

PROFAN VS. SACRU LA SARMIZEGETUSA REGIA

Coriolan H. Opreanu*

Cuvinte cheie: metodologie, arheologia ritualului, sanctuare, analogia, urbanizare
Keywords: methodology, archaeology of ritual, sanctuaries, analogy, urbanization

Profane vs. Sacred at Sarmizegetusa Regia

(Abstract)

In a former study published in the present yearbook (2015), the author reopened the interpretation of the archaeological structures unearthed at Grădiștea Muncelului 65 years before. He challenged that time the traditional explanation which considered them as sanctuaries. After criticizing the old theory (which was not based on any direct archaeological evidence), he proposed a more rational functionality of the rows of round stone-bases: they were the bases supporting an upper floor of the wooden buildings on top, elevated from the soil-level, being used as store-buildings, mainly for stockpiling cereals' supplies necessary for the numerous community from Sarmizegetusa Regia to survive in a harsh mountain climate during the six months cold season. The author also provided as analogies prehistoric timber buildings, Roman timber and stone horrea, all using the same principles, but also mediaeval and modern granaries from Spain, or Britain with the same design and function.

The present new approach was considered necessary by the author to emphasize the methodological background of the subject. He continues his previous demonstration opening to the reader the work-laboratory which led him to the conclusion the ancient basements found at Sarmizegetusa Regia belonged initially to profane and not sacred buildings. For that he describes the criteria established by the European and American prehistoric archaeology to identify a sacred building and cites several important contributions to the archaeology of ritual. Laying these criteria upon the archaeological information and evidence we have from the buildings from Sarmizegetusa Regia no one can be surely found. The conclusion cannot be other than they were not building with sacred significance. The author also contradicts the hypothesis that some golden coin hoards and bracelets were hidden in antiquity at Sarmizegetusa Regia with ritual intention. He supports the idea they belonged to the Dacian royal treasure of Burebista, taking into consideration the great quantity of golden coins of the same type and the great number of golden unused bracelets. He also rejects the idea of the existence of an imaginary holly mountain at Sarmizegetusa Regia which was considered by other scholars as the main reason of the establishment there of the royal residence during the 1st century BC and of the development of the settlement toward an urban aspect and size. The author proposes instead as the main factor of urbanization the fight of the Dacian aristocracy to take control of the iron ore resources in the area, as proved by the numerous forges, kilns and iron tools hoards found at Sarmizegetusa Regia. At the end the author explains why his explanation is more credible than the old one, enumerating the criteria to arrive to the best explanation in archaeology.

Introducere

Într-un articol dedicat reevaluării interpretărilor date funcționalității unor monumente de la Grădiștea Muncelului am susținut că la baza ipotezei după care aliniamentele de discuri de piatră ar fi substrucțiunile unor temple stă o viziune metodologică eronată¹. Mi-am derulat demonstrația, punctând pe alocuri derapajele metodologice ale diverșilor autori. Cum unii colegi au rămas neîncredători în alternativa pe care am propus-o cu bună credință, din simpla năzuință a cunoașterii pe care orice cercetător trebuie să o trăiască zilnic,

mă văd nevoit să continui. Asta în pofida faptului că mi s-a „promis” o replică la primul studiu. Ar fi chiar interesant să vedem prima oară o argumentare a teoriei „sanctuarelor” dacice, chiar dacă doar pe bază de „dovezi indirecte”. Să fie oare vorba despre o psihologie națională colectivă ce îi face pe români să fie conformiști la normele existente, iar îndoiala și relativismul să fie două trăsături mai estompate, ceea ce îi predispune la supunere la dogmă, cum evalua recent Daniel David² psihologia poporului român? Cercetătorii ar trebui să fie

¹ Opreanu 2015.

² David 2015

în grupul minoritar. Dar iată că lucrurile nu stau în realitate tocmai așa. Nu-mi rămâne decât să cred că pregătirea teoretică, metodologică a unora dintre ei are lacune, care trebuie îndreptate. De aceea, voi încerca de această dată (tot cu bună credință) să pun un accent suplimentar pe fundamentul teoretic/metodologic care m-a condus spre noua ipoteză. Sper să clintesc încrâncenarea, nepăsarea, încremenirea în proiecte de multă vreme eșuate, trei atitudini total străine și profund nocive domeniului cunoașterii științifice.

Marile dezbateri teoretice ale secolului XX din arheologia mondială n-au pătruns la vremea lor în România. Dar asta nu înseamnă că trebuie în continuare să ne prefacem că ele n-au existat. Din contră trebuie să preluăm din metodologia și din regulile procesualismului dar și din reacția post-procesualistă. Altfel, am putea fi acuzați de ignoranță, sau, mai grav, de rea-credință.

Reacția împotriva abordărilor tradiționale cultural-istorice și descriptive ale trecutului material a generat în anii '60 ai secolului XX așa-numita „Noua Arheologie”, sau arheologia procesualistă³. Din acest moment teoria a devenit o chestiune importantă în arheologie. În eseu său din 1973, D. Clarke⁴ specifică diferite aspecte ale teoriei: o teorie a conceptelor, o teorie a informației, o teorie a raționamentului, numindu-le metafizica, epistemologia, logica și explicația arheologică. Noua arheologie s-a constituit ca o nouă teorie a informației arheologice. Această direcție de gândire apropia arheologia mai mult de antropologie decât de istorie, considera că explicarea trecutului este mai presus decât descrierea sa și utiliza explicit metodologii adaptate din științele exacte. Arheologia procesualistă a fost și rămâne, în opinia noastră, calea cea mai sigură de a achiziționa cunoștere pozitivă despre trecutul arheologic, tocmai etapa de care are nevoie astăzi arheologia din România. Acest tip de cunoaștere fiind despre trecut, înseamnă că aspiră spre obiectivitate. Pentru asigurarea acestei obiectivități există metodologia și acest lucru înseamnă pentru procesualism rațiunea ce acționează obiectiv asupra datelor și faptelor. Rațiunea este procesul cognitiv opus superstiției, ideologiei, emoției, subiectivității, a tot ce ar putea perturba neutralitatea rece a logicii calculate. Pentru obținerea obiectivității trebuie să ne bazăm pe acele aptitudini care permit accesul la trecut, mai ales observația, percepția controlată a urmelor empirice a ceea ce s-a întâmplat. Teoria poate fi prezentă în parcursul de la documentația

arheologică statică din prezent, la dinamica socială a trecutului⁵, dar trecerea dincolo de observația controlată, înseamnă speculație și o invitație la prejudecăți și subiectivitate, o contaminare a trecutului de către prezent. Teoria logicii arheologice și structura explicativă au fost dominate de procesele raționamentului deductiv. Dar cel mai influent aspect al acestei teorii a constat în procedeele de testare riguroasă și explicită a ipotezelor formulate. Reacția noii arheologii a dus la un proces de raționalizare, o reacție la adunarea de fapte, la narațiunea literară și la categorii obișnuite și concepte neexaminabile ale arheologiei tradiționale. Această raționalizare a luat forma investigației metodologice, o căutare a metodelor sau abordărilor care să ofere o mai bună, mai completă, mai obiectivă viziune asupra trecutului. O metodă validă este imaginată ca fiind atât de obiectivă cât este posibil, eliminând tendințele subiective. Abordările pot varia în privința datelor arheologice, dar toate trebuie să fie obiective, rezonabile, realiste, bazate pe întâietatea obiectului investigat. Întrebările esențiale pe care le implică teoria sunt: 1. cum să extragem maximum de informație din ceea ce a rămas din trecut? 2. care sunt cele mai eficiente concepte pentru atingerea scopului de a stabili un trecut obiectiv? 3. cum să-l aducă pe arheolog în concordanța cea mai apropiată posibil cu obiectul investigat, adică cu artefactul și contextul său de depunere⁶.

În cadrul metodei științifice pozitivist-rationale, urmele materiale stau înaintea a orice. Ideile, teoriile, ipotezele izvorăsc din datele arheologice. Și această viziune se bazează pe importanța calitate a artefactelor: obiectivitatea. Metoda ipotetico-deductivă⁷ utilizată astăzi cu precădere în cercetarea științifică și în domeniul științelor sociale, ce presupune testarea ipotezelor, descurajează reflexia teoretică în favoarea primordialității faptelor. Teoria trebuie aplicată doar realității arheologice. În cuvintele lui M. Shanks, „teoria nu este ceva mental, opus practicii, nu este o abstracțiune ce poate fi aplicată datelor obiective. Teoria nu este separată de practică. Teoria este reflectare, critică, spectacol, un teatru pentru acțiune, un act și obiect al contemplării: toate sunt aspectele aceluiași proces material, practica teoretică a arheologiei. Trecutul și prezentul sunt împăcate în practica arheologiei, în săpătură și în scrierea textelor arheologice”⁸.

⁵ Binford 1977.

⁶ Shanks, Tyllie 1988, 6.

⁷ Bhattacharjee 2012, 5; Tariq 2015.

⁸ Shanks, Tyllie 1988, 25.

³ Renfrew, Bahn 1991.

⁴ Clarke 1973.

Arheologia post-procesualistă (sau interpretativă) subliniază importanța actului interpretării, considerând trecutul un oracol ce necesită interpretare. Trecutul este periodic subiect de interpretare și reinterpretare, el este un spațiu expansiv pentru lupta intelectuală din prezent și trebuie să accepțăm necesitatea auto-reflecției și criticii. Critica presupune evaluare și responsabilitatea unei decizii despre cum scriem trecutul. **Arheologii trebuie să aibă autoritatea să spună că o anumită interpretare nu se potrivește cu datele obiective, dar trebuie să fie deschiși și dialogului** (s.n.)⁹.

Arheologia ritualului sacru

Discuțiile purtate de-a lungul vremii între specialiști cu privire la definirea religiei și mai ales a ritualului sunt lungi și fără să se ajungă la un consens. De aceea, nu vom intra în hățișurile acestui dosar. Recent a fost propusă¹⁰ pentru ritual o definiție simplă: ritualul este o categorie etică care se referă la un grup de activități cu o intenție specială în acțiuni (nu una obișnuită) și care este specific unui grup de oameni, acoperind astfel și sensul ritualului sacru și al celui laic. În contextul de față ne preocupă arheologia religiei. Dar arheologul nu poate identifica credințele religioase, el lucrează doar cu resturile materiale, cu consecințele acțiunilor unor grupuri umane. Încă din anii '70 ai secolului trecut arheologia procesualistă a respins optimismul facil conform căruia orice fantezie a arheologului este prea ușor aplicată comunității antice, pentru care credințele religioase și comportamentul ritual sunt gratuit inventate, după cum îi dictează arheologului fantezia. Literatura arheologică abundă în aserțiuni că una, sau alta dintre construcții, sau obiecte au rol ritual sau scop religios, adesea pe criterii nu foarte clare. Când un arheolog găsește ceva a cărei funcționalitate nu o înțelege, îi atribuie, de obicei, un rol ritual¹¹. Sentimentul de sacru¹² stă la baza oricărei experiențe religioase. O trăsătură a multor ritualuri religioase este inducerea sentimentelor de teamă, respect și venerație, astfel că participantul este adus într-o relație mai strânsă cu divinitatea, decât în viața cotidiană. Dar o trăsătură generală a ritualului sacru este puntea de legătură între lumea oamenilor și lumea de dincolo. Ritualurile sacre presupun venerația: esența ei este recunoașterea puterii divine care este subliniată de credincios prin gesturi și acțiuni care subliniază relația asimetrică între el și divinitate.

Astfel, sunt obișnuite gesturile de adorație, aducerea și oferirea ofrandelor. Trebuie deasemenea să existe un punct sacru spre care să se concentreze atenția credincioșilor. Esența ritualului religios este practicarea acțiunilor expresive de devoțiune și îmblânzire a ființei transcendente de către credincios. Pentru eficiența ritualului, divinitatea, sau forța transcendentă trebuie să fie într-un fel prezentă, uneori acesta fiind chiar scopul principal al ritualului. În afara unui comportament adecvat în zona liminală, de la credincios se cere mai mult: nu doar gesturi și cuvinte de rugăciune și respect, dar și mișcări, mâncare și băutură, lucruri materiale ca daruri votive¹³.

Din punctul de vedere al arheologului care ar putea descoperi urme materiale ale activităților sacre întrebarea esențială este cum se pot recunoaște acestea arheologic și cum pot fi deosebite de cele profane? În general, arheologia încearcă reconstrucții pe baza observării modelelor și, ca rezultat, conturează mai ales activitățile care se repetă. Ritualul ca orice formă de acțiune cristalizată este adesea o activitate repetitivă și poate genera „pattern”-uri în documentația arheologică, fiind astfel mai ușor de conturat decât alte tipuri de acțiuni¹⁴. Identificarea arheologică a ritualurilor sacre nu trebuie făcută însă pe baza unor „cunoștințe privilegiate”, sau „intuiții”, ci pe baza aplicării unor criterii clare¹⁵. C. Bell¹⁶ a identificat 6 criterii teoretice care caracterizează ritualurile și activitățile de tip ritual:

1. Formalismul-ritualurile presupun coduri formale, sau restrictive ale limbajului și acțiunilor în comparație cu viața de zi cu zi

2. Tradiționalismul-ritualurile cuprind adesea elemente arhaice sau anacronice

3. Invariabilitate-ritualurile se desfășoară după paternuri stricte, repetitive

4. Regula dominantă-ritualurile sunt guvernate de reguli stricte care determină un comportament adecvat

5. Symbolism sacru-ritualurile fac referire la, sau cuprind, simboluri sacre

6. Spectacol-ritualul presupune expunerea publică a acțiunilor rituale.

În practica cercetării arheologice, arheologii care au studiat ritualurile și-au pus întotdeauna problema cum să identifice construcțiile și obiectele care ar putea avea sens religios. Nu toți au făcut efortul de a gândi asupra subiectului. Unul dintre pionierii care a abordat serios această chestiune

⁹ Shanks, Hodder 1995, 4–13.

¹⁰ Kyriakidis 2007a, 294.

¹¹ Renfrew 1985.

¹² Otto 1950.

¹³ Renfrew 1985.

¹⁴ Kyriakidis 2007, 9; 20.

¹⁵ Kyriakidis 2007a, 291.

