

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 epos 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. Aproximarea și procesele de aculturație în urma contactelor cu mediul grecesc și roman, au produs mutații și la nivelul formelor de manifestare culturală¹.

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 necunoscute².

Cercetătorii ruși susțin că panteonul sarmatic este compus din șapte zeități³, cunoscute pe baza analogiilor dintre informațiile lui Herodot și Ammianus Marcellinus.

Pe baza celor doi autori antici, A. H. Vaday a realizat un tabel comparativ⁴, privitor la credințele religioase ale sciților și sarmaților:

	Sciții după Herodot ¹	Sarmații după Ammianus Marcellinus ²
„Locuri sfinte” cu altar	Un kurgan făcut din ramuri uscate, acoperit cu un acoperiș patrulater, plat.	?
Întreținerea altarului	Anual, câte 150 de căruțe de ramuri uscate.	?
Imaginea sculpturală a zeității	inexistentă	inexistentă
Zeitatea supremă	Zeul războiului = Ares	Zeul războiului = Marte
Zeitatea secundă	inexistentă	Spiritul protector al pământului călcat de barbari.
Simboluri	Fiecare teritoriu are o „veche” sabie din fier, înfiptă într-un kurgan	O sabie oarecare înfiptă în pământ.
Sacrificii	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-osetină⁵. Naștii 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)⁶. 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 neam⁷. 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 morților⁸.

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 Naștii⁹. 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 civilizator¹⁰. Mitul popular legat de zeitatea alano-osetă, coincide cu informațiile antice. Herodot¹¹ amintește sanctuarele sarmatice dedicate lui Ares, dând și denumirea de *ἱρον*, 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*”¹². 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 batjocoreau¹³. 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!*”¹⁴, interpretat ca o chemare spre o moarte eroică¹⁵.

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 Πορνια Θερων¹⁶. 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 vieții¹⁷. „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 pământului¹⁸.

Cultul Soarelui este prezent în religia sarmaților, combinând atributele unei zeițăi 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 stilizate¹⁹. 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 zeu²⁰. 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 obicei²¹. Luând ca exemplu *kapnobataii* menționați de Strabon²², 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”²³. 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”²⁴.

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 funerar²⁵. 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*²⁶, Alsónémedi, Kenderföldek (M.21)²⁷. 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 arheologic²⁸. 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 Ungare²⁹.

Vasele rectangulare târzii sunt bogat ornamentate (fiind rediate schematic: persoane, animale, simboluri solare, simboluri geometrice), perforațiile pereților vaselor dispar, fiind sugerate de cerculețe sau puncte incizate în pasta crudă³⁰. Asemenea vase au fost recuperate de la: Hódmezővásárhely – *Solt-Palé*, Tiszaföldvár – *Téglagyár*, Szeged, Alsótanya, Kenyérváróhalom, Vršac – *Crvenka*, Pančevo – *Vojlovica*, Kovačica, Sarkad – *Körös-hát*³¹ și de la Cioreni³² (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-pontic³³. 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 Soarelui³⁴. 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 prezent³⁵.

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 5³⁶. 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 chthoniene 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 păgâne³⁷.

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 – *Kőrös-hát*³⁸. Crucea de tip *svastika*, apare și pe vasul descoperit la Pontes, dar unde soarele apare rotund, radiat, în plus fiind și simbolul labirintului³⁹. 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 arse⁴⁰. Tamgaua de pe vasul de la Gyula ar putea să nu fie un însemn de rang, ci să aibă legătură cu monograma unei zeități iraniene sau de cult⁴¹. 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 amintite⁴². 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 ușor⁴³.

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 timp⁴⁴. În mormântul M.3 de la Szeged – *Csongrádi út* se păstrează urme de mangal (cărbune vegetal). Urmele unui strat negru sau material de culoare neagră, care acopereau partea inferioară a mormântului se păstrează și la Szeged – *Makkoserdő*, Szentes – *Sárgapart*⁴⁵. 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 funerar⁴⁶.

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 roman⁴⁷. Decorurile în formă de lună și stele de pe monedele pontice au fost transpuse pe monedele imitate de sarmați (la Mezőtúr)⁴⁸, 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 sciiții 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 morților⁴⁹. 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)⁵⁰.

