

Necropoli o santuari?

Rituali, credenze e pratiche religiose nel Mondo delle Steppe tra la fine dell'Età del Bronzo e l'Età del Ferro

Lorenzo Crescioli

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Beliefs and religious practices of the steppes people between the Bronze and the Iron Age represent one of the most interesting aspects of these cultures, which spread over a huge and highly varied territory. They are characterised by a series of local expressions, in which Iranian and Zoroastrian influences do not affect the originality of the sanctuaries and of the relevant religious practices. These are sometimes difficult to interpret, as for example the Kirighsuur and Deer Stones contexts, or rock art sites: these introduce very complex and highly debated issues, which are difficult to be fully understood, as for instance the question of shamanism. The most interesting phenomenon of the Iron Age (Scythian period) consists of massive burial mounds, that seem to acquire the role of real sanctuaries, which are strongly related to the landscape and to the natural elements, thus becoming the focus for the social and religious community. This hypothesis is proposed by some scholars, who argue that it may be supported by Herodotus' description of the sanctuary of Ares.

Keywords Eurasian steppes. Scythians. Kurgan. Sanctuary. Funerary rituals. Religious beliefs. Necropolis.

Sommario 1 Premessa. – 2 I Principi religiosi degli Sciti. – 3 Le 'Stele dei Cervi' e i Kirighsuur della Mongolia. – 4 L'arte rupestre e il suo significato, lo sciamanesimo. – 5 I kurgan e le strutture connesse. – 6 Erodoto e il Santuario di Ares. – 7 Confronti e Tipologie di culto diverse. – 7.1 Un caso particolare: i Santuari dell'Aral. – 7.2 Il Tumulo di Beiram, Mongolia. – 8 Conclusioni.



1 Premessa

Questo breve contributo si propone di analizzare le diverse manifestazioni della religiosità e delle credenze spirituali dei popoli delle Steppe del I millennio a.C. (gli Sciti-Saka)¹ nella regione centro-asiatica. Dal punto di vista geografico, data la vastità del territorio e la grande complessità culturale ed etnica che caratterizza l'Asia centrale e la Siberia meridionale, si è preferito limitare l'area di analisi ai territori dell'attuale Kazakistan, seppur con numerosi e necessari rimandi a contesti e realtà limitrofe. È necessario tenere presente che le radici culturali e religiose dell'Età del Ferro affondano profondamente nel periodo precedente.² Dunque analizzando il possibile carattere sacro-cerimoniale e santuarioale dei kurgan reali del periodo Scita e le altre tipiche manifestazione religiose, si è ritenuto utile effettuare un breve *excursus* su due aspetti della religiosità e del rituale tipici dell'Età del Bronzo, che mostrano una continuità, seppur meno marcata, anche nel periodo successivo. Un'ulteriore doverosa premessa necessaria nell'affrontare questo tipo di analisi riguarda la mancanza di fonti storiche dirette e la scarsità delle fonti storiche indirette in proposito. Il testo dello storico greco Erodoto (IV libro delle *Storie*), fornisce molte utili informazioni e riporta alcuni dettagli del rituale di sepoltura del sovrano e di successivi riti commemorativi, ma purtroppo solo in pochi casi tali dati hanno trovato un riscontro archeologico. Nella maggior parte dei casi risulta dunque molto difficile stabilire quali elementi e strutture tra quelle che affiancano i kurgan siano riconducibili ai rituali funerari eseguiti in occasione della sepoltura, e quali rituali, e di conseguenza quali strutture, possano essere invece legati a ulteriori culti e cerimonie avvenute in uno o più momenti successivi.

1 Data la grande variabilità nell'utilizzo della terminologia identificativa di questi popoli del I millennio a.C. nell'Asia centrale, in questo articolo 'Sciti' viene utilizzato come termine generico, a volte sostituito dall'ancor più generico 'Popoli delle Steppe'. Il termine Saka viene invece utilizzato per indicare gli Sciti della specifica regione del Semirech'è, in Kazakistan sud-orientale.