¹⁶ Bell 1997, 138–170.

a fost C. Renfrew¹⁷. El a făcut acest demers în momentul cercetării și publicării sanctuarului de la Phylakopi din insula grecească Melos. Astfel, a întocmit o lista de 18 corespondențe materiale considerate tipice pentru practicile rituale pentru a le compara cu complexul cercetat de el. Cum majoritatea erau prezente a ajuns la concluzia că a săpat un sanctuar. Renfrew a avut ca scop principal prin elaborarea criteriilor să găsească metode de a exclude acele consecințe materiale ale ritualului care nu erau motivate religios¹⁸. În pofida faptului că au fost aduse multe completări și nuanțări¹⁹, că au existat chiar contestări, grila de corespondențe materiale elaborată de Renfrew își menține valabilitatea și este utilizată pentru identificarea complexelor de cult. Astfel, de exemplu, au fost recent folosite de către arheologii ai Universității Oxford pentru identificarea unor locuri de cult preistorice din Malta²⁰. De aceea, o vom folosi și noi, nu pentru a identifica un edificiu recent descoperit, ci pentru a testa corectitudinea ipotezei prin care aliniamentele de plinte de piatră descoperite la Grădiștea Muncelului au fost considerate temple. Primele aliniamente de plinte de piatră au fost descoperite în cetatea dacică de la Costești de către D. M. Teodorescu²¹, primul care a avansat ideea unor sanctuare legate de cultul fenomenelor cerești, fără a aduce nici un argument pozitiv din documentația arheologică. După 1950 au fost dezvelite alte aliniamente similare la Grădiștea Muncelului de către C. Daicoviciu. Oficializarea interpretării drept sanctuare a fost consfințită de către C. Daicoviciu în tratatul de istorie al Academiei din 1960²²: „...temple deschise, pe suporturile de piatră rotunde pe care erau așezate (sic!), fie stâlpi de lemn, fie coloane de piatră de andezit, cum e cazul la sanctuarul cel mare cu 60 de coloane de la Grădiștea Muncelului. Și aici coloanele vor fi servit drept loc pentru depunerea ofrandelor sau a altor obiecte de cult. Credem că cele două recipiente mari de piatră de andezit ale căror fragmente se află acum în interiorul cetății, fuseseră destinate să fie așezate tocmai pe fusul nu prea înalt al unor coloane din sanctuarul-aliniament de la Grădiștea Muncelului. Fundul acestor recipiente corespunde aproximativ diametrului coloanelor de andezit”. O succesiune de afirmații lipsite de orice susținere documentară. Dar eroarea metodologică

fundamentală este stabilirea caracterului sacru al aliniamentelor doar pe baza incapacității arheologilor de a le înțelege funcționalitatea. De aici s-a trecut direct la o reconstituire a aspectului antic și chiar a acțiunilor rituale, dar doar pe bază de imaginație și fantezie, fără nici o dovadă pozitivă, ba din contră, și cu manipularea unor date cu privire la contextul arheologic, total diferit și fără nici o legătură cu aliniamentele de plinte în cazul celor două vase de andezit, de exemplu. În 1972, H. Daicoviciu²³ reia aceeași părere, fără să aducă vreun argument pozitiv suplimentar.

Într-o a doua etapă, aliniamentelor de plinte de piatră li s-a menținut interpretarea de temple, dar s-a modificat radical viziunea despre structura și aspectul lor. Accentul a fost pus pe influența grecească, ele devenind edificii acoperite. Mai mult, au fost imaginate chiar reconstituiri. Inițiatorul acestei viziuni a fost I. H. Crișan, care pleda pentru temple acoperite cu șindrilă, coloane²⁴, dar și pereți laterali și o încăpere centrală folosită „în desfășurarea ceremonialului religios dacic”²⁵, deși nici un argument arheologic nu indica așa ceva. Influența greacă era imaginată pe baza ideii existenței unor coloane așezate pe plinte, pe care se sprijinea acoperișul, în pofida faptului că aceste coloane n-au fost descoperite. Reconstituirile lui I. H. Crișan nu pot fi însă acceptate în întregime, elementele necunoscute ale structurii fiind prea numeroase pentru a permite o imagine plauzibilă. Și mai puțin inspirate au fost însă încercările de reconstituire ale lui D. Antonescu²⁶ (coloane, acoperiș, fără pereți) sau ale lui I. Glodariu și M. Strîmbu²⁷, care au propus o „pădure de coloane” cu acoperiș, coloane de lemn și pereți, o fantezie lipsită de orice bază documentară și aberantă ca soluție de arhitectură („șirurile de coloane ce divizează spațiul interior nu permit perceperea lui în ansamblu, ci treptat, pe măsura deplasării dintr-o deschidere într-alta” (!)²⁸). De fapt, aceste reconstituiri au pornit de la premisa eronată că la nivelul plintelor s-ar fi aflat podeaua, nivelul de călcare în interiorul unui edificiu și atunci singura logică a plintelor de piatră rotunde ar fi fost susținerea unor coloane. I. H. Crișan a adus argumentele arheologice care dovedesc inexistența unei podele și justifică existența unui subsol, rolul plintelor fiind susținerea unei podele de lemn prin intermediul unor colonete scurte de

¹⁷ Renfrew 1985.

¹⁸ Fogelin 2007, 59.

¹⁹ Fogelin 2008.

²⁰ Barrowclough 2007.

²¹ Teodorescu 1929.

²² Daicoviciu 1960

²³ Daicoviciu 1972.

²⁴ Crișan, Moldovan 1975.

²⁵ Crișan 1986, 174.

²⁶ Antonescu 1980.

²⁷ Glodariu, Strîmbu 1981.

²⁸ Glodariu, Strîmbu, 1981, 384.

piatră, sau a unor stâlpi de lemn²⁹. În pofida acestui remarcabil progres în cunoașterea structurii constructive a aliniamentelor de plinte, I. H. Crișan a rămas tributar ideii existenței coloanelor deasupra planșoului de lemn, chiar dacă mai puține, plintele nemaiavănd relevanță și permițându-i să presupună că în zona centrală exista o încăpere de lemn, *cella* templului³⁰. De atunci, cercetătorii epocii dacice deși n-au mai descoperit nimic remarcabil, au încercat să găsească acestor edificii explicații suplimentare, cu slabe șanse de credibilitate în absența dovezilor concrete. Printre cele mai recente abordări menționăm pe cele ale lui V. Sirbu, unul dintre cercetătorii care este cunoscut că se ocupă cu predilecție de arheologia spiritualității dacice. Cu toate acestea, acceptă necondiționat reconstituirea aliniamentelor ca „pădure de coloane” propusă de D. Antonescu și nu i se pare nefiresc ca niște sanctuare să nu aibă pereți, *cella* și să fie lipsite de inventar³¹. Ca specialist, se simte totuși dator să găsească explicații: el numește aceste edificii „sanctuare militare”, care s-ar caracteriza prin amplasarea doar în zone montane și în cetăți, n-ar avea pereți și inventar³². Ultimelor două anomalii le găsește o a doua explicație a cărei inadverență este revoltătoare: **absența cellei și a ofrandelor în „sanctuarele militare” este un semn de sobrietate a actelor de cult, tipice pentru militari (!)** (s.n.)³³. Lipsa ofrandelor într-o asemenea eventualitate este nefirească, având în vedere faptul că prezența armelor ca ofrande este binecunoscută în sanctuarele antice grecești³⁴, chiar și în cele dedicate divinităților feminine³⁵. Cu atât mai mult armele ar fi trebuit să fie aduse prinos zeilor în niște sanctuare eminentemente „militare”, cum își imaginează specialistul brăilean. Aristocrația militară dacică din Munții Șureanu era sobră și cumpătată doar în relația cu zeii. În rest, se comporta ca și alte grupuri sociale similare, construia ostentativ în piatră, pentru a transmite un mesaj simbolic despre putere, achiziționa bunuri de prestigiu și deținea tezaure de mii de monede de argint și de aur, construia „sanctuare” grandioase (chiar după părerea autorului în discuție). Cât despre sobrietatea aristocrației militare în viața cotidiană... Este adevărat că datele despre modul de viață al acestei categorii în Munții Sebeșului sunt încă precare.

²⁹ Crișan 1986, 180–181.

³⁰ Crișan 1986, 182.

³¹ Sirbu 2006, 34; 39.

³² Sirbu 2006, 38.

³³ Sirbu 2006, 61.

³⁴ Baitinger 2011; Baitinger 2016.

³⁵ Warin 2016.

Totuși, recent, abordând subiectul, G. Florea constata: „...On est loin encore d’une image convaincante des rituels de festin ou d’autres cérémonies conviviales de Dacie à la fin de l’âge du Fer. Il n’existant pas (encore?) des preuves concernant les grandes banquets publics; par contre l’exemple de Piatra Roșie semble attester l’existence des festins aristocratiques (s.n.) impliquant une nombre très limité des consommateurs et suggérant des différences hiérarchiques fermes...”³⁶. La acest exemplu trebuie adăugată o altă frigare de fier descoperită într-un depozit de obiecte de fier în apropierea de Grădiștea Muncelului, probabil în așezarea dacică de la Fața Cetei din apropierea cetății de la Vârful lui Hulpe³⁷ și fragmentele de amfore romane din secolul I p. Ch. descoperite pe terasa VIII de la Grădiștea Muncelului³⁸. Esențial este că festinul nu lipsea din viața socială a aristocrației militare dacice din Munții Sebeșului, chiar dacă nu este la fel de bine documentat ca în cazul altor societăți barbare războinice contemporane, cum sunt de exemplu vecinii și adeseori partenerii lor, scordiscii³⁹. Modelul banchetelor, a consumului de vin⁴⁰, atestat și la aristocrația tracică și la cea dacică, a fost preluat din civilizația greacă⁴¹. Or, tocmai zeii dacilor nu puteau fi privați de acest tratament acordat de greci, traci și alții divinităților lor, cu alte cuvinte nu puteau fi darnici doar cu ei înșiși și zgârciți tocmai cu zeii. În concluzie, „sanctuarele militare” și „sobrietatea actelor de cult” ale aristocrației războinice dacice sunt fantezie pură, lipsită de orice argumente științifice directe, sau indirecte și întreaga construcție nu contribuie la avansul cunoașterii științifice. De la un specialist al problemei ne-am fi așteptat ca după constatările făcute să pună, firesc, în discuție caracterul de cult al aliniamentelor de plinte.

În 2015 am abordat subiectul, pentru prima oară în cercetarea din România, de pe poziții critice, arătând lipsa de fundamentare științifică, lipsa argumentelor arheologice pozitive, directe, înregistrate în momentul săpăturilor arheologice care le-au dezgropat, care să permită interpretarea

³⁶ Florea 2014, 110. Totuși, C. Cristescu, analizând o parte din ceramica de la Grădiștea Muncelului, constata existența unor vase mari, peste nevoile unei persoane, a bolurilor și farfuriilor cu *graffiti* ca semne de proprietate, găsite sub nivelul de construcție al teraselor VII și VIII, ceea ce îl face să creadă că aici existau inițial niște edificii utilizate pentru banchete comune (Cristescu 2014, 131).

³⁷ Crișan 1965, 218–220, fig. 12.

³⁸ Florea 1994, 52.

³⁹ Egri, Rustoiu 2008.

⁴⁰ Florea 2004.

⁴¹ Măndescu 2008.

acestor structuri drept edificii de cult⁴². Am propus, în schimb, pornind de la concluzia lui I. H. Crișan cu privire la existența subsolului, clădiri civile cu rol de depozite de cereale (și altele) ridicate pe piloni pentru protecția contra umidității și rozătoarelor, o soluție constructivă documentată arheologic în preistoria europeană, în epoca romană, în evul mediu, dar utilizată și astăzi în Spania, Marea Britanie, sau în Scandinavia, fie prin construcții de lemn, fie de piatră. Revin asupra discuției, accentuând doar aspectele de metodă de cercetare. C. Renfrew scria că, pe lângă cele 18 corespondențe materiale pe care le propunea pentru identificarea edificiilor de cult, există un criteriu esențial, mai simplu: **complexul analizat poate fi religios doar**

simbolic și funcțional. Întorcându-ne la începuturile teoriei „sanctuarelor” dacice, C. Daicoviciu a avut de făcut această alegere chiar înainte de a săpa aliniamentele de la Grădiștea Muncelului. Cunoscând aliniamentele de la Costești și ipoteza sanctuarelor urano-solare a lui D. M. Teodorescu, el era de părere în 1951 că substrucțiunile de acest tip aparțin unor construcții profane: **„am înclina să le credem mai mult bazele unor uriașe hambare destinate să adune recolta de pe pământurile mănoase din valea Mureșului ale stăpânului cetății”**⁴⁴(s.n.). Avem dovada că încă de la început aliniamentele puteau fi explicate în termeni seculari. Evident, C. Daicoviciu când făcea această afirmație cunoștea sistemul de construcție utili-

Tabelul 1

Nr.	Corespondențe materiale pentru identificarea sanctuarelor (C. Renfrew)	Prezența lor la Sarmizegetusa Regia
1.	Ritualul trebuie să aibă loc într-un loc special cu asocieri naturale, peșteră, crâng, izvor, vârf de munte.	Nu
2.	Alternativ, poate avea loc într-o clădire specială rezervată funcției sacre.	Nedovedit
3.	Poate cuprinde atât evidente aspecte publice și mistere ascunse a căror practicare se va reflecta în arhitectură.	Nu
4.	Cultul va cuprinde rugăciuni și mișcări speciale-gesturi de adorație-și acestea trebuie să se reflecte în iconografia decorațiilor sau în imagini	Nu
5.	Ritualul poate cuprinde diferite elemente pentru inducerea experienței religioase-ca dansuri, muzică, droguri	Nedovedit
6.	Structura și echipamentul folosit pot cuprinde mai multe elemente centrale de captare a atenției, reflectate în arhitectură și în echipamentul mobil	Nu
7.	Asocierea cu puterea divină trebuie reflectată în folosirea unei imagini a acestei puteri sau reprezentarea ei aniconică	Nu
8.	Locul ales va avea facilități speciale pentru practicarea cultului-altare, bănci, bazine cu apă, vetre, gropi pentru libații	Nu
9.	Practicarea sacrificiilor de animale sau umane	Nu
10.	Alimente și băuturi posibil consumate ca ofrande sau arse/vărsate	Nu
11.	Alte obiecte materiale aduse ca ofrande votive	Nu
12.	Echipamentul special mobil prezent în practicarea cultului ca recipiente speciale, opaițe.	Nu
13.	Zona sacră este de așteptat să fie bogată în simboluri care se repetă	Nu
14.	Simbolurile folosite se vor referi iconografic la divinitățile adorate și la miturile asociate. În particular simbolismul animalier poate fi prezent	Nu
15.	Simbolismul folosit poate fi relaționat cu cel văzut în ritul funerar și în alte rituri de trecere	Nu
16.	Conceptele de curățenie și purificare și impuritate trebuie să se reflecte în dotările zonei sacre.	Nu
17.	Mari investiții în bogăție pot să se reflecte atât în echipamentul folosit, cât și în ofrande	Nu
18.	Mari investiții și resurse pot fi reflectate în structura însăși și dotările ei	Nedovedit

dacă nu poate fi explicat în termeni seculari în lumina a ceea ce știm despre societate⁴³ (s.n.). Adică sacrul este ceea ce nu este profan și este responsabilitatea arheologului să facă distincția între

zat la construirea acelor *horrea* militare romane. În același timp știa că D. M. Teodorescu nu avea nici un argument serios, arheologic, să le considere sanctuare. Ulterior, dezvelindu-le pe cele de

⁴² Opreanu 2015.

⁴³ Renfrew 1985.

