manifestare culturală în lumea sarmaților, dar care nu ni s-au păstrat sau sunt greu sesizabile la nivel arheologic și etnocultural.

Viața spirituală și credințele religioase ale sarmaților iazygi, pe departe de a fi elucidate, denotă totuși un sentiment religios complex, încărcat de simboluri și ritualuri, care nu îi face pe iazygi cu nimic mai prejos decât alte popoare ale antichității, aflate în același stadiu de dezvoltare politică.

Trebuie avut în vedere și un fapt, pe care-l considerăm vital în încercarea reconstituirii unei imagini globale asupra spiritualității sarmaților. Alanii, cărora le este atribuită epopeea despre Nartî, și-au păstrat o lungă perioadă vechile credințe și fac parte din același trunchi comun al populațiilor sarmatice. Trebuie reținut un lucru, acela că, începând cu secolul al II-lea p.Chr., roxolanii sau „alanii albi” vor migra spre Câmpia Pannonică, revitalizând spiritul și cultura materială a iazygilor. Socotim că zeitățile, miturile și tradițiile sunt comune tuturor sarmaților, prezentând totuși mici diferențe zonale. Persistența unor mituri la urmașii moderni ai sarmaților, osetinii, ne-au permis o reconstituire modestă a panteonului lor. Lipsa unor informații scrise direct (a unei limbi sarmatice scrise) a dus la pierderea unor informații politice, etnografice, culturale și spirituale prețioase. Referirile anticilor la viața spirituală a sarmaților sunt în egală măsură rare și fugitive, partea politico-militară primând în scrierile autorilor greco-romani. Prin analogiile cu spațiul scitic și est-sarmatic, considerăm că am reușit, parțial, să trasăm câteva aspecte ale spiritualității acestui neam iranien. Posibil ca viitoarele cercetări să lămurească viața spirituală a sarmaților, respectiv a sarmaților iazygi.

## Bibliografie

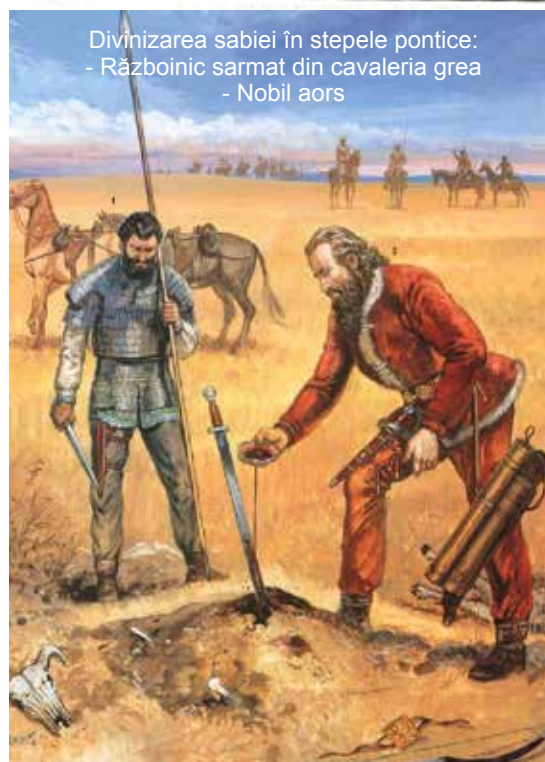
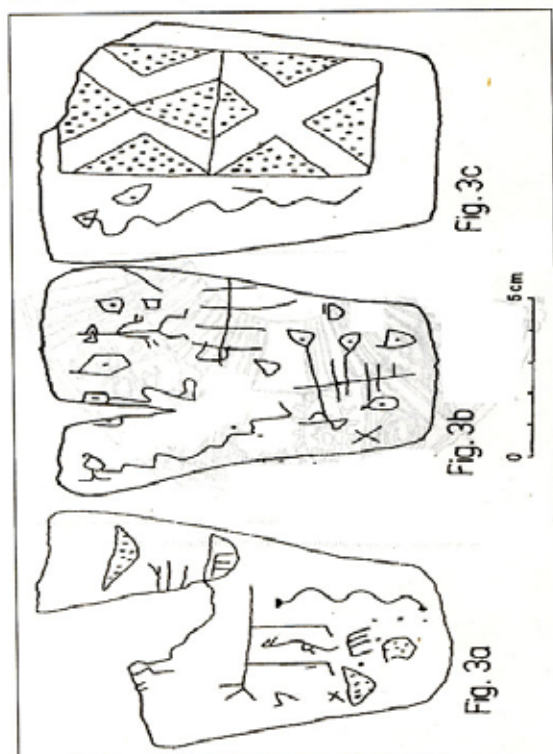
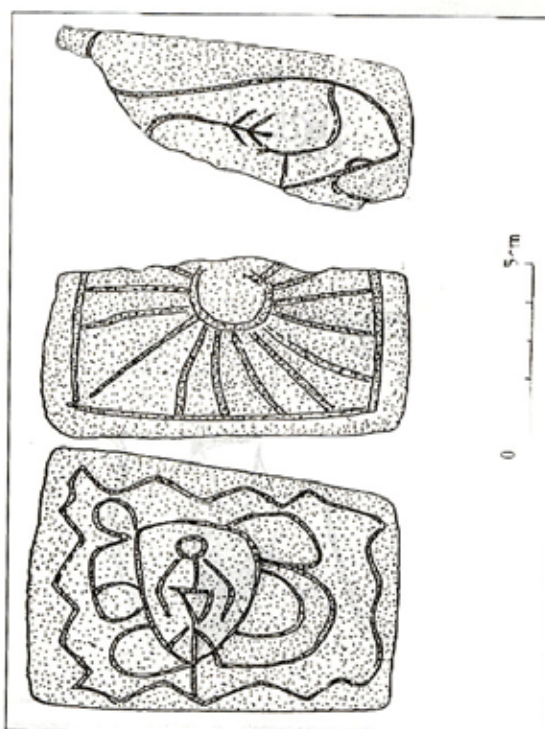
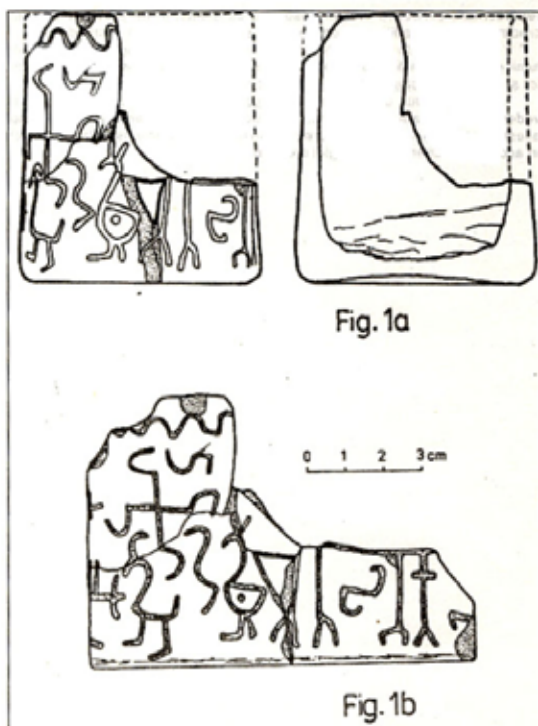
### Izvoare antice

- Ammianus Marcellinus, *Istorie romană* (Studiu introductiv, traducere, note și indice de Prof. David Popescu), Cluj-Napoca, 1982.  
 Apsyrtos, *Veterinariae Medicinae Libri Duo*, Oxford, 2007.  
 Dion Chrysostomos, *Discursuri*, FHDR, I, p. 449-451.  
 Epiphanius, *Împotriva celor optzeci de erezii*, FHDR, II, p. 170.  
 Herodot, *Istorie*, ediție bilingvă (traducerea A. Piatkowski – vol. I, III, și A. F. Ștef ), vol. I-IV, București, 1998.

150. Vaday – Medgyesi 1993, 88.

151. Simonenko 1992, 148-162.

152. Vaday 1989a, 129-136.



**PLANȘA I:** 1. Vasul de la Cioreni (apud Benea 1995-1996, fig. 1 a, b); 2. Vas rectangular de la Kovačica (apud Vaday – Medgyesi 1993, fig. 15); 3. Vas rectangular de la Sarkad- Kőrös – Hát (apud Vaday – Medgyesi 1993, fig. 3-4); 4. Scenă rituală – adorarea sabiei (apud Brzezinski – Mielczarek 2002 p. 26)



- Martinus de Bracara, *In Basilica*, FHDRCh, p. 598-599.  
 Plinius cel Bătrân, *Naturalis Historia*, (trad. T. Dinu, I. Costa), vol. I-VI, Iași, 2001-2004.  
 Pomponius Mela, *Chorographia*, (trad. A. Silberman), Paris, 1988.  
 Sextus Empiricus, *Outlines of scepticism*, Moral disagreements. Classic and contemporary readings, (editat de Ch. W. Gowers), New York, 2001, p. 47-54.  
 Strabon, *Geographia*, (trad. F. Vanț - Ștefan), vol. I-III, București, 1971-1983.  
 Souidas, *Suidae Lexicon, Græce & Latine* (ed. Ludolphus Kusterus), Cantabrigia, 1705.  
 Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, (ed. G. D. Dunn), Catholic University of Amer Pr, 2008.

## Literatura modernă

- Bachrach 1973  
 Bachrach, B. S., *A history of the Alans in the West*, Minneapolis, 1973.  
 Bachrach 1973  
 Bachrach, B. S., *A history of the Alans in the West*, Minneapolis, 1973.  
 Bartosiewicz 1996  
 Bartosiewicz, L., Animal exploitation at Sarmatian site of Gyoma 133, Cultural and Landscapes changes in South – East Hungary, II. Prehistoric, Roman Barbarian and Late Avar Settlement at Gyoma 133 (Békés County Microregion), Budapest, 1996, p. 365-445.  
 Bărcă 2006  
 Bărcă, V., Istorie și civilizație. Sarmatii în spațiul est-carpatic (sec. I a.Chr. – începutul sec. II p. Chr.), Cluj – Napoca, 2006.  
 Beldiman 1990  
 Beldiman, C., Tamga type signs from Preroman Dacia, Thraco-Dacica, 11, 1990, p. 139-151.  
 Benea 1995-1996  
 Benea, D., Interferențe spirituale în așezările daco-romane din sud-vestul Daciei în secolele III-IV, Sargetia, 26/1, 1996, p. 369-383.  
 Benea 1996  
 Benea, D., Dacia sud-vestică în secolele III-IV, vol. I, Timișoara, 1996.  
 Blok 1995  
 Blok, J., The early Amazons. Modern and Ancient perspectives about on a persistent myth, Leiden, 1995.  
 Brzezinski – Mielczarek 2002  
 Brzezinski, R., Mielczarek, M., The Sarmatians 600 B.C. – 450 A.D, Oxford, 2002.  
 Bulatović 2006  
 Bulatović, Al., Rectangular grave vessels and stamped ceramics from the Roman period in the Central Balkans (a Contribution to the Study of Prehistoric Traditions during the Roman Period), Starinar, 56, 2006, p. 201-221.  
 Cermanović-Kuzmanović – Srejić 1992  
 Cermanović-Kuzmanović, A., Srejić, D., Leksikon religija i mitova drevne Evrope, Beograd, Savremena administracija, 1992.  
 Chevalier – Gheerbrant 1995  
 Chevalier, J., Gheerbrant, A., Dicționar de simboluri, vol. I-III, București, 1995.  
 Choyke 1996  
 Choyke, A., Worked animal bone at the Sarmatian site of Gyoma 133, Cultural and Landscapes changes in South – East Hungary, II. Prehistoric, Roman Barbarian and Late Avar Settlement at Gyoma 133 (Békés County Microregion), Budapest, 1996, p. 307-322.  
 Cirlot 1993  
 Cirlot, J. E., A dictionary of symbols, Patsdow – Cornwall, 1993.  
 Drews 2005  
 Drews, R., Early Riders, New York & London, 2005.  
 Dumézil 1993  
 Dumézil, G., Mit și epopee, București, 1993.  
 Dvornichenko 1995  
 Dvornichenko, V. V., Sauromatian Culture, Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age, Berkeley, 1995, p. 105-120.  
 Eliade 1991