2 Per lungo tempo si è ritenuto che la cultura delle steppe dell'Età del Ferro si caratterizzasse per una forte omogeneità culturale, mostrata per esempio dalla cosiddetta 'Triade Scitica' (Grakov, Melukova 1953), ma le più recenti ricerche (Yablonsky 2000; Silvi Antonini 1994) hanno mostrato che, seppur all'interno di una certa unità e omogeneità culturale, si possono individuare archeologicamente una serie di tradizioni/culture a carattere locale. Più genericamente si può sostenere che la cultura delle steppe si caratterizzi dunque come un fenomeno di 'lunga durata' (Bonora 2008), dove, nonostante forti cambiamenti come quello del passaggio tra Età del Bronzo ed Età del Ferro, con il passaggio da una economia agricola a una pastorale, da una società sedentaria a una 'nomadica', certe caratteristiche rimangono pressoché inalterate e c'è una forte penetrazione di elementi culturali legati anche a realtà etniche diverse. La religiosità scita deve essere dunque analizzata alla luce di questo ben più complesso scenario.

2 I Principi religiosi degli Sciti

Le radici delle credenze religiose scite sembrano affondare nelle concezioni indo-iraniche relative all'*Axis mundi*, il quale, collocato al centro dell'Universo, unisce le tre sfere del mondo: il mondo delle tenebre e della morte, il mondo dei vivi (e della natura) e il mondo superiore degli dei (Schiltz 1994, 56; Samashev 2000, 119). Non si può inoltre escludere che la dottrina religiosa dello Zoroastrismo elaborata da Zarathustra tra II e I millennio a.C. avesse esercitato una certa influenza sull'ideologia religiosa scita. Lo Zoroastrismo infatti sostiene la presenza di una continua lotta fra Bene e Male, postulando un atteggiamento di rispetto nei confronti della terra e del fuoco, avendo quest'ultimo una fondamentale funzione come principale mezzo di purificazione delle contaminazioni ed elemento essenziale per l'esecuzione dei vari riti e sacrifici (Samashev 2000, 119-20). Si tratta di principi che si ritrovano in parte nella concezione scita, che prevedeva anche un evoluto ritualismo funerario e commemorativo.

La visione religiosa degli Sciti era politeista, con l'esistenza di numerose divinità, ognuna dedicata al controllo di una sfera specifica. Erodoto (4.59) ne conta 7, che associa al corrispondente greco: Tabiti-Estia, Papeo-Zeus e la sposa Api, Getosiro-Apollo, Argimpasa-Afrodite Urania, Tagimasada-Poseidone, Ares (Schiltz 1994, 50). Ognuna delle divinità aveva una manifestazione zoomorfa, che di fatto potrebbe testimoniare la sopravvivenza di possibili antiche credenze totemiche. Le divinità maggiori impersonificavano le principali forze della natura: si riteneva infatti che tutti gli elementi naturali, quali montagne, torrenti, sole, venti, temporali, tuoni fossero animati. I luoghi naturali rivestivano senza dubbio un ruolo fondamentale nella religiosità scita. Le rappresentazioni religiose degli Sciti si caratterizzano solitamente anche per un altro aspetto, ovvero il carattere fortemente militare.

Un altro attributo fondamentale della religiosità scita era il culto del capo e del re, che sulla base dei rinvenimenti archeologici delle decorazioni delle vesti sembra si identificasse con il dio sole, che era il 'Signore', e anche con il cavallo, che era la sua rappresentazione zoomorfa (Baipakov 2000, 97; Samashev 2000, 115). I manufatti raffiguranti animali erano considerati sacri e funzionavano come talismani e amuleti. Il famoso stile animalistico scita incarnava la mitologia di questi popoli e costituiva un sistema di segni usato come un vero e proprio linguaggio che, in mancanza di scrittura, era utilizzato per l'espressione dell'ideologia (Baipakov 2000, 97).³

³ Un famoso esempio esemplificativo di queste concezioni è il copricapo trovato nella celebre tomba dell' 'Uomo d'oro' di Issyk, datata al IV-III sec. a.C. (Akishev 1978). Le immagini sul copricapo hanno un significato altamente simbolico. Il Signore, rappre-