⁴⁴ Daicoviciu, Ferenczi 1951, 17–18.

la Grădiștea Muncelului, nu a găsit nici el vreo dovadă arheologică care să-i modifice prima părere. Cu toate acestea, nu putem ști sigur de ce a inversat termenii, transformând profanul în sacru, cu riscul sacrificării adevărului ce rezulta din documentația arheologică. Nu putem aprecia această atitudine altfel, ținând seama de consecințele ei, decât ca oportunism științific. Este însă imposibil de înțeles cum această părere nefondată și neargumentată s-a menținut atâta vreme și își găsește încă adepți chiar și în mediul academic. Ceea ce se poate stabili este doar faptul că impunerea unei păreri arbitrare bazată pe autoritatea științifică și politică a celui care a emis-o a fost posibilă doar în societatea totalitară a vremii când exprimarea și gândirea liberă erau reprimare, inclusiv în cercetarea științifică. Printre pușinii cercetători străini care au încercat să explice pe baza cunoștințelor existente societatea epocii târzii a fierului din România, K. Lockyear a observat inconsecvența părerii lui C. Daicoviciu despre aliniamentele de la Costești și Grădiște exprimând și el ideea că sanctuarele sunt o reflectare a unor construcții laice (hambare, sau locuințe) și că în alte locuri ele sunt resturi ale unor hambare⁴⁵, fără a contesta direct caracterul sacru al aliniamentelor. Pentru a clarifica cu mai multă precizie problema trebuie să vedem ce inventar arheologic au avut aceste aliniamente pentru a răspunde și mai precis la întrebarea dacă pot fi ele catalogate drept edificii de cult? Inventarul „sanctuarului” I (sau A), cel cu plinte de calcar de pe terasa XI a fost publicat și constă din 119 piese metalice, între care o daltă și un topor, restul fiind piroane, cuie și alte materiale de construcție, de remarcat fiind țințele cu capul ornamentat. Ultimele sunt ornamentate cu motive profane geometrice și vegetale, pur decorative, doar o decorație animalieră ar fi putut constitui un indiciu al vreunei legături cu sacral. Nici natura descoperirilor, nici analiza cantitativă nu indică un depozit ce ar putea fi în afara sferei lumești, profane. Prin urmare, răspunsul este că pe baza inventarului, acest edificiu și restul ce nu par să fi avut de loc inventar (?), nu pot fi încadrate în categoria edificii de cult. O altă întrebare, care sintetizează cele 18 corespondențe materiale propuse de C. Renfrew (vezi tabelul 1), poate însă chiar închide acest dosar: de ce descoperiri ar fi fost

⁴⁵ Lockyear 2004, 63, „...they (i.e. the granaries) are reminiscent of such structure elsewhere” și reproduce (Fig. 2. 24) planul publicat de J. Nandris a unei structuri de pe „terasa cu grâu” ce constă din aliniamente de baze de calcar. „Be they granaries of dwellings the rectangular sanctuaries appear to be a reflection of them, if on a grander scale”, conchide K. Lockyear.

nevoie pentru ca aceste aliniamente și construcțiile pe care le reprezintă să fi putut fi din categoria celor sacre? Iată răspunsurile: ar fi trebuit să aibă o podea, dar nu au; ar fi trebuit să se găsească zeci de coloane, dar nu s-au găsit; ar fi trebuit să aibă un element central de captare a atenției, reflectat în planul arhitectural, dar nu au; ar fi trebuit să existe imagini asociate cu puterea divină, dar nu există; ar fi trebuit să aibă facilități speciale pentru practicarea cultului (altare, bănci, vetre, gropi pentru libații), dar nu au; ar fi trebuit să existe urme de sacrificii de animale, sau umane, dar nu există; ar fi trebuit să existe urme de ofrande aduse în recipiente sub formă de mâncare și băutură, dar nu există; ar fi trebuit să se găsească ofrande votive întregi, sau sparte ritual, dar nu s-au găsit; ar fi trebuit să se găsească echipamente speciale mobile pentru practicarea cultului (recipiente speciale, opaițe), dar nu s-au găsit; ar fi trebuit să existe în aria clădirii simboluri care se repetă, sau urmele unor acțiuni de cult care se repetă, dar n-au existat; ar fi trebuit să se găsească simboluri care se referă iconografic la divinitate sau la miturile asociate, dar nu s-au găsit; ar fi trebuit să existe simbolism animalier, dar n-a existat. Nu poate fi stabilită nici o relație între simbolismul folosit în cult și ritul funerar și n-a existat vreo dovadă a bogăției echipamentului de cult și ofrandelor. În concluzie, fără dovezi pentru practicarea unor acțiuni expresive de cult ca rugăciuni, sacrificii, ofrande și fără dovezi ale implicării unei ființe transcendente prin simbolism (ofrande, reprezentări ale divinității însăși) nu avem dreptul să susținem caracterul sacru al unui edificiu. Cei care se aventurează în continuare să susțină contrariul se expun derapajului din sfera științificului și se compromit în fața mediului academic. Oricum, nici un cercetător serios din afara României nu va crede în afirmații nedovedite (chiar dacă cercetătorii epocii dacice au scris despre acest subiect doar în limba română). Pentru început și noi scriem tot în limba română pentru a-i convinge în primul rând pe ei. Din cele expuse mai sus a rezultat fără echivoc că aliniamentele de la Grădiștea Muncelului și din alte părți nu sunt substructurile unor construcții cu caracter sacru, ci fac parte din categoria celor profane (indiferent de funcționalitatea lor).

Dacă extindem această discuție dincolo de problematica strict arheologică a edificiilor în cauză, adică la sfera religiei, trebuie să depășim cadrul îngust în care s-a dezbătut în general religia dacică, acela al izvoarelor literare. Oricâtă personalitate am bănuși că ar fi avut acest popor antic barbar, el nu a fost scutit de influențele străine. Și acest lucru l-au dovedit chiar cei care au susținut în diferite

formule de interpretare caracterul sacru a aliniamentelor de plinte. Relația genetică a dacilor cu tracii este unanim acceptată, iar influența culturală greacă și elenistică este dovedită și în cazul traciilor sud-dunăreni și în cel al dacilor. Iar influențele culturale nu se propagă niciodată decât în sensul decalajului cultural, în cazul nostru de la sud de Dunăre spre nordul fluviului⁴⁶. Nu este de neglijat nici moștenirea culturală transmisă de celții care au dominat o vreme spațiul dacic. Încercăm să subliniem că dacii n-au fost nici mai avansați tehnologic, nici mai originali, nici mai înclinați spre spiritualitate ca alți barbari vecini și cu atât mai puțin decât grecii. Fără a redeschide dosarul religiei dacice merită amintite câteva aspecte interesante. După ce susținea ideea neverosimilă că aliniamentele de la Grădiștea Muncelului erau niște sanctuare *sub caelo*, H. Daicoviciu făcea totuși o observație interesantă: „trebuie, așadar, să recunoaștem că nu putem rezolva în chip mulțumitor contradicția dintre datele arheologiei, care ne zugrăvesc tabloul unei religii urano-solare și izvoarele literare antice care ne prezintă un zeu chthonian, pe Zamolxis, drept divinitate supremă a daco-geților”⁴⁷. O contradicție între datele arheologiei și izvoarele literare înseamnă că una dintre categorii nu conține date reale, sau nu este corect interpretată. Între izvorul scris și cel arheologic a existat întotdeauna o diferență de categorie: cel arheologic necesită mult mai multă „traducere”, interpretare, din partea cercetătorului. Prin urmare, contradicția semnalată are mari șanse să ducă la concluzia că datele arheologice n-au fost corect interpretate și de aceea nu se potrivesc cu informațiile literare. Indiferent câtă credibilitate ar avea povestea despre Zamolxe⁴⁸ și indiferent dacă povestea s-a petrecut la sud sau la nord de Dunăre, caracterul chthonian al acestei divinități rezultă chiar din mitul său. De altfel, susținătorii teoriei existenței sanctuarelor sunt cei care pun cel mai puțin la îndoială veridicitatea izvoarelor scrise despre religia dacilor. Corelarea religiei dacice cu așa-zisele sanctuare de la Grădiștea Muncelului a cam fost însă evitată, pe motivul că de fapt știm prea puțin despre ea. S-a insistat mai mult asupra caracterului politeist al religiei dacice, singurul element care părea că se potrivește cu existența mai multor sanctuare. Nimeni n-a încercat să explice însă cum se alocu zeilor sanctuarele patrulate cu coloane (aliniamentele) și cele rotunde cu structura constructivă și spațiu interior total diferite. Știm din izvoarele

literare că dacii aveau o religie politeistă și antropomorfă⁴⁹. Câteva exemple arheologice susțin această idee. La Ocnița, într-un context cultic s-a găsit o mască antropomorfă de bronz, simbolizând, foarte probabil o divinitate masculină⁵⁰, iar pe falerele din tezaurul de la Lupu este evidentă reprezentarea unei zeițe, al cărei cult era practicat de o preoteasă căreia îi și aparținea inventarul găsit. Dualitatea zeiță-preoteasă este cunoscută din religia minoică unde rochiile lungi, evazate, probabil de piele, ilustrate în fresce și pe obiecte aveau o mare încărcătură simbolică⁵¹. Principala funcție a preoteselor minoice era personificarea zeiței pe care o slujeau, iar costumele lor avea ca prototip rochia purtată de zeița însăși⁵². Aceleași reprezentări minoice arată o relație specială a zeiței (posibil Marea Zeiță) cu animalele sălbatice și cu cele fantastice, imaginea zeiței fiind de cele mai multe ori heraldică, fiind flancată de animale⁵³. Asemănarea îmbrăcămintei și atitudinii heraldice a personajelor feminine de pe falerele de la Lupu cu aceste imagini ne dau dreptul să identificăm în ele o zeiță adorată de către daci și personificarea ei, preoteasa care o slujea (prin pieșele din tezaur), fără a putea decide sigur dacă este Marea Zeiță⁵⁴, sau o altă divinitate feminină. Nu este vorba cu siguranță despre o obscură divinitate locală, ci evident despre una centrală, ce ocupa un loc de frunte în panteonul și mitologia traco-dacică. Prin urmare, aspectul, îmbrăcămintea,

⁴⁹ Schmuhl 2005, 181 afirmă eronat, fără nici o bază documentară, că religia dacică era aniconică.

⁵⁰ Marele Zeu în opinia lui Crișan 1986, 358.

⁵¹ Marinatos 1993, 141.

⁵² Marinatos 1993, 143.

⁵³ Marinatos 1993, 153.

⁵⁴ Cum considera Crișan 1986, 363; la fel, Glodariu, Moga 1994, 45. În opinia lui D. Spănu ar fi vorba despre trei divinități distincte asociate, sau o *Dea triformis*-o singură divinitate redată prin trei personaje, dat fiind faptul că sunt trei falere cu imagini feminine (Spănu 2012, 115; Spănu 2013, 15). A doua posibilitate pare mai probabilă. Semnificația celor trei imagini feminine nu poate fi interpretată, în opinia noastră, ca indicând trei divinități, deoarece în tezaur și imaginile cu vulturul sunt duble, or în cazul lor este limpede că avem aceeași imagine dublată. În cele trei imagini feminine ar putea fi mai degrabă vorba despre trei puteri-atribute divine ale aceleiași zeițe, cunoscute în mitul ei, idee ce rezultă din poziția diferită a mâinilor pe cele trei falere, existența aripiilor într-un caz și a diferenței între animalele ce le flanchează. Oricum, imaginea de referință a zeiței este cea de pe falera cea mai mare, acolo unde are aripi. N-ar fi exclus, ca pe falera cea mai mică, unde în mâna stângă pare a avea un vas iar în cealaltă ține un animal cu capul în jos, sacrificat (?), iar ornamentul de pe cap lipsește (sau e altfel redat), să avem de fapt imaginea preotesei, personificarea terestră a divinității. I. Glodariu și V. Moga (1994, 46) optează și ei pentru redarea unor preotese, sau acolite ale zeiței pe cele două falere unde personajele n-au aripi.

⁴⁶ Zezi, mai recent Măndescu 2008; Cristescu 2008.

⁴⁷ Daicoviciu 1972, 220.

⁴⁸ Dana 2008.

accesoriile, mitul reprezentat de aripile și animalele de pe falere erau cunoscute credincioșilor. Această divinitate n-ar fi putut să nu fie onorată într-un loc de cult pan-dacic, cum își imaginează unii cercetători așezarea de la Grădiștea Muncelului, iar imaginea ei și altele corelate cultului trebuiau să fie adăpostite undeva în templu, dacă acesta exista cu adevărat. Ar fi fost firesc ca, măcar ceva din acest tip de iconografie să fie într-un fel prezent în interiorul, sau în preajma aliniamentelor de la Grădiștea Muncelului, precum și urme ale practicării acestui cult, dacă ele ar fi fost edificii cu rol sacru, pentru a oferi identitate sanctuarelor. Existența acestei iconografii religioase bogate și complexe întărește ideea că și în religia dacică imaginile divinităților, atributele lor divine și ilustrări ale miturilor existau și erau necesare pentru credincioși. Prin urmare, nu este firesc ca în nici unul din cele 9 temple presupuse că au existat la Grădiștea Muncelului să nu se fi păstrat nici o urmă din toate acestea, ca să nu mai vorbim că aceeași situație se repeta la Costești, Piatra Craivii, Racoș și în alte părți. Urmele riturilor și a libațiilor erau de obicei adunate în gropi sacre (*favissae*)⁵⁵ care, oricât de mari vor fi fost distrugerile provocate de romani la cucerirea cetății, nu puteau dispărea. O mare importanță în riturile sacre antice o aveau sacrificiile de animale. În sanctuarele antice au rămas urme consistente ale acestor acțiuni. În Grecia, o parte dintre oasele animalului erau arse pe altar până la carbonizare, mirosul lor considerându-se că face plăcere zeilor, părțile mai mari ale animalului sacrificat erau consumate de credincioși⁵⁶. În sanctuarele grecești se găsesc de obicei una sau alta dintre aceste categorii de oase⁵⁷. Resturile mesei credincioșilor erau îngropate lângă templu. Că tracia și dacii practicau sacrificiile umane știm din izvoarele scrise și din descoperirile arheologice⁵⁸. Cu siguranță jertfeau și animale pentru zei⁵⁹, bestiarul real și fantastic ce apare pe ceramică și mai ales pe toreutică fiind dovada unui contact strâns cu natura din jur. N-ar fi fost oare firesc ca după funcționarea atâtor temple să fi rămas urmele sacrificiilor de animale? Măcar la „sanctuarul de calcar” desființat de daci pentru a-l înlocui cu cel de andezit. Acolo romanii sigur n-au umblat.