- Eliade, M., *Images and Symbols. Studies in religious symbolism*, Princeton – New Jersey, 1991.  
Eliade 1995
- Eliade, M., *De la Zalmoxis la Gengis-han*, București, 1995.  
Eliade 1997
- Eliade, M., *Șamanismul și tehnice arhaice ale extazului*, București, 1997.  
Fagan 2005
- Fagan, B., *Șaptezeci de invenții ale antichității*, Oradea, 2005.  
Ferrari 2003
- Ferrari, A., *Dicționar de mitologie greacă și romană*, Iași, 2003.  
Guscina – Zaszeckaja 1994
- I. I. Guščina, I. P. Zaseckaja, „Zolotoe kladbišče” Rimskoj epohi v Prikuban’e, Sankt-Petersburg, 1994.  
Hančar 1952
- Hančar, F., *The Eurasian animal style and the Altai Complex*, *Atribus Asiae*, 15, 1/2, 1952, p. 171-194.  
Harmatta 1986
- Harmatta, J., *Előszó az „Attila és hunjai”*, Akademia Kiado, Budapest, 1986, p. I-XXXIX.  
Il’jukov – Vlaskin 1992
- L. S. Il’jukov, M. V. Vlaskin, *Sarmaty mezhdutechya Sala i Manycha*, Rostov-na-Donu, 1992.  
Istvánovits – Kulcsár 1994
- E. Istvánovits, V. Kulcsár, *Roman and Germanic elements in the armament of the barrow graves of the 2nd–3rd centuries A.D. in the Great Hungarian Plain*, *Beiträge zu römischer und barbarischer Bewaffung in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten*. Marburger Kolloquium, Lublin–Marburg, 1994, p. 405–416.  
Istvánovits – Kulcsár 1997
- Istvánovits, E., Kulcsár, V., *Adatok az alföldi szarmaták vallásához és törzsi hovatartozásához*, *NyJAMÉ*, 37-38, 1997, p. 153-188.  
Istvánovits – Kulcsár 2003
- Istvánovits, E., Kulcsár, V., *The Burials*, *Hungarian Archaeology at the turn of the Millenium*, (edited by Zsolt Visy), Budapest, 2003, p. 271-275.  
Istvánovits – Kulcsár 2006
- Istvánovits, E., Kulcsár, V., *Az első szarmaták az Alföldön (Gondolatok a Kárpát-medencei jазig foglалásról)*, *NyJAMÉ*, 48, 2006, p. 203-237.  
Jacobson 1995
- Jacobson, E., *The Art of the Scythians. The interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*, Leiden, 1995.  
Johnson 1994
- Johnson, B., *Lady of the Beasts: The Goddess and Her Sacred Animals*, Rochester, 1994.  
Kernbach 1989
- Kernbach, V., *Dicționar de mitologie generală*, București, 1989.  
Kőhegyi – Vörös 2001
- Kőhegyi, M., Vörös, G., *A Madaras – Halmok szarmata temetőjének temetkezési szokásai*, *Tisicum*, 12, 2001, p. 143-152.  
Korek 1980
- Korek, J., *Alsónémedi történetének régészeti forrásai a honfoglalás koráig, Alsónémedi történeténe és néprajza, Alsónémedi*, 1980, p. 9-47.  
Kovács – Vaday 1999
- Kovács, L. – Vaday, A.H., *On the problem of the marine gastropod shell pendants in the Sarmatian Barbaricum in the Carpathian Basin, Pannonia and Beyond (Studies in Honour of László Barkóczi)*, *Antaeus*, 24, 1999, p. 247–277  
Kulcsár 1990
- Kulcsár, V., *Előzetes jelentés a lajosmizsei szarmata temető feltárásáról*, *Kecskemét*, 1990, p. 31-36.  
Kulcsár 1998
- Kulcsár, V., *A szarmaták temetkezési rítusának jellegzetességei az Alföldön, Jazigok, roxolánok, alánok. Szarmaták az Alföldön*, *Gyulai Katalógusok*, 6., Gyula, 1998, p.105–115.  
Kulcsár 1998a
- Kulcsár, V., *A kárpát-medencei szarmaták temetkezési szokásai*, *Aszód, Múzeumi Füzetek*, 49, 1998.  
Mare – Tánase 2003
- Mare, M., Tánase, D., *Timișoara – Freidorf, CCA - Campania 2002*, București, 2003, p. 317.

- McCabe 2007  
 McCabe, A., *A Byzantine Encyclopaedia of Horse medicine. The Sources, Compilation, and transmission of the Hippiatrica*, Oxford, 2007.
- Miller 2000  
 Miller, D.A., *The epic hero*, Baltimore, 2000.
- Opreanu 1998  
 Opreanu, C. H., *Dacia Romană și Barbaricum*, Timișoara, 1998.
- Párducz 1935  
 M. Párducz, *Az első pontus – germán emlékcsoport legkorábbi emlékei Magyarországon*, Szeged, 1935.
- Párducz 1941  
 Párducz, M., *Denkmäler der Sarmatenzeit Ungarns*, *Archaeologia Hungarica*, I (1941), II (1944) III (1950) Budapest.
- Párducz 1956  
 Párducz, M., *Beiträge zur Geschichte der Sarmaten in Ungarn in II und III Jahrhundert*, *ActaArchHung*, 7, 1956, p. 139-182
- Pîslaru 2003  
 Pîslaru, M., *Obolul lui Charon, Funeraria Dacoromana. Arheologia funerară a Daciei Romane*, Cluj – Napoca, 2003, p. 44-82.
- Rostovtzeff 1922  
 Rostovtzeff, M., *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922.
- Sanders – Veil 2008  
 Sanders, C. R., Veil, D. A., *Customizing the body. The Art and Culture of tattooing*, Philadelphia, 2008.
- Simonenko 1992  
 Simonenko, A. V., *Farzoi i Inismej – Aorsy ili Alany?*, *Vestnik Drevnej Istorii*, 3, No. 202, 1992, p. 148-162.
- Sulimirski 1970  
 Sulimirski, Tz., *The Sarmatians*, London – Boston, 1970.
- Taylor 2009  
 Taylor, I., *Words and places or Ethymological illustration of History, Ethnology and Geography*, (reeditarea ediției din 1893) Canon of York, 2009.
- Treister 2002  
 Treister M., *Jewellery and Related Find from a rich 1st Century Sarmatian Burial from the Crimea*, *Ancient West & East*, vol. I/2, Leiden, 2002, p. 357-392.
- Treister 2004  
 Treister M., *Gold Vessels, Perfume Flasks and Pyxides from Sarmatia, Pontus and the Outside world. Studies in Black Sea History, Historiography and Archaeology*, Leiden, 2004, p. 131-194.
- Ustinova 1999  
 Ustinova, Y., *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, Leiden, 1999.
- Vaday – Medgyesi 1993  
 Vaday, A. H., Medgyesi, P., *Rectangular vessels in the Sarmatian Barbaricum in the Carpathian Basin*, *CommArchHung*, 1993, p. 63-89.
- Vaday 1989  
 Vaday, A. H., *Die sarmatischen Denkmäler des Komitats Szolnok, Anteus*, 17-18 (1988-1989), Budapesta.
- Vaday 1989a  
 Vaday, A. H., *Sarmatisches Männergrab mit Goldfund von Dunaharaszti*, *FolArch*, 40, 1989, p. 129–136.
- Vaday 1996  
 Vaday, A. H., *Roman Period Barbarian settlement at the site of Gyoma 133, Cultural and Landscapes changes in South – East Hungary, II. Prehistoric, Roman Barbarian and Late Avar Settlement at Gyoma 133 (Békés County Microregion)*, Budapest, 1996, p. 51-306.
- Vaday 2000  
 Vaday, A. H., *World of beliefs of the Sarmatians*, *Specimina Nova*, 16, 2000, p. 215-226.
- Walter – Neumann – Friedman 2004  
 Walter, M. N., Neumann – Friedman, E. J., *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, Santa Barbara – California, 2004.
- Woodard 2006  
 Woodard, R.G., *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Chicago, 2006.

## Webografie

Fantalov 2001

Fantalov, Al., Culture of Barbarous Europe: typology problem of mythological characters, Doctor dissertation, Sankt Petersburg, <http://earth.prohosting.com/history3/> (18.12.2015).

Kiss 2006

Kiss, H., Semnificația simbolică a brâului ornamentat cu oglinzi și mărgel, Patrimonium Banaticum, 5, <http://www.muzeulbanatului.ro/laboratorrc/specialisti/hkiss/brau.pdf> (consultat 14.12.2015).

Ryabdsun 1999

Ryabtsun, M. A., Theodosia. A brief historical informations, <http://theodosia.chat.ru/history.htm>. (consultat 14.12.2015).

## Convergențe

Dan Negrescu

# O aventură a latinei clasice în cea medievală: *Bula papei Inocențiu VIII Summis desiderantes affectibus*

## An Adventure of Classical Latin in Medieval Latin

**Abstract:** *The meanings (already well-established in Antiquity) of certain Latin words that will be absorbed, through Christian channels, in the European mediaeval administration, undergo frequent radical changes.*

**Cuvinte cheie:** *terminologie clasică, terminologie medievală, latină*

**Keywords:** *classic terminology, medieval terminology, Latin*

Prin tradiție, titlul bulelor papale îl reprezintă primele două sau trei cuvinte din text, deci nu se traduc, ci se redau ca atare, în latină; papa Inocențiu VIII a dat prezenta bulă în data de 5 decembrie 1484, la cererea inchișitorilor germani Heinrich Kramer și Jakob Sprenger; după cum se va observa, este o augmentare a unui document papal anterior, reprezentând efectiv un prolog la *Maleus maleficarum*; unele ediții moderne ale manualului inchișitorial încep cu reproducerea bulei papale pe care o consideră, pe bună dreptate, izvorul răului care a urmat.

Pentru a fi mai clar de unde începe „aventura” menționată în titlu, să precizăm: cei doi inchișitori aparțineau ordinului dominicanilor, ordinul predicatorilor, *Ordo Praedicatorum*, întâlnit sub sigla O. P.; zelul inchișitorial al ordinului, dar mai ales al celor doi, este explicat, fals însă, prin personalitatea întemeietorului, Sf. Dominic (nu putea avea nimic cu Inchișiția dat fiind că a murit cu mai bine de zece ani înainte de primele manifestări și referințe inchișitoriale, după cum subliniază unii cunoscători), cu referire însă și la legenda despre nașterea lui, la care face trimitere în versuri și Dante în **Paradisul**, (cântul XII), (mama sa, înainte de a naște, a avut un vis în care se făcea că ea dă naștere unui câine alb pătat cu negru – culorile viitoareii rase monahale a dominicanilor – purtând în bot o făclie cu care va „înflăcăra” întregul pământ), generând apoi o etimologie pe măsura visului premonitoriu, totuși atrăgătoare, adică *Domini-canes* (**câinii Domnului**); corect însă, *dominicus* e un adjectiv vechi derivat de la *dominus*, însemnând clasic **al stăpânului**, abia mai apoi, creștin **al Domnului**.