Uno degli aspetti più interessanti di questa religiosità è la mancanza dei tipici edifici di culto (templi) comunemente rinvenuti nelle civiltà urbane del passato. Tali edifici (Renfrew 1994, 71; Renfrew, Bahn 1991) sono solitamente individuati grazie a una serie di elementi ricorrenti che, unitamente a tipologie del tutto specifiche di materiali archeologici connessi, quali offerte votive o *paraphernalia* rituali, identificavano i luoghi di preghiera. Nel mondo delle steppe questo tipo di struttura non sembra essere utilizzata. Ciò non vuol dire che i popoli delle steppe non manifestassero la loro religiosità e spiritualità, ma che questa veniva praticata in luoghi diversi, per esempio spazi aperti, luoghi dall'alto valore naturale, paesaggistico e simbolico come grotte, sorgenti, fiumi e cime di alte montagne, secondo sistemi e modelli spirituali, di aggregazione e rituali diversi rispetto a quello delle civiltà urbane. Quasi certamente, inoltre, le necropoli, soprattutto quelle reali, assumevano il ruolo di fulcro sociale e politico della comunità e spesso anche la funzione di santuario. Naturalmente l'identificazione di tali contesti come luoghi di attività religiosa risulta piuttosto difficile, perché essi rivestivano anche tutta una serie di altre funzioni, *in primis* quello di luogo di sepoltura. Una comprensione più approfondita delle necropoli come centri religiosi potrà forse essere raggiunta quando saranno disponibili le informazioni provenienti da insediamenti e villaggi dei popoli delle steppe nella prima Età del Ferro. L'analisi della religiosità domestica e privata e l'esistenza o meno di eventuali templi o altre tipologie di luoghi di culto potrebbero infatti fornire nuovi elementi interpretativi.

Illustrerò adesso brevemente due fenomeni tipici dell'Età del Bronzo che, parzialmente rivisitati, con una funzione forse simile o forse diversa (Stele dei Cervi), oppure con stessa funzione ma in una dimensione minore (arte rupestre), continuano a manifestarsi anche durante l'Età del Ferro. Con la cultura scita si affermano usanze e ideologie diverse, ma in quel *continuum* tipico dei territori e dei 'popoli delle steppe' alcune tradizioni precedenti sopravvivono infatti anche durante l'Età del Ferro, seppur ridotte a favore di nuove e diverse manifestazioni religiose.

sentato dal sole, è al centro dell'universo. Nella parte anteriore del cappello, una coppia di cavalli alati d'oro con corna caprine costituisce l'emblema regale, simbolo del potere del capo. L'uccello simboleggia il cielo, il cavallo la terra, la capra il mondo dei morti (Baipakov 2000, 97). Le più recenti ricerche (Davis-Kimball 1997), sulla base del corredo funerario e di confronti etnografici, attribuiscono il corpo non più a un personaggio maschile bensì a uno femminile: esso dunque doveva appartenere a una importante principessa o sacerdotessa.

3 Le 'Stele dei Cervi' e i Khirigsuur della Mongolia

Le cosiddette 'Stele dei Cervi' si trovano diffuse in un'area molto ampia, ma sono caratteristiche soprattutto della Siberia Meridionale e delle regioni steppose della Mongolia nell'Età del Bronzo, anche se furono probabilmente riutilizzate, almeno fino alla fine del periodo Xognu (IV sec. d.C.) (Fitzhugh 2009a, 183). Le Stele dei Cervi sono associate cronologicamente ai cosiddetti Khirigsuur, sorta di kurgan tipici della Mongolia. Entrambe le tipologie di struttura sono generalmente collegate a una serie di installazioni quali recinti in pietra, piccoli tumuli satellite, cerchi di pietra e focolari (185). A causa della carenza di elementi associati la loro interpretazione risulta piuttosto problematica. Nei contesti legati alle Stele dei Cervi sono stati infatti rinvenuti resti di teste, vertebre o zoccoli di cavallo, probabilmente parte del rituale relativo all'erezione della pietra, o in altri casi ossa bruciate di pecora, capra e cavallo, probabilmente sacrificati come offerte ai personaggi rappresentati dalle Stele (189). Associati alle Stele dei Cervi non sono mai stati rinvenuti resti umani, mentre nei Khirigsuur solo in alcuni casi sono attestate possibili sepolture umane. Sulla base di questi elementi si potrebbe ipotizzare che le Stele costituissero cenotafi per individui di alto rango o capi militari morti, scomparsi o sepolti in altri luoghi, oppure che esse fossero strutture utilizzate con scopi diversi, cioè non a carattere funerario, mentre i Khirigsuur rappresenterebbero vere e proprie sepolture (Jacobson 1993, 146).