Herodot descrie sacrificiile umane ale sauromaților, pe altare, sacrificiații 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 pământ⁵¹. Această metodă simboliza că inamicul a fost învins și lăsat fără mâna 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”⁵².

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

43. Bârcă 2006, 54.

44. Kulcsár 1998a, 27.

45. Kulcsár 1998a, 27.

46. Bârcă 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 puneă un băț între nojițele funiei, se răsucea, 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 față⁵³. 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.⁵⁴

Caii au legătură cu adorarea soarelui, conform informațiilor lui Herodot despre messageți. Aceștia ofereau cai Soarelui⁵⁵. 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 bosporan⁵⁶. 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-creștin⁵⁷. Eroul călare apare de timpuriu la sciți, sarmați și traci⁵⁸.

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”⁵⁹. „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”⁶⁰. Atribuirea sensului de „taxă sau vamă” pentru trecerea sufletului în lumea de dincolo se va perpetua și în credința creștină.⁶¹

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 încă⁶², Tertullian menționează pătrunderea creștinismului la daci și sarmați⁶³. În secolul VI, Martinus de Bracara, scria poemul *In Basilica*, unde sarmații sunt între popoarele creștinate⁶⁴. 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 moarte⁶⁵. 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 dispreț⁶⁶.

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 necropolei⁶⁷.

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. Înmormântările 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 împreună⁶⁸.

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 morților⁶⁹. 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 ignotarum 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 – *Kövágóéri dűlő*, Kiskunfélegyháza – *Páka Dósa tanya*, Kunfehértó – *Kovács tanya*, Madaras – *Halmok*, Orosházi tanyak, Sándorfalva – *Eperjet*, Subotica – *Verusič*, Szeged – *Csongrádi út*, Szegvár – *Hűtőtó*, Székkutas – *Kápolna dűlő*⁷⁰. În cazul cimitirelor cu un număr mare morminte, mormântul sau mormintele înconjurată 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 strămoșilor⁷¹.

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 defuncțiilor este foarte apropiat celor înmormântați în morminte cu gropi simple. S-au descoperit 220 de morminte tumulare la Hortobágy – *Poroshát*⁷² și 70 la Madaras – *Halmok*⁷³. 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 lui⁷⁴. 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 ceanul pe vatră era socotit sacru, era personificat chiar, numindu-se *Safa*; o persistentă datină osetă presupune jurământul pe vatra casnică)⁷⁵. O serie de animale reale sau fantastice însoțesc zeitățile iraniene. Ele uneori reprezintă personificări ale divinității. Dintre animalele cu care sunt decorate fibulele, falerele, aplicile, 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)⁷⁶. 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 iraniană⁷⁷. 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 cauziene – 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 religios⁷⁸. 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 Cerberul⁷⁹. 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-dacică⁸⁰. 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 câini⁸¹.

Câinele 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 ardere⁸².

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 înalți⁸³. 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 semnifică puritatea, negrul simboliza răul și impuritatea⁸⁴. 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 inițiativ (uneori la statutul de adult, alteori de războinic)⁸⁵. 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 rând⁸⁶. Pliniu cel Bătrân ne transmite că dacii și sarmații practicau arta tatuajului, informație preluată și de izvoarele târzii⁸⁷. Aceeași știre ne este oferită și de Pomponius Mela, în descrierea populațiilor pontice, când amintește pe sarmații nord-pontici, traci și agatârși⁸⁸. 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”⁸⁹. Sextus Empiricus afirma că „egiptenii și sarmații își tatuau copiii de mici”⁹⁰. Epimenides considera că tatuajele geților, dacilor, sarmaților și tracilor erau închinată unei divinități, la daci, însuși Zalmoxis fiind tatuat⁹¹. 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 sociale⁹². Preotesele și șamanii sarmaților aveau adesea tatuajele 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.⁹³

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 totemică⁹⁴. Înrușiți 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 magice⁹⁵. 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.