Foarte recent, recuperarea și aducerea în țară a celor 10 brățări spiralice de aur, găsite de

braconieri la Grădiștea Muncelului a prilejuit o mare efervescență în lumea științifică. Nu discutăm acum chestiunea autenticității pieselor. D. Spânu, ocupându-se cu predilecție de problema tezaurelor dacice, a dedicat mai multe studii acestora. În esență, bazându-se pe găsirea unui depozit de brățări, peste posibilitatea unei singure persoane de a le utiliza, pe faptul că nu par a fi folosite, le consideră daruri votive. Adaugă argumentul că ele au fost găsite doar la câteva sute de metri de sanctuare⁶⁰. Câteva observații și obiecții pot fi totuși aduse acestei viziuni ușor prea entuziaste. În primul rând, discutăm despre un loc de descoperire nesigur, cel puțin pentru faptul că a fost reconstituit după mulți ani, într-un peisaj de pădure, fără repere sigure. Ciudate sunt și constatările lipsei de utilizare și a producerii într-un atelier de către același meșter. Acest lucru se opune caracterului votiv. Obiectele votive, ca garniturile de îmbrăcăminte metalice, podoabele, obișnuite, sau din costumul ritual, sunt folosite și apoi depuse, nu comandate pentru a deveni direct votive. Ideea darului către zei a unui instrument, accesoriu, podoabe este ca ele să fi aparținut credinciosului. În cazul armelor, coifurilor, sau armurilor ele aparțineau unor unici deținători, ca de exemplu armura lui Alexandru văzută încă de Pausanias în templul lui Asklepios de la Gortys, sau erau ofrande luate ca pradă de la un inamic a cărui înfrângere merita celebrată și ținută minte⁶¹. În fine, toate celelalte tezaure votive sau sacre cuprind o diversitate de piese. Autorul constată, comparând brățările de aur cu cele 30 de piese similare de argint mai demult descoperite în locuri diverse din România, că ambele categorii au rezultat în urma aceleiași proces tehnologic, au aceeași morfologie, același tip de decor și „**create a unitary whole**”⁶² (s. n.). Există însă o problemă pe care D. Spânu n-a elucidat-o complet, considerând producția la sfârșitul secolului I a. Ch. și îngroparea pe parcursul secolului I p. Ch.⁶³ Brățările de argint au fost datate între mijlocul secolului I a. Ch. și începutul secolului I p. Ch., fiind descoperite în asocieră cu denari republicani și cu fibule Latène târzii⁶⁴. Cele de aur, neutilizate, înseamnă că au fost îngropate la scurt timp după ce au fost produse. Când s-a petrecut acest lucru? Există două posibilități: cel mai firesc este să fi fost îngropate între mijlocul secolului I a. Ch. și începutul secolului I p. Ch., ca și cele de argint cu care se aseamănă îndeaproape. Atunci însă trebuie

⁵⁵ Schäfer 2014.

⁵⁶ Ekroth 2014; Morris 2012.

⁵⁷ Ekroth 2014; Morris 2012.

⁵⁸ Tonkova 2010; Sîrbu 1995; Sîrbu 1995a.

⁵⁹ Sacrificarea unui animal este clar ilustrată pe coiful de la Poiana Coțofenești (cf. Ori 2010, 149, nr. 10)

⁶⁰ Spânu 2011.

⁶¹ Fabregat 2016, 158.

⁶² Spânu 2009, 4–9; Spânu 2011, 10.

⁶³ Spânu 2009, 11.

⁶⁴ Spânu 2011, 11.

să acceptăm o acțiune votivă de excepție, necunoscută în lumea dacică, unde depozitele de acest tip erau de argint în acea perioadă. O a doua posibilitate este ca ele să fi fost abia produse în ajunul cuceririi romane și să fi fost ascunse, ceea ce nu se prea potrivește cu cronologia mai timpurie cu circa un secol a celor de argint. Or, este greu de acceptat că după un secol, același registru ornamental folosit de meșteri itineranți a fost utilizat de un atelier de la Grădiștea Muncelului. Acceptând prima variantă de datare ar mai exista o ipoteză ce ar pune de acord mai multe aspecte și anume dacă ar fi vorba despre o parte a tezaurului regal⁶⁵ (de aici confecționarea din aur și lipsa de utilizare) ascuns, de exemplu, în timpul tulburărilor ce trebuie să fi avut loc odată cu detronarea și asasinarea lui Burebista⁶⁶. Constatările că brățelele de aur „ilustrează un program tehnologic și estetic unitar, inițiat și patronat de o autoritate distinctă”, că sunt „lucrări de atelier”, adică niște comenzi ce se deosebesc de cele de argint care erau comandate de clienți regionali⁶⁷, se potrivesc cu ideea manufacturării lor într-un atelier regal, însuși regele Burebista fiind, probabil, comanditarul. Aceeași situație poate fi identificată și în cazul descoperirilor de monede de aur, faimoșii „cosoni”. De altfel, harta ce localizează cu aproximație descoperirea de tezaure cu monede de aur arată o repartizare aproximativ comună cu brățelele⁶⁸. Un număr atât de mare de monede de aur nu poate fi explicat decât ca tezaur regal⁶⁹, ascuns în mai multe locații atunci când Burebista a fost înlăturat. Ceea ce exclude din punctul nostru de vedere caracterul votiv, atât al brățelelor, cât și al „cosonilor” este, pe de-o parte, contemporaneitatea lor⁷⁰, pe de alta, cantitatea și compoziția unitară a depozitelor, ceea ce presupune depunerea unui depozit acumulat într-un interval de timp foarte scurt. Locurile de depunere votive erau utilizate multă vreme⁷¹ și erau cunoscute tocmai pentru ca multă lume să le frecventeze. În cazul de la Grădiștea Muncelului, chiar dacă am accepta că avem o singură depunere votivă

(ceea ce scade considerabil credibilitatea că este un loc votiv), a unei persoane, sau grup, sunt presupuse mai multe locuri de descoperire (tot cu o singură depunere), aflate la distanțe prea mari unul de altul (vezi harta) pentru a bănui un caracter votiv comun, legat de un element natural cu semnificații sacre⁷². Pe de altă parte, mii de monede de aur nu se depun votiv deodată, este greu de crezut că cineva acumulase asemenea valoare, cu excepția regelui. Dacă este adevărat că în secolul XVI 40 000 de astfel de monede au fost găsite în albia Streiului atunci este și mai clar că avem de-a face cu tezaurul regal acumulat de Burebista, care a avut o soartă și destinații necunoscute după dispariția primului rege. Burebista avusese relații diplomatice, probabil chiar o alianță cu Pompeius, dovada fiind trimiterea la Heraclea Lyncestis a lui Akornion în anii 50–48 a. Ch.⁷³ Apoi în anii 44–42 a. Ch. Macedonia, Illyria și o zonă din sudul Traciei au fost sub stăpânirea lui Brutus⁷⁴, care după o campanie din vara anului 43 a. Ch. contra bessilor a obținut sprijinul regelui Rhaescuporis din Byzie și a altor dinști traci. Regina tracă Polemocratia, văduva regelui trac Sadalas II, i-a încredințat lui Brutus tezaurul regal, în schimbul protecției fiului minor, viitorul rege Sadalas III. Brutus ar fi găsit în tezaur o mare cantitate de aur și argint pe care a transformat-o în monede⁷⁵. Deși nu avem date documentare, este probabil ca Burebista să-și fi menținut orientarea din vremea lui Pompeius, Brutus putând să fie văzut ca aliat, pentru că stăpâna Balcanii și îl eliminase pe Caesar. Este așadar plauzibil ca Burebista să-și fi oferit serviciile de mercenariat contra aurului de care Brutus nu ducea lipsă. Așa s-ar putea explica marea cantitate de „cosoni” de la Sarmizegetusa Regia. În acest scenariu, asasinarea lui Burebista trebuie să fi avut loc în 41 p. Ch.⁷⁶, bătălia de la Philippi având loc în octombrie 42 a. Ch. Oricum, este clar că Burebista n-a întemeiat o dinastie. După spusele lui Strabo el a fost detronat și probabil ucis de niște „răsculați”⁷⁷, după care stăpânirea lui s-a destrămat, separându-se în patru zone. Nerecuperarea tezaurului⁷⁸ ascunse la câteva sute de metri de centrul

⁶⁵ Oberländer-Târnoveanu 2010a.

⁶⁶ Oberländer-Târnoveanu 2010a, 70 pune cronologia lor în relație cu „cosonii” și consideră că brățelele n-au mai fost folosite, adică au fost îngropate între 50–40 a. Ch., iar durata lor de existență ca bijuterii a fost de circa 50–60 de ani.

⁶⁷ Spânu 2012 174–175.

⁶⁸ Spânu 2012, 168, fig. 70.

⁶⁹ Aceeași părere are și Oberländer-Târnoveanu 2010, 73, dar el consideră că o parte au fost îngropați în urma unor ceremonii religioase ale curții regale, iar o alta s-a menținut în tezaur și transmis până la Decebal.

⁷⁰ Cojocaru *et alii* 2000, 185, cea mai apropiată analogie pentru „cosoni” sunt monedele emise de M. Iunius Brutus în 54 a. Ch.

⁷¹ Paunov 2015.

⁷² Oberländer-Târnoveanu 2010a, 69.

⁷³ Paunov 2013, 70.

⁷⁴ Paunov 2013, 72.

⁷⁵ Appianos, *Bel Civ* IV. 75 Tot el spune că înaintea bătăliei de la Philippi Brutus a dat 1000 de denari fiecărui soldat și dublu ofițerilor (IV. 118) (Ed. Loeb Classic Library 1913, traducere engleză pe www.penelope.uchicago.edu)

⁷⁶ Dobesch 1994; Šašel-Kos 2005, 500.

⁷⁷ Crișan 1975, 438–444.

⁷⁸ Oberländer-Târnoveanu 2010 a, 70 crede că datorită sacralității depunerii, nimeni dintre localnici n-a îndrăznit să le jefuiască din pietate religioasă.

Sarmizegetusei arată că cei care au preluat stăpânirea cetății și zonei erau din afara ei, fără legătură cu anturajul lui Burebista. Nu sunt argumente că Burebista, chiar dacă a fost detronat și ucis cam deodată cu asasinarea lui Caesar, să fi fost victima unui complot „de palat”. Revenind la problematica ce ne preocupă cu prioritate în studiul de față rezultă clar că indiferent de natura acestor depozite de aur, nici unul nu a fost găsit în interiorul așa-zisei „zone sacre”, cu atât mai puțin în unul dintre așa-numitele „temple”. Vecinătatea relativă cu „zona sacră”, invocată ca argument al caracterului votiv nu este relevantă nici dacă am accepta că exista o reală „zonă sacră”. De fapt documentarea tezaurului regal din secolul I a. Ch. este cea mai consistentă dovadă a existenței Sarmizegetusei regale, înainte de mărturia lui Ptolemeu.

O ultimă problemă ce merită discutată în contextul de față este problema genezei așezării de pe Dealul Grădiștii. Susținând ipoteza că aliniamentele sunt temple, prin ele s-a explicat apariția unei locuiri intense. Elementul sacru preexistent în zonă ar fi reprezentat factorul principal al protourbanizării. G. Florea crede că apariția acestui loc abia în secolul I a. Ch. în geografia sacră a dacilor se datorează unei teofanii, sau unei hierofanii, fără a explica mecanismul apariției lor într-o zonă nelocuită, greu accesibilă și la distanță considerabilă de singura așezare cunoscută în zonă, cea de la Costești⁷⁹. Mai recent, el revine la clasică explicație a „muntelui sacru” care ar fi atras elitele în căutarea legitimității⁸⁰. Ceea ce atrage atenția de la început în această discuție este legat de faptul că această așezare de pe Dealul Grădiștii reprezintă un mare centru de extragere și prelucrare a fierului⁸¹, evident datorită existenței minereurilor în zonă. Dacă acceptăm explicațiile de mai sus, suntem obligați să acceptăm și că a existat o stranie coincidență între locul teofaniei, sau între poziția „muntelui sacru” și bogăția în minereu de fier a locului. Cum povestea „muntelui sacru” este din vremea lui Zamolxe și Herodot⁸², nu putem înțelege lipsa oricăror urme arheologice vreme de 500 de ani și nici neexploatarea resurselor de fier pentru a putea fi de acord cu această părere. Muntele sfânt cu greu se putea afla într-o regiune fără urme de locuire atestate înainte de secolul II a. Ch. (Costești). Pe de altă parte, el era legat doar de Zamolxe, nu de toți zeii. Același autor consideră factorul economic subsidiar în raport cu cel religios în nașterea cen-

trului de la Sarmizegetusa⁸³. Facem precizarea că factorul economic este însă palpabil geologic și arheologic, câtă vreme cel religios este doar rodul imaginației cercetătorilor contemporani. Apariția, sau dezvoltarea spectaculoasă a acestui centru doar în secolul I a. Ch. este mai ușor de înțeles dacă o explicăm prin necesitatea sporirii cantității de produse de fier odată cu evoluția socială care a dus la nașterea puterii lui Burebista, decât printr-o imaginată nevoie de legitimitate, prin căutarea unor noi repere religioase, sau prin revitalizarea și hiperbolizarea unora mai vechi, cu prețul unui efort disproporționat. Dacă 500 de ani muntele sfânt ar fi fost sacru fără vreun sanctuar construit, el nu putea fi transformat dintr-o dată într-un loc munden plin de cuptoare de redus minereuri, de zgură și cărbune și de ateliere de producție de tot felul. Locurile de pelerinaj nu prea arătau astfel în antichitate. Alte exemple de munți sacri, cum ar fi Olimpul, n-au dobândit, nici sanctuare, nici aglomerări de locuire. Muntele sacru este sacru în sine și este onorat de la distanță, pe baza monumentalității, a formei, eventual a vârfului veșnic înzăpezit. Miturile munților sacri sunt adeseori legate de existența peșterilor, ca și în cazul lui Zamolxe, or în zona Grădiștii Muncelului nu există peșteri. Oricum, pe baza poveștii lui Zamolxe este foarte puțin probabil ca muntele pe care se retrăsese el să poată fi identificat la Grădiștea Muncelului, din motive topografice, geofizice și istorice. Sanctuare pe vârfuri de munte la 1600–1800 metri sunt cunoscute în lumea tracică la Babyak, Tatul, Perperek și în alte părți, așa-numitele „sanctuare de stâncă”, care au nișe, piscine, scări, altare săpate direct în stâncă și unde există o incintă sacră și sunt separate zonele pentru depunerea darurilor votive și pentru sacrificii pe altare și vetre de lut⁸⁴. În sanctuarul de la Babyak, de exemplu, există în primul rând o continuitate din prima epocă a fierului. Pentru cea de-a doua epocă a fierului spațiul sacru este înconjurat de un zid, iar ofrandele, de o mare varietate (de la ceramică la bijuterii, monede, unelte, arme), sunt depuse în gropi, sub pietre, în jurul altarelor rotunde de lut, sau în nișe săpate în stâncă. S-au găsit și numeroase oase de animale⁸⁵. Prin urmare, nu există construcții și locuire, doar un spațiu sacru izolat. În afară de altitudinea montană, nimic nu se aseamănă cu situația de la Grădiștea Muncelului. În special acțiunile votive sunt de cu totul altă natură. Aducerea poveștii cu retragerea lui Zamolxe în peștera de pe muntele

⁷⁹ Florea 2011, 119.

⁸⁰ Florea 2014a, 68.

⁸¹ Florea 2011, 128.