În latina clasică termenul *incantatio* nu are neapărat conotații malefice, negative; verbul de bază *incantare* înseamnă mai întâi **a cânta** (compusul lui *cantare*) apoi a da putere magică unui text, a **încânta**, bine păstrat sensul în fr. *enchanter*, dar în latina

medievală creștină sensul e eminent negativ pentru că trimite la păgânism (**a vrăji** verbal). Deci prin **incantații** astfel trebuie înțeles. Dar repulsia față de clasic-păgân e și mai evidentă de vreme ce *carmen* (**cântare**) prin verbul *cano*, *canere*, *cecini*, *cantum*, trimite în sfera sacrului păgân, desemnând discursul în fața altarului; deci acum vrăjitoarele și magii iau legătura tot cu „fostul” sacru, după cum se va vedea în text. În privința următorilor doi termeni ai prezentei „aventuri” terminologice e necesară o explicație mai amplă, fără a însemna că dețin (eu traducătorul) adevărul, dar cred că se poate să fie așa cum sugerez: *sortilegiis excessibus*. Sintagma am tradus-o perifrastic tocmai pentru că pune următoarea problemă: sortilegium existent doar în latina medievală înseamnă **actul ghicitului**, malefic însă pentru că presupune hazardul, nu ține seama de voința divină, deci *sortilegus* (existent și în latina clasică) e ghicitorul aliat cu forțele obscure, cu demoni, spirite ale răului; *excessus* înseamnă **ieșire în afară, vădire, proeminență** (la propriu, de ex. **excescențe osoase**, prin extensie **malformații**), iar dacă luăm în seamă faptul că anumite diformități sau anomalii fizice erau „semne” sigure ale maleficului, vădirea acestora (piticii erau considerați în primul rând „purtători”) mai ales în actul malefic al ghicitului, de exemplu, îndreptățește să traducem prin ceea ce am tradus, fiind în fapt o trimitere directă la „cercetarea” și acestei categorii, așa cum se va și întâmpla. Deci prin **vădiri** (*excessus*) cred că asta trebuie să înțelegem în cazul de față. Referitor la ceea ce se numește **consumarea actului căsătoriei**, de remarcat că două sunt marile „probleme”, obsesii de fapt, ale „gândirii” inchizitoriale: relația vrăjitoarelor cu demonii sucubi și incubi (văzută evident ca relație sexuală deviaționistă), iar a doua este incapacitatea întotdeauna a părții feminine, de a consuma actul căsătoriei, ceea ce spune mult. (Expresia *actus coniugales* am tradus-o cât mai exact tocmai pentru a sublinia o anumită obsesie a acestei gândiri, inexistentă în jurisdicția clasică tocmai pentru că familia era statuată juridic și mai apoi, eventual, religios). Totuși, surprinzător, termenul *crimen* are sensul său juridic clasic primar, adică orice act contrar legii, adică fără-de-lege, incluzând deci și omuciderea, crima în sensul de azi, deși vorbim și de criminalitate economică sau altele. De fapt, aici termenul înglobează toate cele enumerate mai sus. În ce privește sintagma *Inimicus generis humani*, aceasta îl desemnează pe *Diabolus* (Diavolul), al cărui nume însă nu e bine să fie rostit. În general, se poate observa o anume teamă de cuvinte, de o anumită rostire (căci și *diabolus* de acolo vine, de la rostire), fapt cu totul contrar spiritului clasic tributar exprimării verbale, oralității duse până la culmile oratoriei ciceroniene și nu numai. Apare în text și numele latinizat al lui Heinrich Kramer (*Henricus Institoris*), după numele tatălui, conform unui procedeu medieval, forma latină (institor – **vânzător de tarabă**) rămânând cu genitivul singular. Chiar dacă numele tatălui rămâne unul decisiv, după cum se poate observa, el nu mai este unul gentilic precum în nominarea clasică, ci mai curând „artistic”, dacă ne raportăm la sensul primar al lui *ars* (meșteșug).

Să vedem în continuare cum se pervertește clasicul cercetător în inchizitor. *Inquisitor* înseamnă de fapt **cercetător, cel care cercetează ceva, un fenomen, o întâmplare**, iar aici sensul este acesta (verbul de bază este *inquiero*, *inquierere*, *inquesivi*, *inquesitum* – **a cerceta, a căuta, a studia**). *Inquisitio* devine însă în context medieval **cercetarea fenomenului eretic**, cu consecințele deja cunoscute. (în virtutea faptului că, așa cum se va arăta în lucrarea celor doi *summa haeresis est haeresi non credere* –

suprema erezie este să nu crezi în erezie). Cercetarea inchizitorială, adică *Huiusmodi inquisitionis officium* reprezintă îndeplinirea funcției de cercetător, tradus *ad litteram*, este **funcția de cercetare de acest fel**, de această dată aparent clasică. Nu doar efectul bulei va fi unul irațional și devastator, ci chiar originea ei este pe măsură; papa începe manifestându-și *sollicitudo pastoralis*, **neliniștea, tulburarea, agitația**, elegant tradus (aici) prin **solicitudine**; urmează apoi *augeatur*, să **sporească** (verbul *augeo* *augere*, *auxi*, *auctum*, **a crește, a spori sub auspiciile sacralui**), un verb al sacralității... păgâne însă, oricum al sferei supra-raționalului, ca să nu zic al iraționalului și pentru antici. Doar că aici beneficul verb e pervertit întru creșterea răului. Clasicul *augur* căuta prin excelență sporirea binelui. Forma *floreat*, să **înflorească**, iarăși trădează o stare sentimentală exaltată care culminează cu *libenter declaramus* (**cu plăcere dăm de știre...**) în care *libenter* e un adverb al mulțumirii (de sine), al plăcerii de a-ți impune dorința proprie, de unul singur, din aceeași rădăcină cu impersonalul *libet* (*lubet*), *libere*, *libui*, *libitum* (**a face plăcere, a place**) de unde apoi *libido* (*lubido*) *libidinis* (**bun plac, capriciu, poftă, plăcere senzuală, desfrânare**); cred că până și adverbul utilizat trădează ceva despre autorul care își impune propriile trăiri spiritului clasic pe care și-l vrea supus. *Haeretica pravitas* (**stricăciunea eretică**) iarăși merită analizată ca sintagmă vădind „aventura” (uneori întunecată) pe care vreau să o subliniez: adjectivul *haeticus* apare cu sensul de față abia în latina patristică, creștină deci, iar substantivul de bază *haeresis* are o cale strict... decadentă, prăvălită, ca să zic așa: inițial înseamnă **școală filosofică, doctrină**, apoi **sectă** dar nu neapărat cu conotații negative, apoi **profesiune**, iar la creștini, și ca un semn al neacceptării vreunei idei diferite de dogmă, – **erezie**. De fapt aici e o clară opoziție între *fides catholica* și tot ce diferă de ea, adică **stricăciunea eretică**. *Pravitas* iarăși ne spune mult aici: substantivul abstract derivă din adjectivul *pravus*, cu sensurile (substantivul, adică) **sucire, strâmbare, stricăciune** și, foarte relevant **diformitate fizică, ciudățenie**; deci, cum am mai sugerat, și cred că aici se verifică mai bine (la *excesus*) cei „vădiți” țin de stricăciunea ereziei pentru că sunt expresia strâmbării, **stricării** Creației, în opoziție cu *fideles credincioșii*, și de aceea trebuie *pellatur să fie alungată*, dar, în fapt esențial este, ca un crescendo, *extirpatis erroribus*, **smulgerea din rădăcini a erorilor**, ceea ce sugerează iarăși stări viscereale, ca și sublinierea *non sine ingenti molestia*, **cu nemăsurată supărare**; *molestia* pe lângă sensurile consacrate (**supărare, necaz, ceva greu de suportat**) mai înseamnă și **greutate pe suflet**. O altă sintagmă *Ore sacrilego abnegare* (**cu pângăritoare rostire nu o recunosc**) vine din nou să sublinieze răul vorbirii, în ciuda faptului că tot prin rostire se recunoaște erezia și se abjură de la ea. Până la urmă e clar că totul se învârtrește în jurul limbajului, a rostirii, dar nu a celei constructive precum în gândirea clasică, ci a celei care „strică”. La fel se întâmplă cu *Correctione la îndreptarea*; *correctio* de la *corrigere* care înseamnă **a corecta, a îndrepta** (și la propriu) dar și **a vindeca**, aici fiind vorba de un soi



de epidemie vrăjitoarească; papa nu repetă întâmplător anumite sintagme, de fapt așa crede că, pe cât de stereotip pare totul în text, de fapt nimic nu e întâmplător, după cum efectul va fi cel cunoscut. În fine, idealul *Punitione perinde in omnibus et in omnia* (**pedepsirea tuturor și peste tot în egală măsură**) consfințește pervertirea clasicului drept roman într-un instrument punitiv ad libitum. Nu doar terminologic, ci, mai grav, faptic. Parcurgând, fie și sumar această nefastă aventură sintetizată într-o scriere scurtă dar cu efect cât o epocă - ne-o arată cuvintele însele - rămân la opinia lui Bryan Ward-Perkins când vede o sinonimie între „căderea Romei și sfârșitul civilizației”. (Pentru amănunte vezi cartea autorului, cu același titlu apărută la ALL, în 2008, tradusă de Doina Lică).

Ca ADDENDUM iată, în traducere, textul papal:

*Inocențiu episcop, serv al servilor lui Dumnezeu. Spre viitoare ținere de minte. Cu supreme sentimente, pe cât ne-o cere solitudinea pastorală, dorind ca peste tot credința noastră catolică să sporească și să înflorească cu cea mai mare putere, iar stricăciunea eretică să fie alungată departe de ținuturile credincioșilor, cu plăcere dăm de știre că din nou dăm dezlegare pentru cele prin care îndeplinirea piei noastre dorințe să fie obținută pentru toți; și pentru ca prin slujirea lucrării noastre întru smulgerea din rădăcini a erorilor datorită strădaniei prevăzătorului făptuitor, zelul și respectul aceleiași credințe să se imprime adânc și cu putere în inimile credincioșilor. Într-adevăr, cu nemăsurată supărare, am luat la cunoștință faptul că în multe părți ale Germaniei de sus, precum și în Mainz, Köln, Trier, Salzburg și Bremen, în orașe, ținuturi, locuri și în diocesele respective, mai multe persoane, de ambele sexe, necugetând la propria curăție și rătăcind de la credința catolică, folosindu-se din plin de demonii incubi și sucubi, prin incantații, prin cântări, prin juruințele lor și prin alte superstiții de nespuse, prin ghicitoriile lor făcute să iasă la iveală, prin vină și nelegiuiri se îngrijesc și fac să fie sugrumate și să se stingă din viață la naștere fructul femeilor, fătul necuvântătoarelor, roadele pământului, butașii viilor îngrijite, fructele arborilor, mai apoi bărbați, femei, vite, oi și alte feluri de animale, podgorii, pajiști, pășuni, hotarele așezărilor, grânele dar și legumele pământului; îi fac să aibă parte de dureri și cazne înspăimântătoare, atât lăuntrice cât și pe din afară, și chinuie bărbații, femeile, vitele, oile și alte necuvântătoare, pe bărbați îi împiedică să procreeze și pe femei să prindă rod, iar în privința celor căsătoriți, femeile să nu fie în putere să împlinească mișcările trupești ale căsătoriei. În afară de acestea, deși prin credință au primit înălțarea sfântului botez, cu pângăritoare rostire nu o recunosc. Și nu se tem să comită alte blestemății și fărădelegi și abateri de la cuviință, stârniți fiind de dușmanul neamului omenesc, spre primejduirea sufletelor lor, ca ofensă adusă maiestății divine și păguboasă pildă și spre căderea în păcat a mulțimilor. Chiar dacă iubiții fii, Henric Institoris și la fel Jakob Sprenger, din ordinul Predicatorilor și profesori de Teologie, au fost desemnați prin înscrisurile noastre Apostolice, drept cercetători ai stricăciunii eretice din sus numitele părți ale Germaniei, provincii, cetăți, ținuturi diecezane și anumite părți de pe cursul Rinului, despre care se consideră că au fost cuprinse de cele arătate, cu toate acestea, numeroși clerici și laici ai acelor părți, cercetând mai mult decât s-ar cuveni în legătură cu înscrisurile desemnării anumitor provincii, orașe și ținuturi diecezane și alte*



locuri enumerate mai sus, au înțeles că nu a fost nominalizată vreo persoană și nici n-au fost specificate vădiri de un anumel fel, sau că nu ar ține câtuși de puțin de amintiții Părinți cele arătate, iar tocmai de aceea nu roșesc să susțină cu înverșunare că menționaților Inchizitori nu le-ar fi îngăduit să-și exercite oficiul cercetării în provinciile, orașele, în ținuturile diecezane și în celelalte locuri arătate și că nu ar trebui să fie primiți la pedepsirea, încarcerarea și îndreptarea persoanelor de felul celor cu vădirile și fărădelegile amintite mai sus. Din această cauză, în provinciile, orașele, ținuturile diecezane și în celelalte locuri amintite, vădirile și fărădelegile de acest fel rămân nepedepsite, spre evidenta pierzanie a sufletelor lor și pierderea mântuirii eterne. Așadar, pentru ca nici o piedică să nu mai poată ține pe loc în vreun fel îndeplinirea oficiului inchizitorilor și să-i despartă de ceea ce este la dispoziția lor pentru ca stigmatul stricăciunii eretice să nu-și împrăștie veninurile sale prin arătări de acest fel, spre primejdia de moarte a celorlalți nevinovați, tocmai în măsura în care, prin remedii potrivite îi revine îndatoririi noastre Apostolice, și împinși de zelul credinței, să luăm măsuri după voința noastră, decretăm, spre a nu se întâmpla ca provinciile, orașele, ținuturile diecezane amintite, din acele părți ale Germaniei de sus să fie lipsite de cuvenitul oficiu inchizitorial, ca persoanele menționate nominal și în mod specific în înscrisurile amintite, prin autoritatea noastră Apostolică, chiar să trebuiască să fie admise în legătură cu amintitele vădiri și fărădelegi, la îndreptarea, încarcerarea și pedepsirea tuturor și peste tot în egală măsură, adică în provinciile, în orașele, în ținuturile diecezane și locurile amintite.

Daniel Haiduc

# Funcționalul în arta romană

## The functional in roman art

**Abstract:** *Despite numerous scientific studies published in the last decades, in many encyclopedic and lexicographical works one can still find a tendency to describe the roman art as „utilitarian”. Understanding the difficulty of reflecting the complex processes that defined the roman art during it's thousand years of existence, the article suggests that the term „functional” - meaning something adapted to an order or to a system - is better suited for it's characterization.*

**Cuvinte cheie:** *arta romană, utilitar, funcțional, propagandă*

**Keywords:** *roman art, utilitarian, functional, propaganda*

O privire superficială asupra artei romane va converge inevitabil către două aspecte fundamentale, regăsite sub forme asemănătoare în majoritatea lucrărilor de tip enciclopedic sau lexicografic. Este vorba despre un anumit complex de inferioritate culturală față de arta elenistică și de caracterul preponderent utilitar, rezultat din statutul de meșteșug și de legătura profundă cu propaganda oficială. Astfel, se postulează faptul că, deși aduce multe inovații – în arhitectura urbană, în pictură sau sculptură – arta romană produce, de-a lungul întregii sale existențe de aproape o mie de ani, o cantitate limitată de obiecte de artă originale, ea copiind, în cea mai mare parte, produse ale artei grecești, considerată superioară. În același timp, se susține că, deși arta romană și-a dezvoltat, în decursul secolelor, mijloace proprii de exprimare, ea a continuat să răspundă unor principii fundamentale care n-au evoluat prea mult, menținând o legătură profundă cu statul și propaganda oficială, căutând permanent utilitarul și grandiosul în slujba unui scop fundamental: diseminarea valorilor romane și întărirea respectului pentru puterea Romei.

La o cercetare mai atentă, constatăm însă că, deși cele două concepte conțin unele elemente de adevăr, ele sunt departe de a reflecta întregul complex de procese care au definit arta romană de-a lungul îndelungatei perioade în care Imperiul Roman a fost cea mai puternică entitate statală a lumii. De unde, atunci, persistența acestei viziuni simplificatoare, reluată și propagată în continuare fără a acorda atenție realității arheologice și istorice? O parte a răspunsului a fost formulată de Mihai Gramatopol<sup>1</sup> care, pornind de la constatarea istoricului italian R. Bianchi-Bandinelli că nici un curent al gândirii contemporane n-a știut să dea până acum un fundament metodologic suficient de sigur istoriei artei antice, arată că, din dorința de a depăși o atare stare de lucruri, cercetătorii au avut mereu tendința

1. Gramatopol 2011, pag. 9

de a aluneca spre interpretări extreme, conform cărora arta romană nu poate fi decât ori esențialmente autohtonă, deci determinantă pentru civilizația Europei vechi, ori doar o reflectare a lumii elenice, adică o artă greacă de epocă romană.

Cel care a situat arta romană în poziție de subordonare față de cea greacă clasică, considerată de el drept prototip și etalon al frumosului, a fost J.J. Winckelmann, în eseu *Considerații despre imitarea operelor grecești în pictură și sculptură* și mai apoi în *Istoria artei antice*, lucrare cu larg răsunet european vreme de mai bine de un secol<sup>2</sup>. Pe lângă stabilirea unei relații riguroase între opera de artă și calitatea ei artistică, Winckelmann a încercat să adapteze întreaga evoluție a artei la o schemă conform căreia istoria se aseamănă vieții omului<sup>3</sup>, reducând astfel istoria artei antice la un șir de cicluri marcate de început, apogeu și decădere. Din această perspectivă, arta romană ne apare ca o artă anistorică, un amurg de aproape un mileniu al artei clasice elene, fără nici un fel de legătură cu realitățile sociale, politice și etnice ale societății care a creat-o<sup>4</sup>.

Este meritul școlii vieneze<sup>5</sup> de a aborda problema în termeni mai categorici, pornind de la întrebarea fundamentală „ce este roman în arta romană?”<sup>6</sup>. De altfel, nici nu vorbim de un grup omogen, legat prin convingeri dogmatice, ci mai curând de un curent de gândire care a evoluat în timp, de-a lungul mai multor generații. Franz Wickhoff, unul din reprezentanții de seamă ai acestei școli, deși în aparență adoptă o poziție critică față de teoria lui Winckelmann, nu face decât să o întărească, deoarece evaluează originalitatea artei romane exclusiv pe baza inovațiilor aduse: reprezentarea continuă ca mod specific de compoziție, reprezentarea iluzionistă a spațiului infinit în pictura peisagistică și relief și crearea portretului republican<sup>7</sup>. Cercetările lui Wickhoff au fost supuse, la rândul lor, unor critici severe, unele încercând să demonstreze că arta romană nu este, de fapt, originală și că toate trăsăturile invocate de vienezi provin din lumea elenistică, aducând astfel discuția înapoi către teoria inițială, iar altele susținând că, dimpotrivă, acesta a greșit prin a nu acorda suficientă atenție elementelor de specificitate ale societății romane. Totuși, lui Wickhoff trebuie să i se recunoască meritul de a fi încercat primul să confere artei romane individualitate și originalitate, pornind astfel o discuție amplă și constructivă la care și-au adus aportul, în timp, figuri importante ale istoriei artei. Alois Riegl este cel care pune capăt concepției winckelmanniene, formulând și argumentând conceptul de antichitate târzie și pledând pentru idea de continuitate, pe coordonate evolutive, a artei romane din arta antichității clasice<sup>8</sup>.

În ce privește folosirea frecventă a atributului *utilitar* în caracterizarea artei romane, acest lucru ne apare ca rezultat al convergenței a doi factori principali. Primul dintre ei constă în preferința pentru abordările de tip analitic ce operează cu categorii sau segmente

2. Cf. Gramatopol 2011, pag. 10

3. Winckelmann 1985, pag. 42

4. Punct de vedere prevalent în cadrul curentului neoclasic european

5. Grup de personalități științifice din domeniul istoriei artei coagulat în jurul Universității din Viena la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, din care au făcut parte, printre alții, Franz Wickhoff, Alois Riegl, Max Dvořák sau Julius von Schlosser.

6. Fără însă a reuși nici ea să dea un răspuns definitiv

7. Gramatopol 2011, pag. 12

8. Riegl 1998, pag. 69

distincte în interiorul artei romane, demers care conduce adesea la simplificări conceptuale din cauza importanței disproporționate acordate caracterul utilitar al produselor artistice studiate. Astfel, pe lângă împărțirea „clasică” a domeniului artelor plastice pe genuri (arhitectură, sculptură, pictură), întâlnim și delimitări pe criterii geografice sau sociale. Spre exemplu, *artei imperiale*, de factură metropolitană<sup>9</sup>, i se opune *arta provinciilor* imperiului, o artă suburbană, în care dorința artizanilor locali de a furniza produse alternative mai economice decât cele aduse de la Roma, dar cu aceeași valoare utilitară, conduce la degradări ale prototipurilor artei culte<sup>10</sup>. În mod similar, conceptul de *artă oficială*, domeniu al monumentelor publice și al produselor artistice aferente propagandei oficiale (având deci o utilitate bine stabilită), este delimitat de cel al *artei plebeiene*, echivalată *artizanalului* și definită ca sinteză artistică între elementul autohton și arta orașelor grecești din centrul și sudul Italiei<sup>11</sup>. Cunoscând faptul că, în concepția antică, artizanalul cuprindea deopotrivă produsele utilitare și pe cele ale *artelor liberale*, toate având o motivație ideologică comună și anume ideea de glorie<sup>12</sup>, putem înțelege oarecum prevalența termenului *utilitar* în caracterizarea indiscriminatorie a acestora.