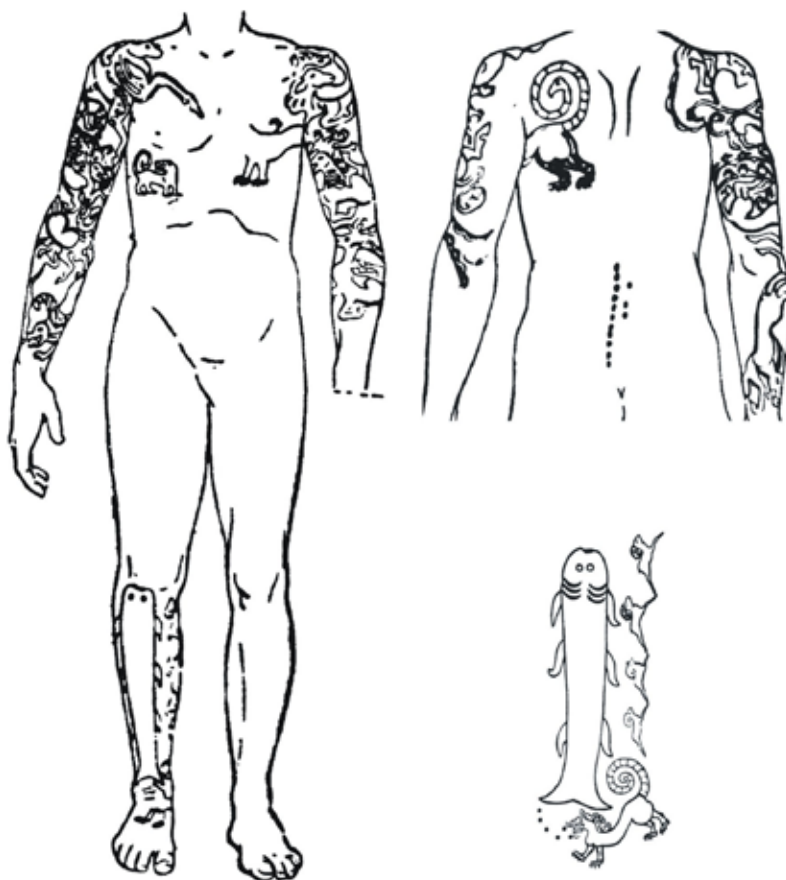
91. Suda Lexicon, s.v. *Epimenides*.

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 medicale⁹⁶. 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 taumaturgic⁹⁷.

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 suzukiția 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 etc⁹⁸.

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, ritualic⁹⁹. Piesa este o posibilă amuletă sau talisman, pentagrama fiind asociată feței umane, sănătății (în sensul de integritate fizică), iubirii¹⁰⁰. 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 dincolo¹⁰¹.

Clopoței purtați de sarmații iazygi au un prezumtiv rol apotropaic și cultural. Sunetul clopoțelului este simbolul energiei creatoare, care alungă spiritele rele, demonii și întunericul. 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 nevăzute¹⁰².

Pendantivele – *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 posibilă prezență a cultului lui Venus, în urma unei *interpretatio graeca et romana*, în privința trecerii tinerei fete la statutul de femeie adultă¹⁰³. Descoperirea

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

99. Choyke 1996, 310, grupa 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 fertilitate¹⁰⁴. 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*¹⁰⁵. 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 mare¹⁰⁶. Ammianus Marcellinus menționează faptul că alanii „prevestesc viitorul într-un chip curios: fac un mănunchi de nuiete drepte de răchită și, după un timp prestabilit, cu incantații secrete desfac mănunchiul și descifrează în nuiete ce are să se întâmple”¹⁰⁷.

Mărgelele sau perlele sunt considerate simbolul universal al reprezentării primare, al fecundației primare, al feminității creatoare, al apelor primare, al planetelor feminine. Mărgelele reprezintă embrionul care se naște în interiorul scoicii, reprezentarea vulvei cosmice¹⁰⁸.

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”¹⁰⁹. 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 divinație¹¹⁰. 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 realității¹¹¹.

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 spiritele¹¹².

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.