⁸² Pețan 2014a.

⁸³ Florea 2011, 126.

⁸⁴ Rabadjiev 2015, 449.

⁸⁵ Tonkova 2005, 165–174.

sfânt Kogaionon la Grădiștea Muncelului⁸⁶ a fost o manipulare a izvorului scris și deopotrivă a celui arheologic urmărind legitimarea ipotezei existenței unui centru religios pan-dacic la Grădiștea Muncelului. În timp, această dezinformare repetată zeci de ani a ajuns să fie luată drept certitudine, alimentând curentele de gândire iraționale și dogmatice și îngreunând drumul spre adevărul științific. Apariția și dezvoltarea economică și importanța politico-religioasă a centrului de putere de la Sarmizegetusa devenită regală a avut ca principal resort, în opinia noastră, lupta între frunțașii aristocrației militare dacice pentru controlul resurselor. Zăcămintele de fier și producția metalurgică au devenit vitale pentru ambițiile expansioniste ale unei căpetenii ca Burebista. Instaurarea monopolului asupra uneltelor și armelor de fier a fost probabil instrumentul principal al centralizării regiunii Munților Șureanu, unde s-au pregătit marile raiduri europene ale lui Burebista. Cea mai gravă problemă nerezolvată de cercetările din cetățile din Munții Șureanu este nesiguranța și precaritatea cronologiei arheologice. Este greu de crezut că dacă încă din secolul II a. Ch. exista un centru de putere la Costești⁸⁷, bănuie că ar fi fost chiar reședința lui Burebista, iar inițial marele său preot își ducea viața separat și solitar (?) pe „muntele sfânt”, adică pe locul viitoarei Sarmizegetusa, acolo nu erau încă descoperite resursele de minereu de fier, iar transferarea capitalei regale la Sarmizegetusa ar fi avut loc abia după moartea lui Burebista, sub Deceneu, sau chiar sub Comosicus, adică doar din a doua jumătate a secolului I a. Ch.⁸⁸ Acest scenariu are un eșafodaj documentar foarte fragil, fiind în primul rând rezultatul unor informații literare antice extrem de sumare și puțin precise, combinate cu păreri proprii ale autorilor contemporani, nedocumentate arheologic suficient de convingător. Informațiile stratigrafice mai semnificative sunt cele de pe terasa XI. Aici au fost identificate trei niveluri dacice și unul roman. Datarea determinantă este cea a nivelului II corespunzător sanctuarului cu 60 de plinte de calcar. Singurul indiciu concret este medalionul de lut ce copiază o monedă romană republicană, găsit pe una dintre plinte și datat în anul 80 a. Ch. A fost considerat un *terminus post quem*⁸⁹ cu o durată greu de estimat. Alții

au datat copierea monedei în vremea lui Burebista⁹⁰. Problema este însă mai complicată. După poziția în care a fost descoperit, pe una dintre plinte, rezultă că atunci când a ajuns acolo, pe plintă nu mai exista coloană (conform celor care cred că la nivelul plintelor era nivelul de călcare în clădire), deci edificiul era dezafectat. Rezultă că el n-a fost demolat ante 80 a. Ch., ci după, iar atât construcția, cât și demolarea au avut loc, foarte probabil în secolul I a. Ch. Și atunci nivelul I, mai vechi aflat sub, unde sunt substrucțiunile unei clădiri de lemn sprijinită pe blocuri de calcar, când poate fi datat? Evident că spre începutul secolului I a. Ch., sau chiar la sfârșitul secolului II a. Ch., foarte probabil înainte de Burebista⁹¹. O secțiune săpată între spațiul ce separă marele sanctuar circular și micul sanctuar circular și cele două sanctuare patrulare de calcar (!) a identificat la adâncimea de 2,60 m un nivel de locuire sub marele sanctuar circular și sub cele două patrulare de calcar, datat la sfârșitul secolului I a. Ch.⁹² Cum sanctuarele de calcar sunt considerate din secolul I a. Ch., nivelul mai vechi ar trebui datat în prima jumătate a secolului I a. Ch. Există așadar indicii, e drept nu suficient de clare, că așezarea de la Grădiștea Muncelului exista într-o formă, poate chiar înainte de Burebista, putând fi contemporană cu cea de la Costești. Cei care o consideră capitală politică doar după moartea lui Burebista și mai ales în secolul I p. Ch. uită că tot ei vorbesc despre sistemul de cetăți⁹³ destinate să o apere și care ar fi reprezentat concepția strategică a lui Burebista⁹⁴, care, în același timp, ar fi continuat să-și aibă curtea regală în cea mai expusă dintre ele, la Costești?⁹⁵. Este firesc ca exploatarea resurselor de minereu de fier din zona Grădiștea Muncelului⁹⁶ să fi fost practică în beneficiul centrului tribal de la Costești înainte de Burebista. Extinderea autorității sale și sporirea nevoii producției metalurgice îl vor fi determinat pe Burebista să organizeze o producție la altă scară, foarte probabil aducând meșteri străini, ceea ce a determinat o rapidă evoluție a așezării. S-a insistat asupra influențelor tehnologice elenistice în construcțiile zidurilor de piatră și chiar s-a apreciat că acest lucru s-a întâmplat abia după campania

⁹⁰ Crișan 1975, 347.

⁹¹ Aceeași părere are și Crișan 1975, 355.

⁹² Glodariu 1995, 128.

⁹³ Ultima oară, Florea 2011, 117 („Le système de défense initié par le roi Byrëbistas...était destiné à protéger un endroit central”). Contra sistemului de apărare planificat, Lockyear 2004, 51.

⁹⁴ Daicovicu 1960, 279.

⁹⁵ Glodariu 1983, 135; Florea 2011, 153.

⁹⁶ Glodariu, Iaroslavschi 1979, 17–22.

⁸⁶ Crișan 1975, 108; Glodariu 1995, 129 deși crede în această idee, își ia și o marjă de siguranță spunând că este „o probabilitate care se cere dovedită și argumentată” (cum?); Peșan 2014, nota 4.

⁸⁷ Glodariu 1995, 122.

⁸⁸ Glodariu 1995, 130; Oltean 2007, 111.

⁸⁹ Glodariu 1995, 128.

pontică, adică Burebista va fi adus specialiști greci în Munții Șureanu. Dar este evident că și din expediția contra celților din Europa Centrală el s-a întors cu pradă, care, pe lângă obiecte de valoare, trebuie să fi constat, firește, și în prizonieri. Se consideră că expediția contra boiilor și tauriscilor a avut loc în anul 60 a. Ch.⁹⁷ Boiile de la Dunărea Mijlocie își impuseră dominația și asupra altor triburi celtice, ca tauriscii, anarții și cotinii de pe teritoriul Slovaciei și Ungariei de astăzi⁹⁸. Cotinii, spune Tacitus⁹⁹ că erau renumiți pentru producția de fier („*Cotini quo magis pudeat et ferrum effodiunt*”). Printre prizonierii luați (întâmplător, sau anume căutați?) trebuie să fi fost și meșteri celți în metalurgia fierului. Un amănunt interesant este legat de impresionanta cantitate de lupe de fier¹⁰⁰ găsită la Sarmizegetusa (887 kg). Singurele descoperiri similare din epoca Latene târzie sunt 13 lupe de fier în așezarea de la Novy Smokovec din Slovacia aparținând așa-zisei culturi Puchov, care era foarte probabil legată de cotini¹⁰¹, și în *oppidum*-ul celtic de la Magdalensberg¹⁰². Este plauzibil ca regele să-și fi impus monopolul asupra extragerii minereului, a producției de fier și distribuției produselor (sau a fierului brut), așa cum s-au petrecut lucrurile și în *regnum Noricum*¹⁰³. Organizarea comerțului cu fier și produse de fier trebuie să fi fost dirijată și controlată central de la Sarmizegetusa, spre alte centre periferice regionale¹⁰⁴, cum demonstrează existența semnelor comune stanțate pe o sabie curbă descoperită în atelierul de pe terasa VIII de la Sarmizegetusa Regia¹⁰⁵ și pe piese de fier dintr-un depozit găsit în zona cetății de la Piatra Roșie¹⁰⁶ sau chiar la distanță. Tot central trebuie să fi fost organizată și aprovizionarea cu cereale și asigurarea rezervelor pentru iarnă¹⁰⁷. Într-o a doua etapă, acumularea de bogăție și în urma expedițiilor militare pontice ale regelui dac, l-a determinat să-și aleagă acest loc de importanță strategică pe plan economic drept reședință și pentru marcarea prestigiului regal a declanșat marile proiecte constructive¹⁰⁸, influențat și de aspectul cetăților pontice pe care le văzuse. Cercetătorii care susțin mutarea

„capitalei” la Sarmizegetusa doar după moartea lui Burebista, sub Deceneu, sau Comosicus, uită că în acel moment regatul s-a separat în 4 și apoi în 5 regiuni, o perioadă de destrămare, centrifugă politic, când sensul mutării „capitalei” (deși este greu de crezut că exista o asemenea realitate politico-administrativă) doar a unei părți din fostul stat nu mai exista și nici forța economică nu era propice marilor lucrări edilitare și militare. Scenariul pe care l-am propus privind nașterea Sarmizegetusei, plauzibil după părerea noastră, se bazează pe elemente concrete, comparativ cu cel argumentat pe baza poveștii grecești despre muntele Kogaionon, ce, chiar dacă ar fi reală, nu se potrivește nici ca perioadă, nici ca topografie cu Sarmizegetusa.

Exemplele privind rolul locurilor de cult în geneza centrelor *oppida* în lumea celtică sunt rezultatul unei noi direcții de interpretare¹⁰⁹ și cercetare a fenomenului. Folosirea lor ca analogie pentru cazul Grădiștea Muncelului¹¹⁰ este însă problematică. În primul rând există o diferență de categorie între *oppida* și Sarmizegetusa Regia, în pofida unei relative contemporaneități care tentează o comparație. S-a folosit o vreme expresia „civilizație oppidană dacică”¹¹¹. Apoi I. H. Crișan a scris despre „așezări de tip dava” arătând că între ele și *oppida* celtice există deosebiri, dar „davele” dacice îndeplineau aceleași funcțiuni și prin urmare reflectă același stadiu de dezvoltare social-economică¹¹². Astăzi se insistă pe ideea unui model urban al Sarmizegetusei Regia, unic în Dacia¹¹³. În lumea celtică înainte de faza *oppida* au existat însă alte etape de evoluție socială, ce nu se regăsesc în teritoriile intracarpatiche. Primele „centre de putere”, „reședințele princiare” („Fürstensitz”)¹¹⁴, sau „complexele princiare”¹¹⁵, cum au fost mai recent denumite, au apărut în lumea celtică din vestul și centrul Europei încă din Hallstatt D și au durat până în La Tène A, adică între circa 600–400 a. Ch., multe, ca Heuneburg¹¹⁶, Mont Lassois, Glauberg, Bourges, Zavist, având caracteristici proto-urbane¹¹⁷ și marcând o perioadă de centralizare. A urmat o perioadă tulbură de două secole, când aceste centre au decăzut, fiind explicată în termenii unei răcirii a climei¹¹⁸ care a determinat

⁹⁷ Crișan 1977, 234; Dobesch 1995.

⁹⁸ Crișan 1977, 237.

⁹⁹ Tacitus, Germania 43, 1.

¹⁰⁰ Glodariu 1975.

¹⁰¹ Dobesch 2000, 21.

¹⁰² Pleiner 2000, 231–232.

¹⁰³ Dobesch 2000, 21–22; Gleirscher 2001.

¹⁰⁴ Florea 2010, 391.

¹⁰⁵ Glodariu, Iaroslavschi 1979, 137–138, fig. 71/1.

¹⁰⁶ Sîrbu 2005.

¹⁰⁷ Opreanu 2015, 160.

¹⁰⁸ Crișan 1977, 123.

¹⁰⁹ Fernandez-Götz 2014a.

¹¹⁰ Florea 2011, 119–122.

¹¹¹ Daicoviciu 1972, 341.

¹¹² Crișan 1977, 332.

¹¹³ Florea 2010, 393.

¹¹⁴ Termen introdus de Kimming 1969.

¹¹⁵ Buchsenschutz, Cribellier, Luberne 2009.

¹¹⁶ Fernandez-Götz, Krausse 2013.

¹¹⁷ Scharringhausen 2015

¹¹⁸ Fernandez-Götz 2015, 77–78, fig. 3.

migrația celtică spre est. În Transilvania, între secolele VII–II a. Ch. n-au existat centre de putere care să determine o centralizare, situație în general pusă pe seama prezenței scitice¹¹⁹ și apoi a celților¹²⁰. Abia în secolul II a. Ch. asistăm la un fenomen nou, sosirea în sud-vestul Transilvaniei, dinspre Dunăre, a grupului războinic numit „Padea-Panagjurski Kolonii” ce determină dispariția orizontului celtic și o creștere demografică semnificativă în fertila vale a Mureșului¹²¹. La scurtă vreme apar primele „sedii princiare”¹²², cetatea de la Cugir fiind exemplul cel mai edificator, dar și cele de la Căpâlna¹²³, Tilișca¹²⁴, Ardeu, Piatra Craivii, Bănița¹²⁵ și Costești. Oricum, nici una n-a atins amploarea celor din Hallstatt-ul D din vest, fiind departe de tipul proto-urban. Simultan, în lumea celtică apar *oppida*, reprezentând a doua etapă de centralizare. *Oppida* nu sunt însă așezări de tip „Fürstentum”, ci aglomerări închegate pe alte baze. Dacă cetățile și așezările de la Cugir, Căpâlna, Tilișca, Ardeu, Piatra Craivii, Costești, Bănița și altele sunt acele așezări numite convențional „dava” (deși nu cunoaștem cu precizie numele nici uneia dintre ele), este evident că între ele și *oppida* nu există similitudini ca evoluție socială și ca tip de așezare. Ajungem la concluzia că societatea locală a stagnat câteva secole¹²⁶, apariția unei aristocrații militare puternice fiind evidentă abia în secolul II a. Ch. după dispariția celților. Nici una dintre așezările intracarpatiche n-a avut suficient timp la dispoziție pentru a evolua spre faza proto-urbană. Rămâne de discutat dacă Sarmizegetusa a parcurs acest drum în mod forțat, fiind edificată abia în secolul I a. Ch. și care au fost resorturile reale care au propulsat-o în această etapă proto-urbană. Singurul model existent în Transilvania erau „sediile princiare”, cel mai apropiat fiind cel de la Costești și probabil, Bănița. Cel mai târziu Burebista (dacă nu chiar tatăl său, la care face referire inscripția lui Akornion), indiferent de unde venea (ceea ce nu avem cum afla cu

exactitate, probabil dinspre Dunăre¹²⁷), și-a creat propriul „sediu princiar” la Sarmizegetusa. El nu avea cum să aibă o altă viziune decât cea a societății epocii sale. Ulterior, pe baza acumulării de putere, și-a subordonat șefii militari concurenți din regiune și apoi, după expedițiile externe a declanșat programul de construcție în piatră a fostelor sedii princiare supuse și mai ales a propriului sediu recent ales. Ele au continuat însă să arate ca „sedii princiare”, chiar dacă aveau impunătoare ziduri de piatră, majoritatea fiind acropole fortificate, cu turnuri-locuință, pe același loc unde existaseră fortificații de lemn (mai bine surprinse arheologic la Costești). Nici Sarmizegetusa nu era altfel. Ceea ce se numește „zona sacră”, evident partea cea mai veche, din secolul I a. Ch., avea cu siguranță ziduri de incintă¹²⁸ și reprezenta, foarte probabil, reședința lui Burebista. În acea vreme, ceea ce unii numesc „cetatea” nu exista. Prin urmare, apariția centrului de la Sarmizegetusa nu s-a produs ca o excepție, ci se înscrie firesc în procesul evoluției societății dacice din secolele II–I a. Ch. Ea a fost, ca și celelalte, de la început un „sediū princiar”, chiar dacă puțin mai târziu, deși datele cronologice furnizate de arheologie sunt precare și imprecise. Alegerea aceluși loc nu poate fi legată decât de resursele de minereu de fier, principala pârghie de putere care l-a impus pe Burebista în fața celorlalte căpetenii regionale. Așa cum sediile princiare din secolele VI–V a. Ch. din vest n-au apărut ca urmare a existenței unui loc sacru în jurul căruia s-a constituit aglomerarea de locuire, ci ca urmare a evoluției societății și a schimburilor cu lumea mediteraneană, la fel s-au petrecut lucrurile și în Transilvania secolului II a. Ch. Că la baza fundării noilor aglomerări de la finalul Latène-ului în vest, acele *oppida*, a stat existența unui loc sacru, de cele mai multe ori un cult al strămoșilor documentat arheologic, este realitatea unei alte etape de centralizare, pe alte criterii. La Titelberg, de exemplu, exista un spațiu de reuniune (*area sacra*) de circa 10 ha înconjurat de un șant și un zid de lut pe baze de piatră. În centru s-a ridicat o clădire cu trei nave ce avea în față un altar înconjurat de gropi. În spațiul ritual de la Titelberg s-au găsit 100 000