Al doilea factor determinant în utilizarea termenului *utilitar* este dat de atitudinea societății romane față de artele plastice, așa cum reiese ea din lucrările diversilor scriitori latini – puține la număr, e adevărat –, atitudine care oscilează între disprețul categoric față de artele figurative în numele purității romane sau al filosofiei stoice și admirația pentru aspecte particulare ale acestora precum monumentalitatea, dezinvoltura formală și meșteșugul tehnic sau măreția pe care o inspiră *mărimea* obiectelor artistice<sup>13</sup>. Această precaritate a preocupărilor privind teoria frumosului și în special a artei, adăugată statutului minor care ar fi fost acordat artiștilor romani<sup>14</sup>, constituie, pentru mulți cercetători, dovezi ale faptului că lipsa educației estetice, în sensul *paideei* grecești, ar fi o trăsătură definitorie a latinilor, cărora le-ar lipsi capacitatea de a pătrunde semnificațiile operelor de artă, considerate în mod stereotip ca fiind frumoase, atrăgătoare sau proporționate. Cu alte cuvinte, acumularea de bogății artistice ar trăda, dincolo de apetența pentru valoarea materială, prevalența caracterului utilitar al obiectelor de artă, devenite în timp indispensabile în viața de toate zilele, de la mobilierul de lux, decorația sculpturală și picturală a locuințelor până la veselă și podoabele corporale<sup>15</sup>.

Nu ne propunem să inițiem o evaluare a diversele curente de gândire sau metodologii de cercetare a artei antice. De altfel, cercetătorii înșiși, atunci când nu vorbesc despre un adevărat complex de inferioritate în care s-ar afla, din punct de vedere metodologic, istoria artei și științele istorice în general, față de cele ale naturii, acceptă că există o anumită problemă în ce privește stabilirea valorii obiective a cunoașterii în

9. Artă executată din ordinul și pe cheltuiala împăratului sau a senatului, având un scop clar, evidențiat prin mesajul politico-iconografic imprimat

10. Similar conceptul modern de *kitsch*

11. Gramatopol 2011, pag. 26

12. Cicero, *Tusculanae disputationes*, I, 4

13. Gramatopol 2011, pag. 36

14. Se presupune că artiștii romani nu beneficiau de prestigiul omologilor greci, fiind considerați doar meșteșugari

15. Gramatopol 2011, pag. 33

acest domeniu, problemă provenită atât dintr-o anumită ambiguitate a limbajului folosit cât și din dificultatea de înțelegere a contextului în care survine actul istoric studiat<sup>16</sup>. Privită, astfel, prin prisma complexității inerente oricărui demers de a oferi o imagine de ansamblu coerentă asupra artei romane, tendința de simplificare a imaginii acesteia în cadrul diverselor lucrări cu caracter neștiințific ne apare ca fiind acceptabilă, ba chiar necesară. Ceea ce dorim însă să subliniem este că folosirea cu lejeritate a unor termeni generici ca *utilitar* poate depăși caracterul unei simplificări, ducând la înțelegerea greșită a însăși locului artei în cadrul societății romane. În acest caz particular, vom încerca să arătăm că termenul *funcțional* este mai adecvat pentru a descrie fenomenul artistic despre care vorbim, fără a-l epuiza, desigur.

Mai întâi să analizăm cele două cuvinte. Prima definiție a termenului *utilitar* în DEX<sup>17</sup> este „*care are scopuri utile (imEDIATE), care pune pe primul plan utilitatea (imediată)*”. În subsidiar putem lua în considerare și definițiile „*care are scopuri utile, practice*”, „*care consideră numai utilitatea*” sau „*practic, pragmatic, utilitarist*”. Așadar, vorbim despre obiecte cu un anumit potențial de utilitate, care sunt proiectate pentru, potrivite cu, adaptate unor scopuri date. Folosirea adjectivului *imediat* adaugă o notă de *disponibilitate*, iar *practic* și *pragmatic* din ultima definiție, deși mai degrabă atribuie ale scopului (deci folosite greșit ca sinonime), adaugă o conotație de *eficacitate* a soluției proiectate sau chiar de *excludere* a altor scopuri posibile (obiect exclusiv utilitar). Conform aceluiași dicționar, *funcțional* înseamnă „*util, practic*”, respectiv „*care îndeplinește condițiile pentru a fi folosit*”. La prima vedere, suntem tentați să spunem că este sinonim cu *utilitar*, însă ar fi o greșeală (întâlnită frecvent, de altfel). Funcționalitatea unui obiect (însușirea de a fi funcțional) nu dă seama despre scopul pentru care obiectul a fost creat (utilitatea posibilă), ci despre felul în care acesta îndeplinește concret o funcție. Cu alte cuvinte, în timp ce un obiect *utilitar* are potențialul de a fi folosit într-un anumit scop (este proiectat astfel), obiectul *funcțional* a dovedit deja că poate îndeplini cu succes funcția încredințată, în acest sens el fiind atât *util*, cât și *practic*. În plus, atributul *funcțional* adaugă conotații calitative care, în funcție de context (sistem, ansamblu, proces), pot lua diverse forme, spre exemplu ca elemente de *ergonomie* (*ușurința în utilizare, comoditatea*)<sup>18</sup>.

În ce privește domeniul artelor, o discuție despre *funcțional* ar putea porni de la afirmația lui Genette că „ființa umană nu produce nimic fără intenție funcțională”<sup>19</sup>. Prin urmare, orice artefact (produs uman) are o anumită funcție care îi definește raportul cu lumea reală și cu nevoile creatorului său, iar opera de artă nu este, în această accepțiune, decât un artefact cu funcție estetică<sup>20</sup>. Dacă însă aceeași operă este analizată în contextul apartenenței la arta unei civilizații, caracterul său funcțional își extinde câmpul de aplicabilitate de la atribute individuale ca forma, culoarea sau materialele folosite spre locul ocupat într-un spațiu sau relațiile cu celelalte obiecte. În acest sens, potrivit lui Baudrillard, *funcționalul* nu califică deloc ceea ce este adaptat unui scop, ci *ceea ce este*

16. Ibidem, pag. 48

17. DEX online

18. Diferența dintre cei doi termeni poate fi înțeleasă și astfel: putem crea obiecte perfect funcționale, dar fără nici o utilitate practică.

19. Genette 1999, pag. 26

20. Ibidem

*adaptat unei ordini sau unui sistem*<sup>21</sup>. Funcționalitatea unui obiect este, deci, aptitudinea sa de integrare într-un ansamblu, posibilitatea de a-și depăși funcția primară, devenind element de joc, de combinație și de calcul în interiorul unui sistem a cărui coerență provine tocmai din faptul că obiectele componente (ca și diferitele lor aspecte, forma, culoarea etc.) nu mai au o valoare proprie, ci o funcție universală de semne.

Acceptând această definiție extinsă, vom încerca să evaluăm măsura în care atributul *funcțional* poate fi aplicat artei romane printr-o reformulare a domeniilor acesteia pe criterii funcționale. Vom distinge, astfel, un domeniu al reprezentării și comunicării în spațiile publice, un altul orientat spre arhitectura templelor și tradiția spațiilor sacre și un al treilea care cuprinde locuința și ritualurile sociale. De asemenea, în locul unei analize a setului de funcții primare pe care cercetarea istorică le ia, de obicei, în considerare – funcția utilitară (pentru uz curent), funcția rituală (în cadrul ceremoniilor sau a obiceiurilor tradiționale) și funcția decorativă (care înglobează atât aspectul estetic cât și pe cel de reprezentare socială) – vom încerca să identificăm prezența unei ordini superioare, cu caracter integrator, pentru toate tipurile de expresie artistică prezente într-un spațiu dat.

În ce privește spațiul public, ne putem raporta, fără să greșim, la sistemul de valori promovat în societatea romană de către clasa conducătoare prin intermediul propagandei oficiale. În acest caz, concedierea atributului *utilitar* în favoarea *funcționalului*, departe de a însemna minimizarea caracterul propagandistic al artei romane, dimpotrivă, poate aduce un plus de claritate deoarece propaganda, în accepțiunea ei de diseminare a mesajului oficial, este în esență un proces narativ care are nevoie de o artă unitară, coerentă, permanent actualizată și conectată la realitățile momentului istoric.

Se cuvine să facem o precizare. Înțelesul termenului de propagandă nu este, pentru romani, exact cel pe care îl cunoaștem astăzi<sup>22</sup>, îi lipsește încărcătura morală și, desigur, asocierea negativă cu anumite regimuri politice recente. O definiție mai corectă (sau mai neutră) a propagandei romane ar fi aceea de „producere de convingeri” sau „producere de bunăvoință”<sup>23</sup> și ea se potrivește mai bine cu concepția, larg răspândită, că cea mai mare parte a ceea ce percepem astăzi ca artă de-a lungul istoriei Imperiului Roman este o manifestare, mai mult sau mai puțin directă, a propagandei. Nu atât pentru că scopul acesteia ar fi fost de la început conștient formulat, ci mai mult ca o consecință a prețuirii înalte de care se bucura în societatea romană elocința, puterea cuvântului, oratoria, care reușea să mobilizeze conștiința cetățenilor, arătându-le felul în care își pot servi mai bine patria<sup>24</sup>. Pe de altă parte, atunci când vorbim despre calitățile specifice ale romanilor – asprime, răceală, scepticism, luciditate, severitate, meticulozitate, orgoliu – nu putem să nu remarcăm capacitatea deosebită de organizare, manifestată în întreaga viață – socială, politică, intelectuală, artistică – și sistematizată în legi sau regulamente. Din această perspectivă, subordonarea artei de către propagandă ne apare în primul rând ca o *expresie a dorinței de ordonare* a spațiului și a mesajului public prin adoptarea unui *limbaj vizual*

21. Baudrillard 1996, pag. 45

22. Propagare sistematică a informației sau ideilor de către o parte interesată, mai ales într-un mod tendențios, în scopul de a încuraja sau a infiltra o anumită atitudine sau reacție.

23. Hannestad 1989, pag. 6

24. Drâmba 1998, pag. 341

general care să favorizeze diseminarea, prin artă, a unor mesaje cu scop politic concret.

## Reprezentare și comunicare în spațiile publice

Inventarea arcului în plin cintru și a cimentului (*opus caementicium*) în secolul II î.Hr. a creat condițiile tehnice pentru dezvoltarea fără precedent a construcțiilor în lumea romană. Pornind de la câteva modele de bază, au fost realizate clădiri de diverse tipuri, adaptate necesităților unei societăți care își definea treptat, în mod democratic sau prin violență, regulile de funcționare prin ritualizarea activităților asociate cu guvernarea, cultele sau administrarea justiției. Începând cu perioada imperială timpurie, arhitectura publică evoluează către complexe de mari dimensiuni, tendință favorizată de rivalitatea dinastică ce determină alocarea unor spații din ce în ce mai extinse în cadrul centrelor urbane și adoptarea constantă de soluții tehnice noi, iar investițiile financiare considerabile se reflectă direct în calitatea în altă a proiectării și execuției. Din epoca lui Augustus, când a fost introdus semicercul în proiectarea forumului roman, planurile construcțiilor au adoptat forme din ce în ce mai diverse, de la cele dreptunghiulare la forme poligonale, circulare sau chiar ovale. În ansamblu, secolul II d.Hr. poate fi considerat ca epoca de aur a arhitecturii romane, contribuția ei la istoria arhitecturală constând, printre altele, în



Forul lui Traian

inventarea coloanelor sculptate în relief și transformarea arcurilor de triumf, din suporturi pentru statui, în edificii purtătoare de imagini. Conform surselor vremii, se pare că nici un eveniment semnificativ desfășurat în spațiul public nu putea avea loc în afara acestor complexe arhitecturale, ele oferind cadrul ideal pentru transmiterea, prin imagini, a mesajelor dinspre conducători către cetățenii de rând.