Le Stele dei Cervi della Mongolia⁴ si caratterizzano per una grande abbondanza di elementi decorativi di carattere antropomorfo, fra cui tratti stilizzati del volto e una numerosa serie di utensili e armi (coltelli, spade, asce, archi) solitamente appesi a una cintura stilizzata (Fitzhugh 2009a, 186). Fin dalle prime interpretazioni (Dikov 1958; Volkov, Novgorodova 1975; Okladnikov 1954) si è ritenuto che queste stele potessero rappresentare il corpo umano spiritualizzato di guerrieri e capi famosi. Fitzhugh (2009a) suggerisce addirittura che, poiché non sono stati trovati due esemplari con esattamente lo stesso tipo e dimensioni di utensili o con la stessa organizzazione dei motivi decorativi dei cervi, esse possano costituire la rappresentazione di individui reali, in particolare capi o guerrieri.

⁴ Dal punto di vista geografico e stilistico Volkov 1981 [2002] ha individuato tre tipi di Stele dei Cervi, che presentano caratteristiche diverse tra loro: il tipo Mongolo, il tipo di Gorno Altai e quello di Saian-Tuva.

Pur essendo un fenomeno tipico dell'Età del Tardo Bronzo,⁵ nell'ambito della cultura scita tali stele continuano a essere utilizzate anche durante la prima Età del Ferro. Infatti il carattere militare delle raffigurazioni doveva essere sentito come proprio nella sensibilità e ideologia dei popoli Sciti, ed è possibile immaginare che esse fossero divenute sede di rituali di commemorazione e di culto di mitici antenati guerrieri.

La decorazione tipica di queste stele è costituita da cervi, rappresentati come fluttuanti (ovvero con le zampe piegate) e per questo definiti "volanti", con corna molto elaborate, che occupano gran parte dello spazio e sono spesso collegate a simboli solari. Più raramente compaiono anche altri tipi di animali, tra i quali tigri, cavalli, uccelli, bovini (Fitzhugh 2009a, 193), mentre quasi mai sono rappresentati animali domestici a eccezione del cavallo. Pur potendo solo ipotizzare la loro funzione, oltre al culto degli antenati a carattere guerriero non è da escludere che le stele dei cervi mostrino anche l'esistenza di una ricca tradizione di credenze incentrata sul culto del cervo, il cui potere si manifesta probabilmente in diversi campi sociali e religiosi, dalla protezione delle anime dei guerrieri al culto degli antenati, collegabili forse anche a riti di carattere sciamanico.

Il cervo appare ampiamente diffuso nell'iconografia delle culture euroasiatiche e vicino-orientali (Windfuhr 2006) e la sua importanza anche nel mondo scita⁶ emerge chiaramente dalle innumerevoli rappresentazioni provenienti dalla produzione artistica, soprattutto su elementi decorativi e oggetti di arte applicata in legno, oro e altri materiali.⁷ Il suo valore altamente simbolico è indicato dalla presenza di cervidi e capridi sui tatuaggi delle mummie di Pazyryk (Ru-

5 Il fenomeno delle Stele dei Cervi (Deer Stones/Olenniye Kamni) è diffuso su un territorio vastissimo, compreso fra il fiume Amur in Siberia orientale e il fiume Elba in Germania a Occidente (Volkov 1995, 325-6). Il fenomeno di stele funerarie antropomorfe caratterizza i kurgan di un'area molto vasta in periodi cronologici diversi, ma già a partire dal IV mill. a.C. (Mallory, Adams 1997), per esempio nell'orizzonte culturale di Yamna (Anthony 2007, 317-39), o nella cultura di Maikop (Anthony 2007, 291; Ivanova 2013, 104-5). Il fenomeno continua fino al I mill. d.C. con la diffusione dei popoli turchici e dei famosi 'balbal' (Basilov 1989, 59-61; Frumkin 1970; Kubarev 2007).