¹¹⁹ Vasilev 1980; Vasilev 2004; Ghenghea 2014 contestă identificarea grupului arheologic Ciurbrud cu o populație nomadă estică scitică menționată de Herodot.

¹²⁰ Rustoiu 2014.

¹²¹ Rustoiu 2005.

¹²² Florea 2011, 115–116.

¹²³ Crișan 1977, 352 presupune, pe baza unor forme ceramice databile în secolul II a. Ch., că ar fi existat inițial o fortificație cu val de pământ similară cu cea de la Costești.

¹²⁴ Crișan 1977, 317.

¹²⁵ Crișan 1977, 352.

¹²⁶ În Europa epocii fierului există mai multe modele sociale, cu zone în care diferențierea socială este mai puțin evidentă ca în sediile princiare din regiunile Franței, Germaniei și Cehiei, de exemplu în Spania (cf. Rui Zapatero, Fernandez-Götz 2009).

¹²⁷ Vezi Rustoiu 2005, 118.

¹²⁸ Demonstrația acestei realități arheologice de la Grădiștea Muncelului a fost realizată de I. H. Crișan (Crișan 1977, 361–367). Cum așa-zisa „cetate” s-a dovedit a fi o incintă ridicată accidental, în pripă, poate de către daci în momentul iminent al apropierii trupelor romane, sau doar de către romani, se impun cercetări serioase pentru a stabili adevărata incintă a „sediului princiar” al lui Burebista, care nu poate fi altul decât ceea ce arheologii care sapă la Sarmizegetusa numesc încă „zona sacră”.

de oase de animale (!)¹²⁹, iar în cel de la Martberg 7000 de monede și sute de fibule¹³⁰, caracterul ritual fiind indubitabil. Datele arheologice adunate arată că teritoriul treverilor din Gallia era alcătuit din mai multe entități, fiecare având un *oppidum* cu un sanctuar în centru¹³¹. Cantitățile imense de oase de animale ca la Titelberg, sau numărul mare de amfore de la Bibracte demonstrează că în timpul festivalurilor politico-religioase aveau loc mese comune, precedate de sacrificii și libații¹³². Dar la baza numeroaselor culte publice din *oppida* stătea cultul strămoșilor, identificat prin oase umane, tumuli, morminte de războinici, urmele materiale ale eroilor fondatori, care asigurau identitatea și coeziunea comunității¹³³. Strămoșii reali, sau mitici erau și în Grecia parte integrantă a religiei și vieții civice. Cultul întemeietorilor (*oikistes*) în orașele grecești era foarte important, întemeierea fiind un act sacru, orașele dezvoltându-se în jurul mormântului întemeietorului¹³⁴. În Dacia intracarpatică din aceeași perioadă nu avem asemenea realități arheologice, nici o astfel de evoluție, iar este greu de acceptat că Sarmizegetusa a fost o excepție, mai ales că orice dovadă arheologică lipsește și aici, scenariul pe care îl contestăm fiind în mare măsură rodul unor explicații imaginare, pur teoretice, pornite de la o concluzie nedovedită: existența sanctuarelor. Dacă și în aria Sarmizegetusei ar fi existat un „lieux de mémoire”, prin definiție el ar fi trebuit să fie mai vechi, așa cum este situația în multe *oppida* celtice¹³⁵ și ar fi trebuit identificat arheologic. Așa cum am arătat mai sus, în întreaga zonă a Munților Șureanu nu există o continuitate de locuire din prima epocă a fierului, primele semne de comunități umane fiind semnalate abia în cursul secolului II a. Ch., fiind evident sosite din alte regiuni. Așadar, în secolul I a. Ch., când s-a impus Burebista și s-a stabilit la Sarmizegetusa, „memoria locurilor” din zonă era relativ scurtă, cel mult de câteva generații.

Această întârziere „istorică” în evoluția spre urbanizare ar fi putut determina și o tentativă deliberată de a imita orașul-stat grecesc, prin întemeierea unui nou oraș, fenomenul de sinecism, un proces apropiat de ceea ce se întâmpla în aceeași vreme în Gallia, întemeierea de *oppida*¹³⁶. Există și posibilitatea explicației acțiunii unui

„personaj central” cu putere centralizatoare, sau chiar absolută, în care carisma juca un rol important, situație întâlnită în cazul unor „Fürstensitze” cu caracter proto-urban, ca Glauberg, de exemplu¹³⁷. Burebista trebuie să fi fost un astfel de leader. Se potrivește cazului Sarmizegetusei Regia și „modelul de tribut”¹³⁸ în care un centru principal se bazează pe plata unui tribut colectat din centre secundare (cazul Heuneburg și Mont Lassois), un sistem centripet, opus modelului competitiv centrifug¹³⁹. Sarmizegetusa a funcționat ca loc central, fiind înconjurată de celelalte cetăți. Această evoluție sugerează însă un „model de criză”¹⁴⁰, prin transferul unei populații ce trăia înainte într-o societate descentralizată spre un sit central, apărut de un sistem de cetăți de jur împrejur. În prima etapă, la începutul puterii lui Burebista, când au început aceste transformări în societatea dacică se poate vorbi despre apariția unui „stat tribal”¹⁴¹, echivalent cu ceea ce în Gallia au fost *civitates*, în terminologia lui Caesar. Baza puterii¹⁴² unui șef ce rezida într-un „complex princiar”, cum a fost la început și Burebista, se fundamenta pe poziția de prim-născut ce-i asigura posibilitatea de moștenire, pe carismă, competență și inteligență, controlul pământurilor, controlul mijloacelor de producție primare (exploatarea minieră), controlul producției meșteșugărești, puterea militară urmată de cuceri, legături politice prin căsătorii, controlul religios. Toate aceste elemente au fost foarte probabil prezente la Sarmizegetusa în timpul lui Burebista. Factorul religios nu pare să fi fost primordial în alegerea sa ca „loc central” al „statului tribal”. Care a fost inițial extinderea teritorială a acestui „stat tribal”? În afara nucleului din Munții Șureanu, zonă estimată la circa 200 km²¹⁴³, zona agricolă și carierele de piatră de la Măgura Călanului și Pietroasa-Deva¹⁴⁴ de unde provine piatra de calcar și andezit, adică Valea Mureșului și probabil depresiunea Hațegului, erau cu siguranță sub autoritatea centrului de putere de la Sarmizegetusa. Pe baza informației lui Strabo care ne spune că după moartea lui Burebista stăpânirea lui s-a dezmembrat în patru părți¹⁴⁵ se poate deduce că el își subordonase

¹³⁷ Collis 2012, 2.

¹³⁸ Collis 2012, 3.

¹³⁹ Lockyear 2004, 51 vorbește despre o aristocrație dacică aflată în competiție pentru controlul resurselor din zona Munților Șureanu.

¹⁴⁰ Collis 2012, 4.

¹⁴¹ Collis 2012, 6.

¹⁴² Collis 2012, 7.

¹⁴³ Crișan 1977, 340.

¹⁴⁴ Crișan 1977, 341; Mărza 1995.

¹⁴⁵ Vezi nota 74.

¹²⁹ Metzler *et alii* 2006.

¹³⁰ Nickel *et alii* 2008.

¹³¹ Fernandez-Götz 2012.

¹³² Fernandez-Götz 2014 a, 115.

¹³³ Fernandez-Götz 2014 a, 122.

¹³⁴ Pavlopoulou 1994, 115–119.

¹³⁵ Fernandez-Götz 2014.

¹³⁶ Collis 2012, 1.

alte cel puțin trei centre de putere, fie prin forță, fie prin alianțe matrimoniale. Aceste trei „state tribale” se pot deduce pe baza cartării așezărilor fortificate și a cetăților dacice: unul se află în regiunea nord-vestică a Transilvaniei având centrul de putere la Șimleul Silvaniei, sau Porolissum, fortificațiile din zona piemontană din exteriorul munților protejând regiunea de pericolul iazig din Câmpia vestică, al doilea în zona sud-estică a Transilvaniei cu centrul la Racoș (Augustin-Tîpia Ormenișului), foarte probabil, controlând principalele puncte de trecere peste munți spre sud și est, iar al treilea în zona central-estică a Transilvaniei, extinzându-se posibil și peste Carpații Orientali, în Moldova cu centrul posibil la Brad, sau Răcătău, ce veghea mișcările bastarnilor. Sigur nu poate fi neglijat nici centrul de putere de la sud de Carpați, cel de la Ocnița, deși nu cunoaștem cu precizie raporturile sale cu centrele de putere intracarpatică și cu Imperiul Roman în secolul I a. Ch.¹⁴⁶

La capătul acestui lung excurs rezultă că factorul religios, deși nu poate fi neglijat sau eliminat din peisajul social antic, n-a jucat rolul primordial în transformările petrecute în regiunile intracarpatică în secolul I a. Ch., iar centrul de putere de la Sarmizegetusa și evoluția sa proto-urbană nu s-a născut în jurul unui nucleu de natură sacră. Această imagine are la bază în primul rând analiza lucidă și obiectivă a descoperirilor arheologice. Metoda pe care am utilizat-o pentru a demonstra caracterul profan al așa ziselor „temple” rectangulare de la Sarmizegetusa a fost analogia¹⁴⁷, un tip de raționament frecvent folosit în știință. Raționamentul prin analogie are două componente: ținta (subiectul) și sursa, ținta fiind problema pe care cercetătorul încearcă să o explice, iar sursa este o altă piesă a cunoașterii pe care o folosește pentru a înțelege și a explica ținta. Prin această metodă se cartează și apoi se compară caracteristici ale sursei peste caracteristici ale țintei. În arheologie, principalele două tipuri de justificări sunt teoria și datele comparative. Argumentele trebuie justificate pe baza unor principii teoretice, care nu pot fi încălcate. Argumentele pot fi de asemenea justificate prin citarea datelor comparative care stabilesc cel puțin plauzibilitatea raționamentului. Datele comparative sunt invocate în mod obișnuit în două arii ale epistemologiei arheologice: discutarea analogiilor (de obicei numite analogii

etnografice) și cercetarea comparativă explicită. Datele comparative nu este necesar să fie neapărat etnografice; ele pot fi rezultatul altor cercetări arheologice, date ale cercetării istorice, sau alte descoperiri. Această metodă a fost incorporată în practica arheologică. Criteriile metodologice sunt simple: pentru interpretarea unor structuri arheologice cu funcționalitate incertă se aduce o analogie sau comparație cu activități sau structuri umane cunoscute. Analogia este tratată apoi ca ipoteză, urmând a fi testată în forma evaluării alternativelor. Această evaluare continuă în două direcții: pe de o parte sursa este supusă altor cercetări (creșterea numărului de cazuri și a calității și preciziei analogiilor etnografice, istorice, sau de altă natură) și ținta, pe de altă parte, este supusă altor cercetări. Exact această cale am urmat-o încă de la prima abordare¹⁴⁸: am ales ca țintă descoperirile de aliniamente de piatră de la Grădiștea Muncelului și le-am comparat cu structuri cu plan similar din Europa epocii fierului și din epoca romană, despre care se știe că reprezentau construcții pe piloni de lemn, sau de piatră cu destinația de depozite de cereale și alte bunuri. Ipoteza firească a fost că și aliniamentele de piatră de la Grădiștea Muncelului sunt substrucțiunile unor construcții similare. Cercetându-le suplimentar am examinat inventarul arheologic rezultat din săpături și am constatat că el era compus doar din elemente de legătură a șarpantei de lemn și eventual a pereților. Studiind suplimentar și sursa am constatat că în Spania, Marea Britanie, Scandinavia aceste construcții s-au perpetuat ca denumire, structură constructivă și funcționalitate de-a lungul preistoriei, epocii romane, Evului Mediu și până astăzi¹⁴⁹, analogia arheologică devenind una etnografică. Astfel verificată, noua ipoteză a devenit sigur o alternativă mai credibilă la vechea interpretare. Noua ipoteză ce susține că aliniamentele de la Grădiștea Muncelului sunt substrucțiunile unor clădiri laice este plauzibilă și are mari șanse de a fi validă.

Merită să zăbovim puțin și asupra mecanismelor raționamentului care conduce spre alegerea criteriilor clare ce fac ca o explicație să fie mai bună decât alta. M. Hanen și J. Kelley au fost printre primii care au discutat această problemă de epistemologie a arheologiei. După ei cea mai bună explicație este cea care elimină explicațiile mai puțin sprijinite de dovezile materiale¹⁵⁰. L. Fogelin argumenta că dovezile puternice aduse prin metoda analogiei

¹⁴⁶ Abundența importurilor romane (Petculescu 1994) indică mai degrabă o relație de *amicitia* cu Imperiul (Opreanu 1998, 34)

¹⁴⁷ O discuție lucidă asupra acestei metode, cu avantajele și limitele ei, la Wylie 2002, 136–153.

¹⁴⁸ Opreanu 2015

¹⁴⁹ Vezi, aceeași constatare, la Schmaedecke 2002.