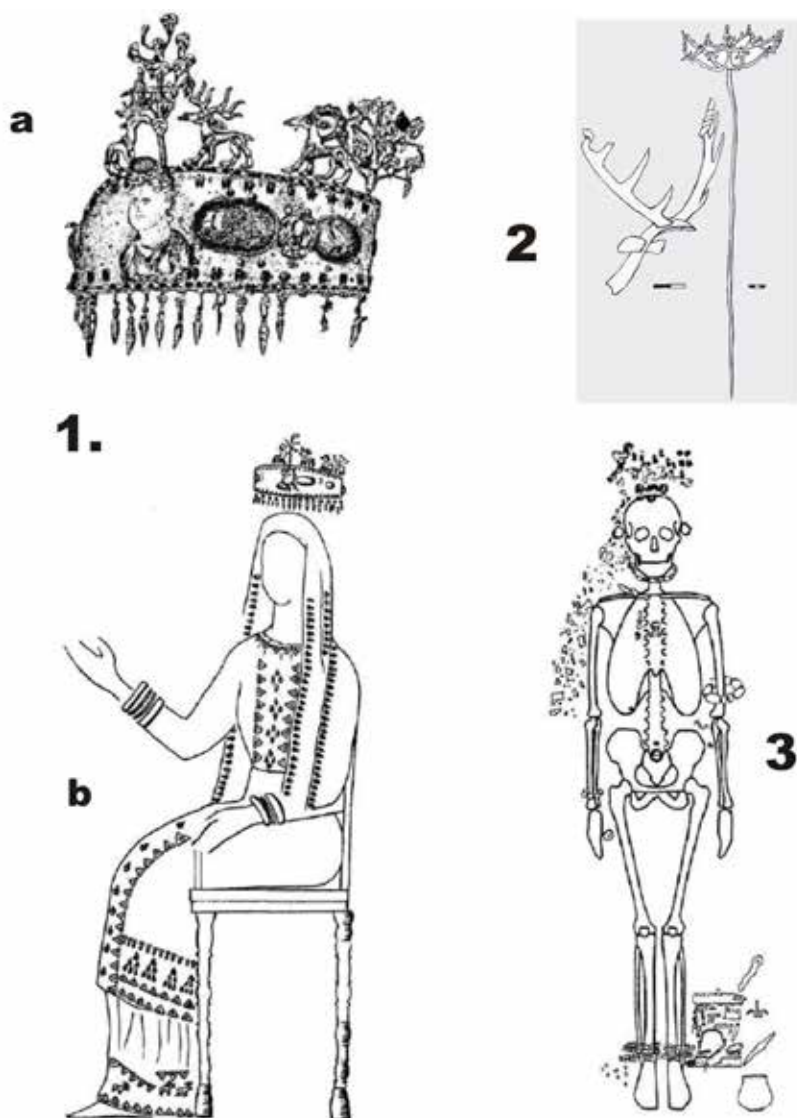
108. Chevalier – Gheerbrant 1995, s.v. *mărgele*; Cirlot 1993, s.v. *perla*; Kiss 2006, în <http://www.muzeulbanatului.ro/laboratorrc/specialisti/hkiss/brau.pdf>. (consultat 14.12.2015).

109. Bârcă 2006, 160.

110. Cirlot 1993, s.v. *oglindea*.

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

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



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).

ponțic, 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 IV¹¹³.

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 cap¹¹⁴. 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 mască¹¹⁵.

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 zonă¹¹⁶. 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-IV¹¹⁷.

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 social¹¹⁸. 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 cutiuțe 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 berbec¹¹⁹. 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.¹²⁰.

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. Guscsina – Zaszceckaja 1994, 72-73 *apud* Istvánovits – Kulcsár 1997, 156.

care aparține unei „preotese - șaman” sarmate de la Tillja – Tepe. Însemnătatea culturală 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 războinică¹²¹. 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 chineză¹²². 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 arborelui¹²³.

„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 hunică¹²⁴. 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 huni¹²⁵. Multe măști erau măști de paradă, conferind defunctului protecție ca identitatea lor să nu fie atinsă de spiritele rele. Primele măști au bărbi 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 Samarkand¹²⁶.

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 caili înhumați primesc măști, personificându-i sau „umanizându-i” (cum apar în descoperiri hunice)¹²⁷. 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 massageți 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.

I¹²⁸, Panticapaeum și Kerch, datate în secolele II-III p.Chr¹²⁹.