Astfel de imagini populau în număr foarte mare Forul lui Traian, un complex multifuncțional

- cu porticuri, galerii susținute de coloane, bazilică, biblioteci, temple - a cărui unitate de ansamblu este asigurată prin axul politic: statuia ecvestră a lui Traian în curte și Columna lui Traian între cele două biblioteci<sup>25</sup>. Sus, deasupra fiecărei coloane de susținere a galeriilor porticurilor și a fațadei de la Basilica Ulpia, se aflau statui de prizonieri daci, iar între ele se puteau vedea portretele membrilor familiilor imperiale, fixate pe scuturi de marmură și privind în jos. Alte sculpturi umpleau nișele din pereții aflați în spatele porticurilor. Reconstituirile realizate de specialiști dezvăluie un program decorativ extrem de amplu, în care bazilica prezenta o friză lungă, ilustrând luptele victorioase ale lui Traian și constituind astfel o introducere a seriei de sculpturi ce urcau, în spirală, în jurul

25. O dezvoltare importantă a temei se găsește în Velcescu 2008

Columnei lui Traian, pe o lungime de aproximativ 200 de metri, și care înfățișau detalii din războaiele daco-romane. Intenția mesajului este transparentă, ea celebrând nu atât un eveniment istoric, cât mai degrabă un prezent glorios care promitea un viitor pe măsură, sub înțeleapta cârmuire a împăratului<sup>26</sup>. Este, în mod evident, o formă de propagandă, care însă funcționează mai puțin prin argumentele sale raționale cât prin impactul emoțional al unui ansamblu arhitectural grandios, coerent și, fără îndoială, funcțional.

## Arhitectura templelor și tradiția spațiilor sacre

În arhitectura lumii romane, o importanță deosebită a fost acordată recunoașterii rapide de către privitor a tipului funcțional al construcțiilor, care servea drept indicație a comportamentului social sau religios cerut în preajma lor<sup>27</sup>. Este unul din motivele principale pentru care templul roman era împodobit cu sculpturi și picturi menite să-i confere identitate, în special pe fațada alcătuită, de obicei, dintr-un fronton triunghiular sprijinit pe patru, șase, opt sau zece coloane. Dacă, pentru publicul larg, detaliile subtile ale acestei identități vizuale puteau trece neobservate, ele contopindu-se în imaginea de ansamblu a edificiului, pentru constructori alegerea stilului erau extrem de importantă, lucru subliniat de Vitruvius care expune cu claritate relația dintre arhitectura templului și zeitatea în cinstea căreia era construit<sup>28</sup>. Astfel, ne spune arhitectul roman, edificiile ridicate în onoarea lui Jupiter, cerului, soarelui sau lunii trebuie să fie deschise spre cer deoarece „aceștia sunt zei ale căror înfățișări și manifestări ne apar în fața ochilor pe bolta cerească, atunci când este senin și luminos”. Templele Minervei, ale lui Marte sau Hercules, vor folosi stilul doric deoarece „puterea virilă acestor zei face ca rafinamentul să fie cu totul nepotrivit pentru casele lor”, în timp ce templele închinat lui Venus, Flora, Proserpina, respectiv nimfelor, necesită stilul corintic – cu contururile sale subțiri, florile, frunzele și volutele ornamentale – deoarece este vorba despre „divinități delicate”. Conform aceleiași logici, folosirea ordinului ionic în construcția templelor lui Juno, Diana, Bacchus sau altor zei din aceeași categorie este în conformitate cu poziția de mijloc pe care aceștia o dețin deoarece clădirile astfel realizate „vor avea combinația adecvată de sobrietate dorică și delicatețe corintică”. Pentru Vitruvius, „conformitatea este acea perfecțiune a stilului care vine atunci când o lucrare este construită după principii aprobate”<sup>29</sup>, ori aceste principii general acceptate constituie, în opinia noastră, exact cadrul de



Ara Pacis – Intrarea principală (est) în zidul de incintă

26. Zanker 2014

27. Neudecker 2014

28. Vitruvius, *De Architectura*, II, 5

29. Ibidem



manifestare al aspectului funcțional al artei spațiilor sacre, deoarece respectarea tradițiilor duce la consacrarea unor forme de bază care rămân neschimbate în timp, având rolul de a transmite sentimentul de atemporalitate.

Ritualurile sunt cele care impun aspectul inconfundabil al edificiilor religioase prin stabilirea unei relații spațiale speciale între acestea și mulțimea adunată cu ocazia ceremoniilor. În lumea romană, templele erau situate în totdeauna la un nivel mai în alt decât al clădirilor din jur, la capătul unor scări, așadar deasupra vieții cotidiene, în timp ce altarele, construcții destinate în exclusivitate activităților cu caracter sacrificial, ocupau centrul unor spații deschise, care permiteau desfășurarea procesiunilor în jurul lor. Un exemplu elocvent în ce privește folosirea imaginilor în arta religioasă este *Ara Pacis*<sup>30</sup>, al cărui exterior constituie replica în marmură a unui gard de lemn, de care atârnă ghirlande de flori, boluri, și o formă de decorațiune sculptată numită *bucrania*, ce înconjoară altarul propriu-zis. În jurul gardului se desfășurau procesiunile, în timp ce în interior, pe altar, se putea vedea animalul sacrificat de către fecioarele vestale și preoți. Panourile care decorau incinta aveau rolul de a oferi justificarea mitologică necesară activităților sacrificiale prin afișarea de scene istorice menite să-l transporte pe privitor în apoi, până în timpul lui Aeneas și al fondării Romei. Edificiul religios devine astfel un ansamblu funcțional compact, o materializare a memoriei care conservă trecutul și conține promisiunea continuității<sup>31</sup>.

## Locuințele și ritualurile sociale

Mult timp, pictura murală romană a fost tratată în literatura de specialitate ca un gen artistic independent și nu ca parte integrantă a arhitecturii pe care era chemată să o împodobească. În ultimele două decenii, datorită restaurării minuțioase a vilelor



Pictură murală – Vila Poppeea din Oplontis  
(astăzi localitatea Torre Annunziata din regiunea Napoli)

romane descoperite în siturile arheologice Pompei și Herculaneum, această abordare s-a modificat, determinând o recontextualizare care ne permite să înțelegem mai clar atât modul în care evenimentele sociale și-au găsit expresia în structura construcțiilor private, cât și tehnicile cu ajutorul cărora erau obținute anumite efecte vizuale prin integrarea

în arhitectura locuinței a picturilor și a sculpturilor. Imaginea rezultată este cea a unor spații elaborate, destinate unei vieți sociale active, centrate în jurul ideilor de frumusețe și bucurie. Astfel de decoruri complicate, din care nu lipseau decorațiunile somptuoase, jocurile de lumini sofisticate sau scenele dramatice, pe lângă faptul că afirmă statutul

30. Altar situat în Roma, pe Via Flaminia, și consacrat pe 30 ianuarie, în anul 9 î.Hr., de către Senatul Roman, pentru a celebra pacea stabilită în imperiu după victoriile lui Augustus.

31. Neudecker 2014

social prosper al proprietarului, permiteau desfășurarea ritualurilor vieții sociale, asociate aproape întotdeauna cu mâncarea și băutura. Aceste banchete și recepții erau guvernate nu numai de respectarea normelor obișnuite ale comportamentului social, dar și de ceremonii complicate, care începeau cu distribuirea participanților pe canapele și continuau cu reglementarea modului în care se consuma alcoolul.

În interiorul vilelor romane, proprietarii și vizitatorii erau înconjurați de artă – în cea mai mare parte de sorginte greacă – care crea o lume foarte diferită de viața de zi cu zi, marcată de politică și afaceri. Este interesant de observat cum temele alese evită în mod constant trimiterea la prezent (dacă, desigur, excludem portretele proprietarilor și, mai târziu, ale împăratului), arta fiind gândită să distreze, să ofere plăcere și amuzament, eventual să educe. Este evidentă dorința de a îndrepta gândurile locatarilor și vizitatorilor către partea pozitivă a vieții, majoritatea temelor mitologice având ca protagoniști pe Dionysos și Afrodita, înconjurați de perechi fericite de satiri și nimfe plutitoare. Apar, desigur, și scene mitologice de factură dramatică, arătând, spre exemplu, pedepse abătute de zei asupra oamenilor sau catastrofe istorice, însă acestea reprezintă doar o fracțiune din totalul imaginilor descoperite. Mitul își păstrează rolul său vechi, însă scopul său în casele romane pare să fi fost în principal acela de a evoca sentimentul fericirii sau senzualitatea.



Ansamblu sculptural aparținând  
vilei cu grotă din Sperlonga  
(aflat astăzi la Muzeul Arheologic din Sperlonga)

Dincolo de valoarea individuală a operelor de artă, ceea ce dorim să subliniem aici este intenția de a obține un efect de ansamblu, intenție regăsită în numeroase locuințe romane restaurate. Un exemplu semnificativ este Vila Poppea din Oplontis<sup>32</sup>, al cărei *atrium*, pictat cândva la mijlocul secolului I î.Hr., oferea o panoramă grandioasă – cu palate, sanctuare și grădini – atât de bine integrată în decor încât oaspeții, de pe locurile lor, puteau cu greu distinge limita dintre reprezentare și realitate, ei simțindu-se probabil, în egală măsură, în interiorul și în afara locuinței. Un alt exemplu este cel al unei vile de lângă Sperlonga<sup>33</sup>, situată pe malul mării și având în apropiere o grotă adâncă, în care proprietarul și invitații săi, adunați în jurul unor mese bogate, se puteau bucura de două grupuri de statui gigantice, destul de stranii. În imediata apropiere se afla un grup statuar reprezentând scena realistă a Scyllei devorând pe tovarășii lui Odysseus, iar în spatele acesteia era o altă în care Odiseu și tovarășii săi îl atacă pe uriașul Polifem în peștera lui. Ambele lucrări au fost poziționate astfel încât să utilizeze cât mai bine configurația naturală a peșterii, realizând astfel un

32. Zanker 2014

33. Ibidem

efect teatral grandios despre care oaspeții probabil vor fi vorbit mult timp după vizită.

Desigur că, în viața de zi cu zi, locatarii vilelor nu erau cuprinși permanent de gândurile și sentimentele declanșate de sculpturile sau picturile murale ci, mai degrabă, se ocupau de familie, politică sau afaceri. Totuși, lumea pe care aceste imagini puternice, vii, o crea nu putea să nu aibă, în timp, efect asupra lor. Pe lângă utilitatea imediată sau valoarea de colecție individuală, ansamblul obiectelor artistice, integrat arhitecturii locuinței și ritualurilor sociale, dobânda astfel o funcție superioară, aceea a-l seduce pe privitor, de a-l face să viseze, să simtă și să reflecteze.

## În loc de concluzii

Arta romană este prin excelență o artă eclectică, ale cărei forme de manifestare au evoluat continuu de-a lungul existenței sale milenare. Ea a început prin a vorbi într-o limbă adoptată – preluând, prin operele de artă grecești, formele și conținutul unei alte culturi și societăți – pentru a-și dezvolta apoi o identitate proprie, sprijinită pe invenții tehnice, monumentalitate, perfecțiunea execuției, dar mai ales pe capacitatea de a integra diferitele aspecte ale artei în ansambluri funcționale a căror unitate este nu de concepție plastică, ci de spirit creator<sup>34</sup>. Atunci când încercăm să înțelegem rolul artei în societatea romană, este important să conștientizăm că analiza noastră va folosi inevitabil instrumentele modernității și că perspectiva educată a istoricului de artă de astăzi nu este neapărat aceeași cu cea a privitorului din antichitate. Romanii probabil chiar se bucurau de frumusețea reprezentărilor grecești ale corpurilor, pe care le vedeau însă în contextul noilor funcții și semnificații acordate în interiorul spațiilor arhitecturale care le marcau existența, de exemplu, ca statui onorifice în spațiul public sau ca parte a decorului unei vile<sup>35</sup>. Un argument în plus pentru a renunța la perspectiva restrictivă a *utilitarului* în favoarea celei inclusive, integratoare, a *funcționalului*, demers ce poate furniza clarificări importante asupra imaginii pe care o avem despre arta romană și influența acesteia asupra culturii și civilizației umane.