¹⁵⁰ Hanen, Kelley 1989, 16.

conduc spre atingerea celei mai bune explicații¹⁵¹, dar el propune și niște criterii pe baza cărora să poată fi judecată această cale: 1. deschiderea empirică – o explicație bună trebuie să explice multe observații empirice și să nu fie contrazisă de altele; 2. gradul de generalizare – o explicație bună trebuie să fie aplicabilă la o largă varietate de fenomene, 3. modestia – nu trebuie să încerce să explice prea mult; 4. refutabilitatea – oamenii nu au în general încredere în explicații ce nu pot fi demonstrate ca greșite; 5. conservatorismul; 6. explicația simplă e cea mai credibilă; 7. planurile multiple explicate – răspunsul la mai multe întrebări decât la una singură face explicația mai credibilă¹⁵².

Comparând pe baza acestor criterii cele două explicații care s-au dat aliniamentelor de piatră de la Grădiștea Muncelului, este evident că explicația noastră beneficiază de o mai mare deschidere empirică, cea veche fiind contrazisă de astfel de observații, are un grad mai mare de generalizare (teoria sanctualelor le consideră unice în lumea antică), este refutabilă spre deosebire de cea veche, care, fiind lipsită de argumente empirice a fost impusă și s-a menținut tocmai pe baza irefutabilității (adeptii ei o consideră singura posibilă) și evident ipoteza noastră explică mai multe planuri și aspecte, unele dezvoltate chiar în rândurile articolului de față. Ipoteza sanctualelor încearcă să explice prea mult (spiritualitatea) din nimic și ca atare nu poate fi catalogată drept modestă. Prin urmare, ipoteza laică ce propune interpretarea aliniamentelor de piatră de la Grădiștea Muncelului drept bazele unor construcții pe piloni cu destinații mundane, de a depozita pe termen mediu provizii de cereale și alte bunuri pentru o comunitate relativ numeroasă într-o zonă cu relief și climă aspre, reprezintă o explicație mai bună, mai plauzibilă și mai solid argumentată științific decât ipoteza religioasă a templelor grupate într-o „zonă sacră”, lipsită total de dovezi arheologice directe și care nu se sprijină pe nici o analogie, doar pe presupuneri teoretice și pe imaginație, fiind astfel eminentemente speculativă.

În încheiere, amintesc concluziile a doi specialiști¹⁵³ în psihologie cognitivă și neuroștiințe cu privire la rolul șansei în descoperirile științifice, arătând că între 30–50% dintre ele au fost accidentale. Dar serendipitatea („accidentul fericit”), poate fi și obstrucționată de către mințile cercetătorilor ce aderă prea puternic la așteptări, sau la o dogmă științifică. Un asemenea pericol planează încă asupra cercetărilor de la Sarmizegetusa Regia.

Serendipitatea, descoperirea neașteptată, pot ori-când apare, oriunde în câmpul cercetării științifice, norocul ajută însă doar „mințile pregătite”, spunea marele savant Louis Pasteur. Paginile de mai sus au fost scrise și pentru a facilita această pregătire a minților tinerelor generații de cercetători.

BIBLIOGRAFIE

Antonescu 1980

D. Antonescu, Arhitectura sanctualelor patrulete dace. Comentarii și propuneri. *Revista Muzeelor și Monumentelor* 1 (1980) 69–76.

Baitinger 2011

H. Baitinger, *Waffenweihungen in griechischen Heiligtümer*, Mainz (2011).

Baitinger 2016

H. Baitinger, Fremde Waffen in griechischen Heiligtütern. În: M. Egg, A. Naso, R. Rollinger (Hrsg.), *Waffen für die Götter. Waffenweihungen in Archäologie und Geschichte*, Mainz (2016), 67–86.

Barrowclough 2007

D. A. Barrowclough, Putting Cult in Context: Ritual, Religion and Cult in Temple Period Malta. În: D. Barrowclough, C. Malone (Eds.), *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford (2007), 45–54.

Bell 1997

C. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford (1997).

Bhattacharjee 2012

A. Bhattacharjee, *Social Science Research: Principles, Methods and Practices*, Tampa, Florida (2012).

Binford 1967

L. Binford, Smudge Pits and Hide Smoking: The Use of Analogy in Archaeological Reasoning. *American Antiquity* 32 (1) (1967), 1–12.

Binford 1977

L. Binford, *For Theory Building in Archaeology*, London (1977).

Buchsenschutz, Cribellier, Luberne 2009

O. Buchsenschutz, C. Cribellier, A. Luberne, Reflexion sur 40 ans de fouilles a Bourges (Cher) et à Levroux (Indre). În: O. Buchsenschutz, M. B. Chardenoux, S. Krausz, M. Vaginay (Eds.), *L'âge du Fer dans le boucle de la Loire. Les Gaulois sont dans la ville. Actes du XXXIIe Colloque de l'AFEAF Bourges 1er–4 mai 2008*. Rev. Arch. Centre France. Suppl. 35, Paris-Tours (2009), 237–249.

Buchsenschutz, Ralston 2012

O. Buchsenschutz, I. Ralston, Urbanisation et aristocratie celtique. În: S. Sievers, M. Schönfelder (Hrsg.),

¹⁵¹ Fogelin 2007a, 607.

¹⁵² Fogelin 2007a, 618–620.

¹⁵³ Dunbar, Fugelsang 2005.

Die Frage der Protourbanisation in der Eisenzeit. La question de la proto-urbanisation à l'âge du Fer. Akten de 34. internationalen Kolloquiums des AFEAF vom 13–16. Mai in Aschaffenburg, Bonn (2012), 347–364.

Clarke 1973

D. Clarke, Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity* 47 (1973), 6–18.

Collis 2012

J. Collis, Centralisation et urbanisation dans l'Europe tempérée à l'âge du Fer. În: S. Sievers, M. Schönfelder (Hrsg.), *Die Frage der Protourbanisation in der Eisenzeit. La question de la proto-urbanisation à l'âge du Fer. Akten de 34. internationalen Kolloquiums des AFEAF vom 13–16. Mai in Aschaffenburg*, Bonn (2012), 1–14.

Cojocaru et alii 2000

V. Cojocaru, B. Constantinescu, I. Ștefănescu, C. M. Petolescu, EDXRF and PAA Analysis of Dacian Gold Coins of "koson" Type. *Journal of Radioanalytical and Nuclear Chemistry* 246/1 (2000), 185–190.

Cristescu 2014

C. Cristescu, Feasting with the King. The Tableware of Sarmizegetusa Regia. În: *Banquets of Gods, Banquets of Men. Conviviality in the Ancient World. Studia UBB Historia* 59.1 (2014), 115–140.

Crișan 1965

I. H. Crișan, Un depozit de unelte descoperit în apropierea Sarmizegetusei (Grădiștea Muncelului). *Studii și Comunicări Sibiu* 12 (1965), 213–222.

Crișan 1975

I. H. Crișan, *Burebista și epoca sa*, București (1975).

Crișan 1977

I. H. Crișan, *Burebista și epoca sa*, ed. II, București (1977).

Crișan, Moldovan 1975

I. H. Crișan, M. Moldovan, Influențe grecești în arhitectura sacră a geto-dacilor. *Tibiscus* 4 (1975), 91–106.

Crișan 1986

I.H. Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București (1986).

Daicoviciu, Ferenczi 1951

C. Daicoviciu, Al. Ferenczi, *Așezările dacice din Munții Orăștiei*, București (1951).

Daicoviciu 1960

C. Daicoviciu, Apariția și formarea relațiilor sclavagiste în Dacia. În: *Istoria României I*, București (1960), 255–341.

Daicoviciu 1972

H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj (1972).

Dana 2008

D. Dana, *Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade. Istorie despre un zeu al pretextului* (Iași 2008).

David 2015

D. David, *Psihologia poporului român*, Cluj-Napoca (2015).

Demierre, Poux 2012

M. Demierre, M. Poux, Du cultuel au profane: essay d'analyse taphonomique et spatiale des petits mobiliers du sanctuaire de Corent et de ses abords. În: P. de Cazanove, P. Méniel (ed.), *Étudier les lieux de culte de Gaule romaine*, Montagnac (2012), 209–227.

Dobesch 1994

G. Dobesch, Zur Chronologie der Dakerkönigs Burebista. În: R. Göbl, *Die Hexadrahmenprägung der Groß-Boier*, Wien (1994), 55–68.

Dobesch 1995

G. Dobesch, Die Boier und Burebista. În: J. Tejral, K. Pieta, J. Rajtár (Hrsg.), *Kelten, Germanen, Römer im Mitteldonauegebiet von Ausklang der Latène-Zivilisation bis zum 2. Jahrhundert. Materialien der VII. Internationalen Symposiums „Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung in nördlichen Mitteldonauegebiet 12–16 Dez. 1994“*, Brno-Nitra (1995) 15–19.

Dobesch 2000

G. Dobesch, Urgeschichtliches Eisen aus der Sicht der Althistorikers. În: H. Friesinger, K. Pieta, J. Rajtár (Hrsg.), *Metallgewinnung und -Verarbeitung in der Antike (Schwerpunkt Eisen)*, Nitra (2000), 11–26.

Dunbar, Fugelsang 2005

K. Dunbar, J. Fugelsang, Causal Thinking in Science: How Scientists and Students Interpret the Unexpected. În: M. E. Gorman, R. D. Twenay, D. Gooding, A. Kinkannon (Eds.), *Scientific and Technical Thinking* (2005), 57–79.

Egri, Rustoiu 2008

M. Egri, A. Rustoiu, The Social Significance of Conviviality in the Scordiscian Environment. În: V. Sîrbu, D. L. Vaida (ed.), *Funerary Practices of the Bronze and Iron Ages in Central and South-Eastern Europe. Proceedings of the 1st International Colloquium of Funerary Archaeology. Bistrița 9–11 May 2008*, Cluj-Napoca (2008), 83–93.

Ekroth 2011

G. Ekroth, Meat for the Gods. În: V. Pirenne-Delforge (Ed.), *„Nourrir les dieux?“ Sacrifice et représentation du divin*, Liege (2011), 15–41.

Ekroth 2014

G. Ekroth, Animal Sacrifice in Antiquity. În: G. L. Campbell (Ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford (2014), 324–354.

- Fabregat 2016
R. Graels i Fabregat, Destruction of Votive Offerings in Greek Sanctuaries-the Case of Cuirasses of Olympia. În: H. Baitinger (Hrsg.), *Materielle Kultur und Identität im Spannungsfeld zwischen mediterraner Welt und Mitteleuropa (Material Culture and Identity Between the Mediterranean World and Central Europe)*, Mainz (2016), 149–160.
- Fernández-Götz 2012
M. Fernández-Götz, Die Rolle der Heiligtümer bei der Konstruktion kollektiver Identitäten: des Beispiel der treverischen Oppida. *Archäologische Korrespondenzblatt* 42/4 (2012), 509–524.
- Fernández-Götz 2014
M. Fernández-Götz 2014, Central Places and the Construction of Collective Identities in the Middle Rhine Moselle Region. În: C. N. Popa, S. Stoddard (Eds.), *Fingerprinting the Iron Age. Approaches to Identity in the European Iron Age. Integrating South-Eastern Europe into the Debate*, Oxford (2014), 175–186.
- Fernández-Götz 2014a
M. Fernández-Götz, Sanctuaries and Ancestor Worship at the Origin of the Oppida. *Mousaios* 19 (2014), 111–132.
- Fernández-Götz 2015
M. Fernández-Götz, The Rise of Urbanism in Early Europe: A Dialogue-Part 2 Response. *Kleo* 1 (2015), 73–81.
- Fernández-Götz, Krausse 2013
M. Fernández-Götz, D. Krausse, Rethinking Early Iron Age Urbanization in Central Europe: the Heuneburg Site and its Archaeological Environment. *Antiquity* 87 (336) (2013), 473–487.
- Florea 1994
G. Florea, Materiale ceramice descoperite pe terasa VIII de la Grădiștea Muncelului (II). *Ephemeris Napocensis* 4 (1994), 49–60.
- Florea 2004
G. Florea, Dacians and the Wine (1st Century BC–1st Century AD). În: L. Ruscu, C. Ciongradi, R. Ardevan, C. Roman, C. Găzdac, *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Cluj-Napoca (2004), 517–522.
- Florea 2010
G. Florea, Sarmizegetusa Regia. Un certain modèle urbaine. În: S. Berecki (Ed.), *Iron Age Communities in the Carpathian Basin. Proceedings of the International Colloquium from Târgu Mureș 9–11 October*, Cluj-Napoca (2010), 389–394.
- Florea 2011
G. Florea, *Dava et oppidum. Débuts de la genèse urbaine en Europe au deuxième âge du Fer*, Cluj-Napoca (2011).
- Florea 2014
G. Florea, Quel type de festin en Dacie, à la fin de l'âge du Fer? Ustensiles à servir la viande. În: *Banquets of Gods, Banquets of Men. Conviviality in the Ancient World. Studia UBB Historia* 59.1 (2014), 107–114.
- Florea 2014a
G. Florea, Sarmizegetusa Regia-the Identity of a Royal Site? În: C. N. Popa, S. Stoddard (Eds.), *Fingerprinting the Iron Age. Approaches to Identity in the European Iron Age. Integrating South-Eastern Europe into the Debate*, Oxford (2014), 63–75.
- Fogelin 2007
L. Fogelin, The Archaeology of Religious Ritual. *Annu. Rev. Anthropol.* 36 (2007), 55–71
- Fogelin 2007a
L. Fogelin, Inference to the Best Explanation: A Common and Effective Form of Archaeological Reasoning. *American Antiquity* 72 (4) (2007), 603–625.
- Fogelin 2008
L. Fogelin, Introduction: Methods for the Archaeology of Religion, În: L. Fogelin (Ed.), *Religion, Archaeology and the Material World*, Southern Illinois University (2008), 1–14.
- Ghenghea 2014
A. Ghenghea, The Ethnic Construction of Early Iron Age Burials in Transylvania. Scythians, Agathyrsi or Thracians? În: C. N. Popa, S. Stoddard (Eds.), *Fingerprinting the Iron Age. Approaches to Identity in the European Iron Age. Integrating South-Eastern Europe into the Debate*, Oxford (2014), 76–88.
- Gleirscher 2001
P. Gleirscher, Norische Könige. Historische Quellen und archäologischer Befund. *Præhistorische Zeitschrift* 76 (2001), 87–104.
- Glodariu 1975
I. Glodariu, Un atelier de fărurărie la Sarmizegetusa Dacică. *ActaMN*, 12 (1975), 107–131.
- Glodariu, Iaroslavschi 1979
I. Glodariu, E. Iaroslavschi, *Civilizația fierului la daci (sec. II î.e.n. – I e.n.)*, Cluj-Napoca (1979).
- Glodariu, Strîmbu 1981
I. Glodariu, M. Strîmbu, O nouă propunere de reconstituire a sanctuarului A de la Sarmizegetusa. *ActaMN* 18 (1981), 377–386.
- Glodariu 1983
I. Glodariu, *Arhitectura dacilor-civilă și militară – (sec. II î.e.n. – I e.n.)*, Cluj-Napoca (1983).
- Glodariu, Moga 1994
I. Glodariu, V. Moga, Tezaurul dacic de la Lupu. *Ephemeris Napocensis* 4 (1994), 33–48.