Alte ori măștile încearcă să sugereze dușmanii decapitați, ale căror capete erau atârinate la șeaua cailor¹³⁰. Reprezentanțele lor erau purtate la vedere, pentru a înfricoșa și tăia elanul războinicilor adverși.

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 sarmaților¹³¹.

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 vânat¹³². Lupul este strămoșul – totemic al popoarelor stepei, de la care rezidă puterea lor (*Woerhoeg* – „cel cu cap de lup”, în eposul Narților)¹³³, 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 vraciului care tratează afecțiunile. Prinderea unor coarne de cerb la un toiag de lemn denotă rolul cerbului în acțiunile de tip șamanic¹³⁴. Cerbul are puterea de a identifica plantele medicinale¹³⁵. Grifonii sunt animale fantastice, care atunci când stau în apropierea „copacului vieții”, simbolizează gardianul drumului spre salvare sau spre puritate. Leii preiau simbolul grifonilor¹³⁶. 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 carpi¹³⁷. 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 – Kulesár 1997, 160.

132. Istvánovits – Kulesár 1997, 160-162.

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

134. Istvánovits – Kulesár 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 apoi¹³⁸. 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 sarmați¹³⁹. 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 proprietății¹⁴⁰.

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 Mureș¹⁴¹. 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 scitică¹⁴². 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*¹⁴³. 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 descoperiri¹⁴⁴. A. H. Vaday încadrează astragalul de la Gyoma – *cărămidăria Ailer* (groapa 23), cu pentagrama incizată, ca fiind *tamga*¹⁴⁵.

Paharul de la Gyoma – *Szeregyháza*, de formă pătrată are pe una dintre laturile feței un însemn de tip *tamga*¹⁴⁶. La Nagyszénás – *Vaskapu* a fost descoperită o fusaiolă din lut, care are o *tamga* scrijelită pe o parte¹⁴⁷. O oglindă de la Muzeul Viski Károly prezintă o *tamga* pe spatele ei¹⁴⁸.

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 strămoșilor¹⁴⁹. 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 defuncțiilor, o elită sarmatică. A. H. Vaday observa un ipotetic cult al comandantului. Cronologic, piesele se încadrează orizontului sarmatic din secolele II-III¹⁵⁰.

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 alanilor¹⁵¹. 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 Farzoios¹⁵².

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 Narți, 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 iranian. 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.