## Bibliografie

- Baudrillard 1996  
Baudrillard, Jean, *Sistemul obiectelor*, Editura Echinoc, Cluj-Napoca  
Bloch 1985  
Bloch, Raymond, *Roma și destinul ei*, Editura Meridiane, București  
Drâmba 1998  
Drâmba, Ovidiu, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 3, Editura Vestala, București  
Genette 1999  
Genette, Gerard, *Opera artei*, Editura Univers, București  
Gombrich 1985  
Gombrich, E. H., *O istorie a artei*, Editura Meridiane, București  
Gramatopol 2011  
Gramatopol, Mihai, *Arta imperială a epocii lui Traian*, Editura Transilvania Expres, Brașov  
Hannestad 1989  
Hannestad, Niels, *Monumentele publice ale artei romane*, Editura Meridiane, București

34. Gramatopol 2011, pag. 405

35. Zanker 2014

- Riegl 1998  
Riegl, Alois, *Istoria artei ca istorie a stilurilor*, Editura Meridiane, București  
Velcescu 2008  
Velcescu, Leonard, *Dacii în sculptura romană. Studiu de iconografie antică*, Éditions Les Presses Littéraires  
Winckelmann 1985  
Winckelmann, J.J., *Istoria artei antice*, Editura Meridiane, București

## Webografie

- Cicero, *Tusculanae disputationes*  
[www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml](http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc1.shtml) , 31.12.2015  
*DEX online*  
[www.dexonline.ro](http://www.dexonline.ro) , 20.11.2015  
Neudecker 2014  
[www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199783304.001.0001/oxfordhb-9780199783304-e-015](http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199783304.001.0001/oxfordhb-9780199783304-e-015) , 4.01.2016  
Vitruvius, *De Architectura*  
[www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0073:book=1:chapter=2](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0073:book=1:chapter=2) , 1.1.2016  
*Zanker 2014*  
[www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199783304.001.0001/oxfordhb-9780199783304-e-013](http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199783304.001.0001/oxfordhb-9780199783304-e-013) , 4.01.2016

## **Lecturi critice**

Antuza Genescu

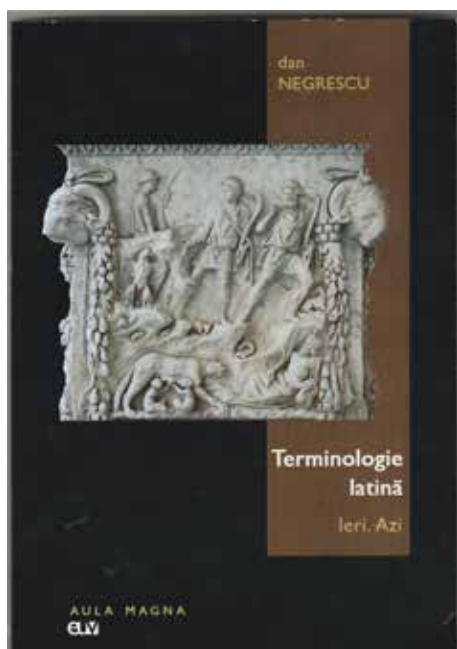
## Terminologie latină. Ieri. Azi

Terminologia latină trimite la înțelesul primar al cuvântului. Peste acest înțeles s-au suprapus – și continuă să se suprapună – altele, mai apropiate sau mai îndepărtate de el. Privind lucrurile din perspectiva lui Lucian Blaga, de la care aflăm că „tot ce-i ne-nțeles / se schimbă-n ne-nțelesuri și mai mari”, dar extrapolând, studiul terminologiei

latine poate fi considerat o cunoaștere de tip paradisiac, obiectivă, revelatoare de „mistere”, în cazul de față, de sensuri și mai vechi, și mai recente. Neînțelesul devine, astfel, cuvântul care trebuie descifrat și analizat, spre a fi folosit în mod corespunzător, iar misterul devine sensul lui, cel original și îmbogățit în timp, prin evoluția limbii. Și tocmai evoluția limbii demonstrează necesitatea unei bune cunoașteri a cuvintelor, implicit a originii lor.

Volumul domnului profesor Dan Negrescu, *Terminologie latină. Ieri. Azi*, apărut în 2015 la Editura Universității de Vest, Timișoara, este, prin excelență, un instrument revelator, de descifrare a misterelor latinei, perpetuate – cum altfel? – și în limba română. Este, așa cum spune chiar autorul în „Precizarea” de la începutul cărții, o „meditație extinsă asupra terminologiei culturale și civilizaționale latine”. Lectură obligatorie

pentru studenții filologi, această modest numită meditație se cere răspândită și în rândul nespecialiștilor, al milioanele de oameni care vorbesc româna. Pentru cei dintâi, ucenici într-ale decantării înțelesurilor, va însemna un act de asimilare riguroasă a unor cunoștințe indispensabile. Pentru ceilalți, va fi tot un prilej de învățătură, niciodată tardiv, în urma căruia vor putea să întrebuințeze cuvintele adecvat, și în exprimarea orală, mai liberă de constrângeri, și în cea scrisă, de obicei mai îngrijită. A utiliza înțelesuri suplimentare mai puțin cunoscute înseamnă a parcurge, obligatoriu, etapa cunoașterii raționale. Ori de câte ori se întrebuințează sensuri figurate, conștient sau inconștient, se face un pas, cât de mic, spre o cunoaștere lingvistică luciferică, superioară. Dar, fără parcurgerea primului pas, se naște pericolul de a crea nu numai sensuri proprii necorespunzătoare, ci și sensuri figurate aberante, peiorative în cel mai fericit caz. Astfel, în locul aurei „luciferice” pe care autorul ar dori, poate, s-o dea textului său, se va instaura hilarul care va atrage după sine descalficarea lui.



Cartea domnului Negrescu este primul pas de care aminteam mai sus. În *Glossarium primum*, preponderent informativ, fiind o sinteză a glorioasei Romei antice, ni se explică termeni ce definesc civilizația și cultura latină, acel Ieri în care lumea romană se întemeia pe patru piloni – religia, familia, legea și armata – descriși în capitole separate care preced glosarul, alături de cele dedicate orașelor, căilor și apeductelor și artelor și plăcerilor romane.

Explicativă numai în măsura în care o impune intenția de a da învățătură, scrierea, indubitabil academică prin conținut, armonizează actul informativ cu savoarea unui stil de prezentare rafinat, care permite și ironia („Cătușele... ajunse pe post de Rolex în «lumea bună»”), și satira incisivă („Ce se întâmplă însă când scopul coaliției este unul inconștient etimologic, adică **laolaltă îmbuibarea în acordurile sinistre ale ghiorțăitului de mațe goale naționale**??? Răspunsul ni-l oferă naționala realitate înconjurătoare” – s.a.), și umorul: „*Compliment* duce însă tot la latinescul *complere* (a umple un gol) de unde – arătam nu demult – avem în română moștenitul *cumplit*. [...] Deci, când îți sunt adresate prea multe *complimente*, e *cumplit*; înseamnă că ai tot atâtea goluri (arătate public).”

Astfel de exemple sunt caracteristice părții a doua din carte, *Glossarium secundum*, care discută termeni românești de origine latină care apar frecvent Azi, caracterizând, așadar, societatea românească a prezentului – tarată, frustrată, zdrențuită moral, așa-zisa lume bună în care, după cum am văzut, dă bine să porți cătușe. Cuvinte pe care le auzim în fiecare zi la radio, la televizor, la știri, la talk show-uri (pare aproape un sacrilegiu utilizarea acestei expresii englezești când discuți despre terminologia latină!), vorbe chinuite, plasate în contexte eronate de către personaje care se ridică singure pe pedestalul grotesc al inculturii și de acolo lansează sloganuri, critică și judecă, căutând să-și atragă simpatia audienței la fel de ignorante ca ele.

*Terminologie latină. Ieri.* Azi este un argument excelent în favoarea învățării latinei și în afara cadrului filologic specializat. Eliminarea acestei limbi ca obiect de studiu ar fi una din căile prin care am regresa, treptat și sigur, la stadiul de *Ramnenses*, primii locuitori ai ținutului în care s-a ridicat Roma, acei „oameni ai pădurii” de care amintește autorul, citându-l pe Th. Mommsen. Cartea domnului Negrescu intră în categoria scrierilor a căror valoare nu va scădea niciodată în timp, așa cum nu se va știrbi niciodată capacitatea latinei de a se menține ca limbă-matrice.

Călin Timoc

## Journal of Ancient History and Archaeology (jaha.org.ro)

În ultimii doi ani o nouă publicație electronică din România a devenit foarte populară pe internet prin materialele științifice ce le oferă spre lectură și ținuta modernă pe care o afișează. Denumirea: *Journal of Ancient History and Archaeology*, prescurtat JAHA ne avertizează din start asupra domeniilor în care se consacră revista și a faptului că materialele sunt scrise în totalitate în limba engleză. Ea apare sub patronajul Institutului de Arheologie și Istoria Artei de pe lângă Academia Română, filiala Cluj-Napoca și a Universității Tehnice din Cluj, instituții care suportă în cea mai mare măsură costurile de publicare și întreținere a paginii web unde poate fi accesată publicația. Celebra editură Mega din Cluj-Napoca asigură designul editorial și suportul tehnic. Din textul paginii de prezentare a revistei află că editorii principali sunt Cristian Găzdac, Vitalie Bârcă, Călin Neamțu, Mihai Dragomir și Petru Ureche, iar indicele ISSN este 2360-266x. Publicația este de tip Open Access, apare trimestrial și are cuprinsul împărțit pe câteva segmente tradiționale: materiale arheologice și rapoarte (*Archaeological Material and Reports*); Istorie Antică (*Ancient History*); numismatică (*Numismatics*); recenzii (Book Review), iar din când mai apar: filologie antică (*Ancient Philology*) și arheologie digitală și virtuală (*Digital and Virtual Archaeology*). Încă de la debut (7.11.2014), editorii s-au îngrijit ca JAHA să fie indexată în cât mai multe baze de date internaționale și mai ales să adune în rândul contributorilor și cercetători din străinătate.

Obiectivul declarat al revistei este de a populariza într-o formă riguroasă, bine scrisă, de înaltă ținută științifică a articolelor de impact, care generează prin calitatea informațiilor aduse dezbateri, discuții între specialiști și oferă o perspectivă istorică nouă. În acest sens se poate observa lesne la o simplă navigare prin cuprinsul numerelor apărute că editorii încurajează dialogul între diferitele discipline care se ocupă cu antichitatea și arheologia și mai ales urmăresc promovarea noilor descoperiri, interpretări și teorii din domeniu. Fără falsă modestie inițiatorii proiectului JAHA urmăresc crearea în scurt timp – respectând metodologia științifică și canoanele academice acreditate – a unei publicații electronice de notorietate (sugestiv caracterizată: *must read*) care să devină un reper în peisajul științific național și internațional. Materialele publicate sunt atent selecționate și





verificate (*peer-review*) și pot fi vizualizate pe pagina web a fiecărui număr din JAHA, dar pot și fi coborâte (*download*) în format *pdf* pentru a fi eventual listate.