Glodariu 1995

I. Glodariu, Addenda aux "Points de repere pour la chronologie des citadelles et des établissements daciques des Monts d'Orăștie". *ActaMN* 32/1 (1995), 119–134.

Hanen, Kelley 1989

M. Hanen, J. Kelley, Inference to the Best Explanation in Archaeology. În: V. Pinsky, A. Wylie (Eds.), *Critical Traditions in Contemporary Archaeology: Essays in the Philosophy, History and Socio-Politics of Archaeology*, Cambridge (1989), 14–17.

Insoll 2011

T. Insoll (Ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford (2011).

Jordanov 2009

K. Jordanov, Histoire politique des gètes à l'époque de Burebista et des ses successeurs. În: *Studia Archaeologiae et historiae antiquae. Doctissimo viro scientiarum archaeologiae et historiae Ion Niculită, anno septuagesimo aetatis suae, dedicatum*, Chișinău (2009), 277–285.

Kimming 1969

M. Kimming, Zur Problem späthallstattischer Adelsitze. În: K. H. Otto, J. Hermann (Hrsg.), *Siedlung, Burg und Stadt: Studien zu ihrer Anfängen*, Berlin (1969), 95–113.

Kyriakidis 2007

E. Kyriakidis, Finding Ritual: Calibrating the Evidence. În: E. Kyriakidis (Ed.), *The Archaeology of Ritual*, Los Angeles (2007), 9–22.

Kyriakidis 2007a

E. Kyriakidis, Archaeologies of Ritual. În: E. Kyriakidis (Ed.), *The Archaeology of Ritual*, Los Angeles (2007), 289–308.

Liénard, Boyer 2006

P. Liénard, P. Boyer, Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior. *American Anthropologist* 104 (4) (2006), 814–827.

Lockyear 2004

K. Lockyear, The Late Iron Age Background to Roman Dacia. În: W. S. Hanson, I. P. Haynes (Eds.), *Roman Dacia. The Making of a Provincial Society*, Portsmouth-Rhode Island (2004), 33–73.

Marinatos 1993

N. Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol*, Columbia (1993).

Măndescu 2008

D. Măndescu, The Banquets of Thracians as an Expression of Intercultural Contacts. A Quick Glance Through the Stainer's Hole. În: *Banquets of Gods, Banquets of Men. Conviviality in the Ancient World. Studia UBB Historia* 59.1 (2014), 83–95.

Mârza 1995

I. Mârza, Les calcaires utilisés à la constructions des citadelles daciques des Monts d'Orăștie et les carrières antiques. *ActaMN* 32.1 (1995), 199–207.

Metzler et alii 2006

J. Metzler, P. Méniel, C. Gaeng, Oppida et espaces publics. În: C. Haselgrove (Ed.), *Celtes et Gaulois, l'Archéologie face à l'Histoire. 4: Les mutations de la fin de l'âge du Fer*, Glux-en-Glenne (2006), 201–224.

Milcent 2012

P. Y. Milcent, Résidences aristocratiques et expérience urbaine hallstattiennes en France (VIe–Ve siècle av. J.-C.). În: S. Sievers, M. Schönfelder (Hrsg.), *Die Frage der Protourbanisation in der Eisenzeit. La question de la proto-urbanisation à l'âge du Fer. Akten de 34. internationalen Kolloquiums des AFEAF vom 13–16. Mai in Aschaffenburg*, Bonn (2012), 91–113.

Morris 2012

J. Morris, Animal "Ritual" Killing: from Remains to Meaning. În: A. Pluszowski (Ed.), *Animal Ritual Killing: European Perspectives*, Oxford (2012), 8–21.

Nickel et alii 2008

C. Nickel, M. Thoma, D. Wigg-Wolf, *Martberg. Heiligtum und Oppidum der Treverer I. Der Kultbezirk. Die Grabungen 1994–2004*, Koblenz (2008).

Oberländer-Târnoveanu 2010

E. Oberländer-Târnoveanu, La monetazione dacica in oro del re Koson (metà del I secolo a. C.). În: *Ori antichi della Romania. Prima e dopo Traiano (Catalog de expoziție)*, Roma (2010), 71–73.

Oberländer-Târnoveanu 2010a

E. Oberländer-Târnoveanu, I braciali regali d'oro di Sarmizegetusa Regia: l'apogeo dell'oreficeria presso i Daci. Opere dell'antica oreficeria europea. În: *Ori antichi della Romania. Prima e dopo Traiano (Catalog de expoziție)*, Roma (2010), 60–70.

Oltean 2007

I. Oltean, *Dacia: Landscape, Colonization and Romanization*, Abingdon (2007).

Opreanu 1998

C. H. Opreanu, *Dacia romană și barbaricum*, Timișoara (1998).

Opreanu 2015

C. H. Opreanu, Arhitectura epocii Latène din Munții Șureanu (Sebeșului). O analiză metodologică. *Analele Banatului* 23 (2015), 151–186.

Ota 2011

R. Ota, Burebista și războiul civil de la Roma (49–45 a. Chr.). Considerații asupra relațiilor politice cu Cnaeus Pompeius. *Terra Sebus* 3 (2011), 153–169.

- Otto 1950
R. Otto, *The Idea of Holly*, London (1950).
- Paunov 2013
E. I. Paunov, *From Koine to Romanitas: the Numismatic Evidence for Roman Expansion and Settlement in Bulgaria in Antiquity (Moesia and Thrace, ca. 146 BC-AD 98/117)*, PhD Diss., Cardiff University (2013).
- Paunov 2015
E. I. Paunov, The Coin Assemblage from the Sacred Spring of Aquae Calidae in Thrace: main Problems, Patterns and Conclusions. *Izvestia na Narodnia Muzei Burgas* 5 (2015), 245–255.
- Pavlopoulou 1994
A. Pavlopoulou, Mith and Cult of Founders-Heroes in the Greek Colonies of Thrace. In: *Thrace*, Athens (1994), 115–134.
- Petculescu 1994
L. Petculescu, Roman Military Equipment in the Dacian Hillfort at Ocnița. In: C. von Carnap-Bornheim (Hrsg.), *Beiträge zu römischer und barbarischer Bewaffnung in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten*, Lublin-Marburg (1994), 61–77.
- Pleiner 2000
R. Pleiner, *Iron in Archaeology. The European Bloomery Smelters*, Praha (2000).
- Popa 2010
C. N. Popa, A New Framework for Approaching Dacian Identity. The Burial Contribution. In: S. Berecki (Ed.), *Iron Age Communities in the Carpathian Basin. Proceedings of the International Colloquium from Târgu Mureș 9–11 October, Cluj-Napoca* (2010), 395–423.
- Rabadjiev 2015
K. Rabadjiev, Religion. In: I. Valeva, E. Nankov, D. Graninger (Eds.), *A Companion to Ancient Thrace*, London (2015), 443–456.
- Renfrew 1985
C. Renfrew, *The Archaeology of Cult. The Sanctuary of Phylakopi*, London (1985).
- Renfrew, Bahn 1991
C. Renfrew, P. Bahn, *Archaeology, Theories, Methods and Practice*, London (1991).
- Rieckhoff 2014
S. Rieckhoff, Space, Architecture and Identity in Gaul in the 2nd/1st Centuries BC. In: M. Fernández-Götz, H. Wendling, K. Winger (Eds.), *Paths to Complexity. Centralisation and Urbanisation in Iron Age Europe*, Oxford (2014), 101–110.
- Rihoux 2006
B. Rihoux, Qualitative Comparative Analysis (QCA) and Related Systematic Comparative Methods: Recent Advances and Remaining Challenges for Social Science Research. *International Sociology* 21 (5) (2006), 679–706.
- Ruiz Zapatero, Fernández-Götz 2009
G. Ruiz Zapatero, M. Fernández-Götz, „Trianguläre“ und kriegerische Gesellschaften in der Eisenzeit des „keltischen Hispaniens“. Auf der Suche nach der Vielfalt eisenzeitlicher Sozialstrukturen. In: R. Karl, J. Leskovar (Eds.), *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 3. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie*, Linz (2009), 99–112.
- Rustoiu 2005
A. Rustoiu, The Padea-Panagjurski Kolonii Group in South-Western Transylvania (Romania). In: H. Dobrzanska, V. Megaw, P. Poleska (Eds.), *Celts on the Margins. Studies in European Cultural Interaction 7th Century BC–1st century AD. Dedicated to Zeno Wozniak*, Krakow (2005), 109–120.
- Rustoiu 2014
A. Rustoiu, Indigenous and Colonist Communities in the Eastern Carpathian Basin at the Beginning of the Late Iron Age. The Genesis of an Eastern Celtic World. In: C. N. Popa, S. Stoddard (Eds.), *Fingerprinting the Iron Age. Approaches to Identity in the European Iron Age. Integrating South-Eastern Europe into the Debate*, Oxford (2014), 142–156.
- Salač 2012
V. Salač, Les oppida et les processus d'urbanisation en Europe centrale. In: S. Sievers, M. Schönfelder (Hrsg.), *Die Frage der Protourbanisation in der Eisenzeit. La question de la proto-urbanisation à l'âge du Fer. Actes de 34. internationalen Kolloquiums des AFEAF vom 13–16. Mai in Aschaffenburg*, Bonn (2012), 319–345.
- Scheringhausen 2015
K. Scheringhausen, The urban Star-Up of the Heuneburg: A Dialogue-Part I Review. *Kleos* 1 (2015), 59–72.
- Schmaedecke 2002
M. Schmaedecke, Zur Continuität von Getreidespeichern auf Stützen von vorgeschichtlicher Zeit bis in die frühe Neuzeit (To the Continuity of Granaries on Pillars from Prehistoric into the Early Modern Times). In: *The Rural House from the Migration Period to the oldest still Standing Buildings. Ruralia IV*, Prague (2002), 134–142.
- Schmuhl 2005
Y. Schmuhl, Dakien: Romanisierung ohne Elite? In: G. Schörner (Hrsg.), *Romanisierung/Romanisation: theoretische Modelle und praktische Fallbeispiele*, Oxford (2005), 181–186.
- Šašel-Kos 2005
M. Šašel-Kos 2005, *Appian and Illyricum*, Ljubljana (2005) (=Situla 43).
- Schäfer 2014
A. Schäfer, Deliberate Destruction and Ritual

Deposition as Case Study in the Liber Pater-Sanctuary of Apulum. *Ephemeris Napocensis* 24 (2014), 39–50.

Shanks, Tilley 1988

M. Shanks, C. Tilley, *Social Theory and Archaeology*, Albuquerque (1988).

Shanks, Hodder 1995

M. Shanks, I. Hodder, Processual, Postprocessual and Interpretative Archaeologies. În: I. Hodder, M. Shanks, A. Alexandri, V. Buchli, J. Carman, J. Last, G. Lucas, *Interpreting Archaeology*, London-New York (1995), 3–29.

Sirbu 1995

V. Sirbu, Sur les sacrifices humains et un rituel funéraire insolite dans le territoire thraces (découvertes archéologiques; sources écrites; interprétations historiques). În: *Kulturraum mittlere und untere Donau: Traditionen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Reșița (1995), 105–127.

Sirbu 1995a

V. Sirbu, Un nouveau type de monuments sacrés chez les Geto-Daces. *Acta Musei Napocensis* 32/I (1995), 313–330.

Sirbu 2005

V. Sirbu, N. Cerișer, V. R. Ioan, *Un depozit de piese dacice din fier de la Piatra Roșie (sat Lunca, județul Hunedoara)*, Sibiu (2005).

Sirbu 2006

V. Sirbu, Considérations sur les sanctuaires, les enceintes sacrées et les dépôts votifs dans le monde des géto-daces (IIe s. av. J.-C.-Ier s. apr. J.-C.). În: V. Mihăilescu-Bîrliba, C. Hriban, L. Munteanu (ed.), *Miscellanea Romano-barbarica in honorem septuagenarii magistri Ion Ioniță oblata*, Iași (2006), 33–69.

Smiths 2015

M. E. Smiths, How Can Archaeologists Make Better Arguments? *The SAA Archaeological Record* (2015), 18–23.

Spânu 2009

D. Spânu, Research Issues Regarding the Grădiștea de Munte Spiral Gold Bracelets Hoards. An Essay. *Revue Roumaine d'Histoire* 48, 1–2 (2009), 3–16.

Spânu 2011

D. Spânu, Meaning of the Dacian Golden Spiral Bracelets. Outlines. *Caiete ARA* 2 (2011), 1–15.

Spânu 2012

D. Spânu, *Tezaurile dacice. Creația în metale prețioase din Dacia preromană*, București (2012).

Spânu 2013

D. Spânu, Pre-Roman Divinities in Dacia-Appearances and Identities. În: C. G. Alexandrescu (ed.), *Jupiter on your Side. Gods and Humans in Antiquity in the Lower Danube Area*, București (2013), 13–22.

Teodorescu 1929

D. M. Teodorescu, Cetatea dacă de la Costești. Rezultatele generale ale săpăturilor. *ACMIT* (1929), 267–292.

Tariq 2015

M. U. Tariq, Hypothetico-deductive Method: a Comparative Analysis. *Journal of Basic and Applied Research International* 7 (4) (2015), 228–231.

Tonkova 2005

M. Tonkova, Les dépôts d'offrande du deuxième âge du fer dans le sanctuaire thrace de Babjak, le Rhodope occidental. În: J. Bouzek, L. Domaradzka (Eds.), *The Culture of Thracians and their Neighbours. Proceedings of the International Symposium in Memory of Professor Mieczysław Domaradzki with a Round Table "Archaeological map of Bulgaria"*, Oxford (2005), 163–185.

Tonkova 2010

M. Tonkova, On Human Sacrifice in Thrace (on Archaeological Evidence). În: I. Căndea (ed.), *The Thracians and Their Neighbours in Antiquity. Studia in honorem Valerii Sirbu*, Brăila (2010), 503–522.

Vasiliev 1980

V. Vasiliev, *Sciții agatârși pe teritoriul României*, Cluj-Napoca (1980).

Vasiliev 2004

V. Vasiliev, À propos de quelques aspects concernant le groupe scythique de l'aire Intracarpatique de la Transylvanie. În: J. Chochońowski (Ed.), *Kimmerowie, Scythowie, Sarmaci. Księga Poświęcona, Profesora Tadeusza Sulimirskiego*, Kraków (2004), 465–471.

Warin 2016

J. Warin, Les consécration d'armes dans les sanctuaires de divinités féminines en Grèce. În: M. Egg, A. Naso, R. Rollinger (Hrsg.), *Waffen für die Götter. Waffenweihungen in Archäologie und Geschichte*, Mainz (2016), 87–100.

Wylie 2002

A. Wylie, *Thinking from Things: Essays in the Philosophy of Archaeology*, Berkeley (2002).