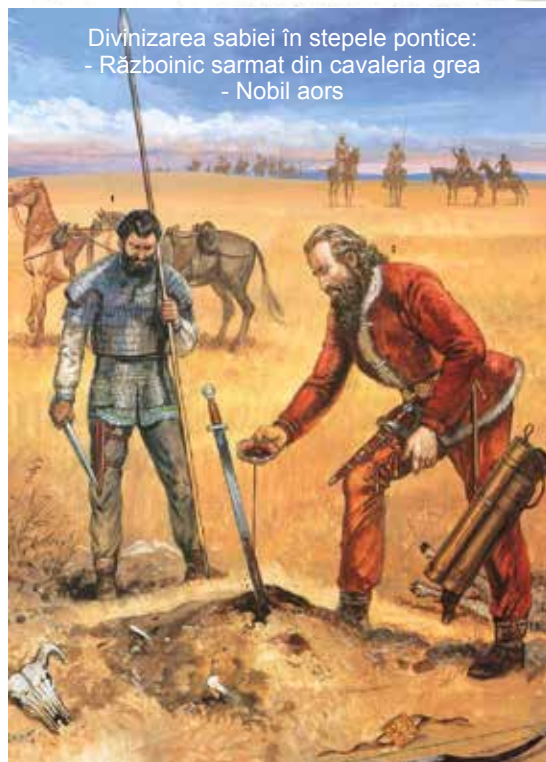
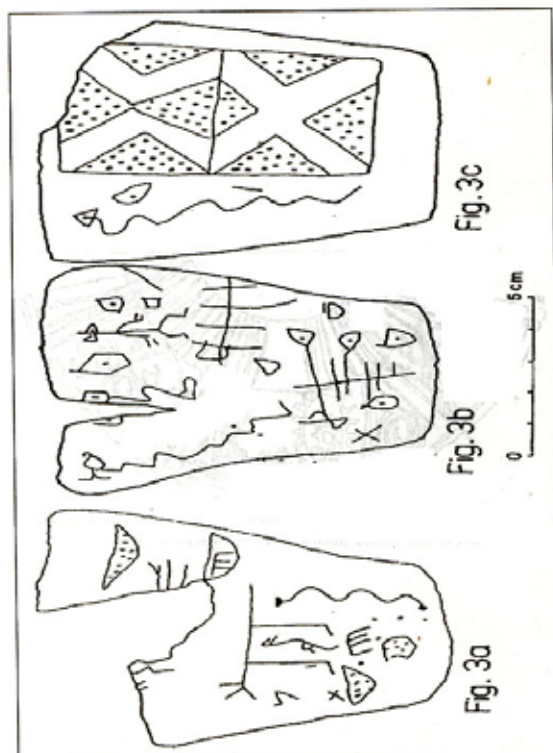
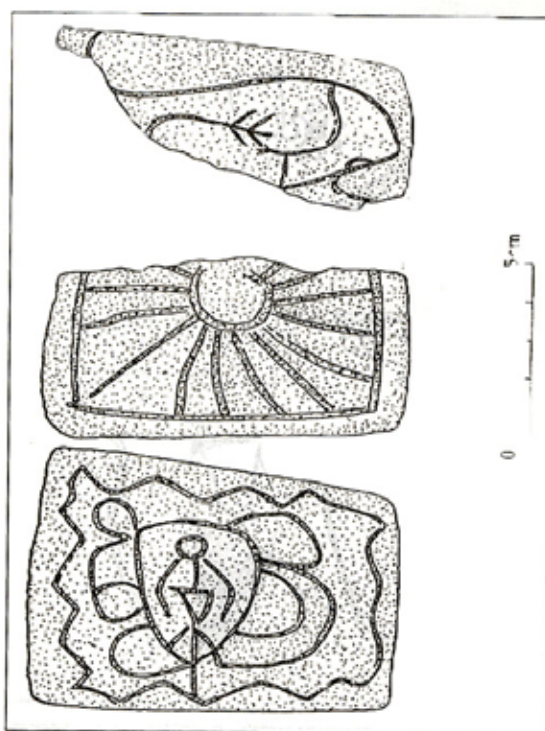
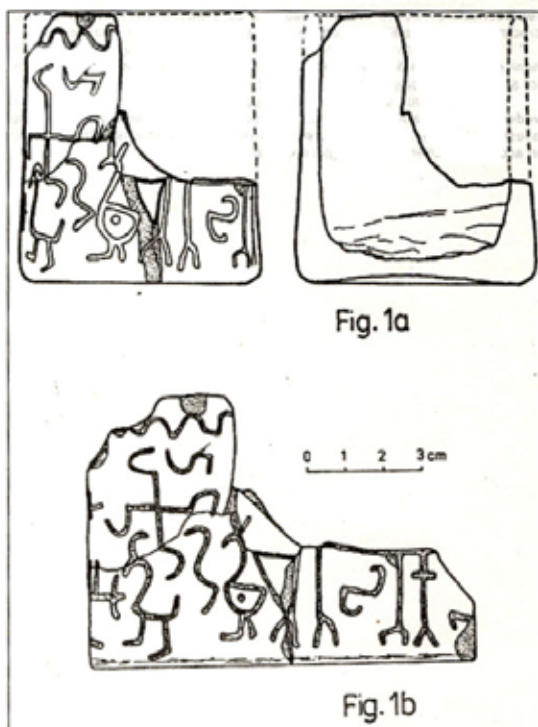
Epiphanius, *Împotriva celor optzeci de erezii*, FHDR, II, p. 170.

Herodot, *Istoriei*, 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. Gowans), New York, 2001, p. 47-54.
 Strabon, *Geographia*, (trad. F. Vanț - Ștefan), vol. I-III, București, 1971-1983.
 Souidas, *Suidae Lexicon, Graece & 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.
 Bârcă 2006
 Bârcă, 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-Dacia*, 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 hovartartozásához*, *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 jzig foglalásról)*, *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 Barkóczy)*, *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, Jzigok, 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 Hippiafrica*, 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).