Nu ne propunem să facem o recenzie propriu-zisă a numerelor apărute ci doar să semnală câteva contribuții importante ale unor autori care publică destul de des și consistent la JAHA.

Deosebit de interesante sunt după părerea noastră contribuțiile în domeniul numismaticii a lui Cristian Anton Găzdac, în care dincolo de analizele tehnice a materialului numismatic autorul pune în discuție prin întrebările ridicate, o serie întreagă de probleme de istorie economică și politică ale provinciilor de limes ale Imperiului Roman.

Deosebit de utile le considerăm abordările științifice ale echipei: Radu Comes, Zsolt Buna, Ionuț Badiu în domeniul arheologiei digitale și virtuale în care sunt popularizate ustensile electronice și metode IT de valorificare și protejare a patrimoniului arheologic mobil și imobil.

Un suflu nou în abordarea descoperirilor sarmatice din vestul României îl aduc articolele Laviniei Grumeza și ale lui Vitalie Bârcă.

Cercetarea de tip *landscape archaeology* revine în ultimul timp cu valoroase informații noi privind problema granițelor fortificate ale Daciei Romane, prin contribuțiile lui Eugen S. Teodor, Rus Gabriel Emanuel și Eduard Nemeth.

În concluzie, așa cum se prezintă în momentul de față publicația, ținta editorilor a fost atinsă. Revista se bucură de foarte multe accesări și aprecieri pozitive, iar nișa pe care o ocupă în rândul publicațiilor on-line din România este aproape liberă. Pentru specialiștii din domeniu care doresc să publice materiale care la revistele tradiționale sunt limitați de numărul de pagini sau de valorificarea grafică la standarde înalte a materialului arheologic, la JAHA aceste „piedici” nu există, dimpotrivă din punct de vedere tehnic, în cadrul articolelor de specialitate pot fi integrate ilustrație *flash* sau animație 3D, filmulețe sau *link*-uri active care pot fi accesate imediat.

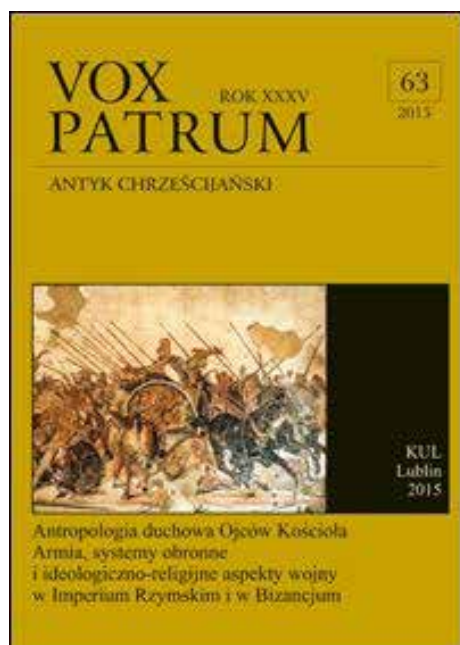
Considerăm că atât prin structură, cât și prin conținut JAHA va deveni în curând cel mai preferat „loc de întrunire” a cercetătorilor din domeniu (mai ales din spațiul românesc), vizibilitatea revistei, deschiderea (datorită limbii engleze) oferă șansa mai ales tinerilor specialiști în istorie antică și arheologie să debuteze în mediul virtual științific, într-un anturaj select și astfel să-și facă repede un nume prin contribuțiile pe care le aduc.

Valeriu D. Călărășanu

## Semnale

### Vox Patrum nr. 36 (63)/2015

Revista „Vox Patrum” a Institutului de Istorie Bisericească și Patrologie de pe lângă Universitatea Catolică „Ioan Paul al II-lea” din Lublin, Polonia, grupează, în cel mai recent număr al său, mai multe materiale de interes CSDR Lucus. Printre acestea



se numără „*Przebóstwienie człowieka w pismach Jana Kasjana / The Divinization of Man in the Writings of John Cassian*” de A. Nocon, „*Znaczenie uroczystości kultowych w życiu społecznym armii rzymskiej okresu Pryncypatu w świetle Feriale Duranum/The Social Importance of Cult Ceremonies for the Roman Military During the Principate in the Light of Feriale Duranum*” de T. Dziurdzik, „*Exercitus barbarorum. Organizacja i działania wojsk ludów germanskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego/ Exercitus Barbarorum. The Organisation and the Warfare of the Armies of Germanic People in the V-VI Centuries in the Mediterranean Area*” de M. Wilczyński, „*Zołnierz i służba wojskowa w świetle kościelnych źródeł normatywnych z IV i V wieku/ Soldier and Military Service in the Light of Legislative Church Sources from the 4th and 5th Centuries*” de A. Holasek, „*Wojsko pogańskiej*

Bulgarii w opinii Bizantynczyków. Wybrane aspekty/The Military of Pagan Bulgaria in the Eyes of the Byzantines. Select Aspects” de M.J. Leszka și „*Transport morsk normanskich koni w trakcie działań wojennych Boemunda na Balkanach w latach 1107-1108/The Maritime Transport of Norman Horses during Bohemond Military Operations in the Balkans in 1107-1108*” de M. Böhm.

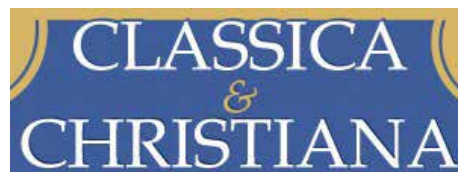
### Studia Antiqua et Archaeologia nr. 21(1)/2015

Numărul din noiembrie 2015 al anuarului „Studia Antiqua et Archaeologica”, editat de Facultatea de Istorie din cadrul Universității „Al. I. Cuza” din Iași, propune trei articole convergente domeniilor de interes ale CSDR Lucus: „*Some Roman coin finds from Southern Moldavia*” de Lucian Munteanu, Sever-Petru Boțan și Aurora-Emilia Apostu (emisiunile analizate fiind premergătoare și, respectiv, contemporane funcționării

clasice a provinciei Daciei Augusti), „Life expectancy and age structure of the male population in Noricum - Comparative approach” de Loredana Pricop (o temeinică analiză a datelor epigrafice, pe care ne-am fi dorit-o însă completată cu o evaluare a verosimilității generalizării unei speranțe de viață reconstituite de 33,6 - 36,4 ani), precum și „Ancient literary sources concerning fishing and fish processing in the Black Sea region” de Iulia Dumitrache.

### **Classica et Christiana nr. 10/2015**

Reflectând lucrările celei de-a IX-a ediții a Colocviului internațional „Ideologia del potere – potere dell’ideologia: forme di espressione letteraria, storiografica e artistica nell’ Antichità e nel Medioevo”, numărul 10 al revistei editate de Centrul de Studii Clasice și Creștine al Facultății de Istorie din cadrul Universității „Al. I. Cuza” din Iași grupează o amplă serie de interes CSDR Lucas. Le redăm în ordinea tablei de materii: „Implementing Roman rule in Greek cities on the western Black Sea coast. The role of the imperial cult” de Valentin Bottez, „The *basileus* and the prince: the reconciliation between Manuel Comnenos and Reginald of Châtillon” de Ovidiu Cristea, „La terminologia del potere nello spazio ellenofono della Mesia Inferiore” de Roxana-Gabriela Curcă, „La legittimazione religiosa dell’*auctoritas* imperiale di Costantino nei panegirici” de Domenico Lassandro, „*Vota pro salute imperatoris* in Dacia” de Sorin Nemeti și „Augustus și organizarea provinciei Moesia. Unele observații privind teritoriile nord-dunărene” de Doina Benea.



Constantin Basarab

## Falces Dacorum. Armele încovoiate ale dacilor

Tânărul arheolog Cătălin V. Borangic, cercetător la Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” din București și colaborator de durată lungă al centrului nostru, a publicat foarte recent, la Editura Academiei Române – Centrul de Studii Transilvane, volumul monografic „Dacorum Falces. Armele încovoiate ale dacilor”, care valorifică o parte a tezei proprii de doctorat „Elite militare în spațiul nord-dunărean în secolele II a.Chr. – I p.Chr.”, dezvoltată în cadrul proiectului POSDRU de cercetarea doctorală și post-doctorală „Minerva”. Depășind, în bine, canoanele tradiționale ale monografiilor arheologice, cu vădite (dar, deocamdată, doar enunțate) intenții de a se alinia curentelor de arheologie socială, Cătălin



Borangic nu se limitează să propună o panoramare a cunoștințelor acumulate despre unul dintre artefactele de uz militar cu potențial identitar din cultura materială geto-dacică, ci propune contexte interpretative mai largi, prin (efort care lipsește, din păcate, în strădania multor arheologi) analiza corelată a informațiilor provenind din cercetarea de teren, izvoarele literare și reconstrucțiile din sfere precum numismatica, arheologia experimentală sau, atât cât permit formulările nespeculative, istoria mentalităților. Propunerile de clasificări, atât de frecvent vehiculate în literatura de valorificare a cercetărilor arheologice, nu lipsesc, dar nu-l acaparează pe autor dincolo de capacitatea lor argumentativă; de asemenea, analogiile sunt corect dozate, contextualizările respectând riguros daturile crono-istorice, chiar dacă, uneori, autorul

riscă să se facă eco-ul unor clișee de abordare vehiculate de catedrele cu un exercițiu redus al interdisciplinarității. Ușor amendabilă poate și ponderea ridicată acordată descrierii experimentelor de reconstrucție arheologică, însă ea este generată de preocuparea laudabilă a cercetătorului pentru acuratețe – și, s-o spunem, de calibrarea, *in progress*, a propriului discurs demonstrativ. Nu putem decât să subscriem la observațiile prefațatorului acestui valoros volum, reputatul cercetător prof. univ. dr. Valeriu Sîrbu, care, cu deplină îndreptățire, pune micile carențe ale demersului pe seama dificultăților generate de natura obiectului de studiu: „Multor descoperiri arheologice le lipsesc contextele, deci și posibilitățile de datare precisă ori de interpretare mai detaliată, sursele scrise sunt extrem de puține și

ambigue, pentru unele intervale cronologice categoriile de informații sunt defazate, astfel că nu pot fi coroborate etc. [...] pentru sec. I p.Chr. mormintele lipsesc, descoperirile de arme din cetăți, temple ori locuri de cult sunt rarissime. Din aceste considerente, deseori, nu s-au putut emite concluzii cu valabilitate generală ori observații de detaliu. Cătălin Borangic a încercat să suplinească aceste lacune de documentație apelând logica istorică și la analogii din alte zone, dublate de experimente”. Mai mult decât salutară este încercarea de a valorifica rezultatele propriului demers, printr-un capitol care s-ar fi putut constitui (deși nu este rău că nu s-a întâmplat astfel) într-un substitut al concluziilor – „Posibile semnificații magico-religioase în cazul armelor curbe” – în registrul reconstituirilor nespeculative de patrimoniu imaterial.

Orizontul de așteptare a fost stabilit, privim cu încredere spre următoarea afirmare editorială a lui Cătălin Borangic.



ACTA CENTRI LUCUSIENSIS



ACTA CENTRI LUCUSIENSIS