6 Numerosi sono gli studi riguardanti la figura del cervo nei suoi numerosi aspetti, soprattutto in relazione alle Stele dei Cervi e al cervo come divinità (Jacobsen 1993; Fitzhugh 2009b; Omarov, Baigunakov, Sabdenova 2014; Champouillon 2012) e nei petroglifi (Lymer 2002), solo per citarne alcuni fra i più recenti.

7 Fra gli esemplari più importanti meritano una citazione le 26 statuette di cervo stante alte circa 50 cm che formano un unicum, al momento senza confronti, rinvenute nel kurgan principale della necropoli di Filipovka in Ucraina (Windfuhr 2006, 46). Costituite in legno e rivestite di lamina d'oro e d'argento, esse si caratterizzano per una resa geometrica delle corna. Nel corso della sepoltura furono posizionate in tre diversi e ben precisi luoghi del tumulo, con una funzione sicuramente rituale: nel dromos e nelle due fosse del tesoro legate alla sepoltura. Il loro significato esatto purtroppo rimane ancora sconosciuto, anche se viene ipotizzato un legame con elementi mitraiici provenienti dalla cultura Achemenide (Windfuhr 2006, 78).

denko 1953; Barkova, Pankova 2005, 2006) e dai numerosi petroglifi della Mongolia (Jacobson 2002; Kortum, Batsaikhan, Gambrell 2005) e del Kazakhstan (Sala 2008).

4 L'arte rupestre e il suo significato, lo sciamanesimo

Il secondo fenomeno tipico dell'Età del Bronzo qui introdotto è costituito dall'arte rupestre. Nelle steppe e nelle montagne dell'Asia centrale si trovano numerosi siti di arte rupestre con migliaia di incisioni, appartenenti a epoche storiche diverse (Barinova 2000; Sala, Deom 2005),⁸ la cui attribuzione cronologica è spesso molto difficile (Sala 2008, 121) perché tali complessi continuano a essere utilizzati nel corso del tempo, soprattutto fino alla fine del Periodo Turco (1220 d.C.), e in alcuni casi addirittura fino ai giorni nostri (Lymer 2004; Hermann 2011a, 35). La funzione di tali rappresentazioni petroglifiche è stata molte volte al centro della discussione, ma purtroppo quasi mai sono disponibili elementi sufficienti per una interpretazione certa. Le tre principali funzioni che vengono generalmente attribuite alle incisioni rupestri sono: marchi di presenza, oggetti figurativi con potere magico, memoriali di eventi mitici o reali (Sala 2008, 124). Questi ultimi due aspetti sono evidentemente associati all'argomento della nostra analisi.

Tralasciando gli esemplari del Paleolitico e del Neolitico, a partire dal III millennio si trovano numerosi importanti siti rupestri. Durante l'Età del Bronzo il repertorio è molto ricco e si affermano anche composizioni con varie figure che danno vita a scene complesse (Sala 2008, 134). Le rappresentazioni mostrano un certo stile naturalistico e il repertorio si caratterizza soprattutto per animali selvatici fra cui cervi, cavalli (soprattutto nel Bronzo Tardo), asini, capre, leopardi, arieti, stambecchi, cammelli, cani, ma è il bue l'animale più rappresentato. Numerose sono anche le figure antropomorfe, rappresentate in una notevole varietà di atteggiamenti che richiamano la partecipazione a rituali sacri, durante la danza, con travestimenti zoomorfi, in scene erotiche e di battaglia. Una figura interessante e caratteristica del periodo è il personaggio eliocefalo dall'incerta interpretazione e un'altra raffigurazione piuttosto comune è il carro, spesso trainato da animali. In questa fase numerose necropoli sono collocate nelle vicinanze di siti rupestri e, insieme ad altari e installazioni di vario genere, dovevano formare 'zone sacre', con-

⁸ Vastissima è la letteratura sui petroglifi dell'Asia Centrale. Qui vengono indicati solo alcune fra le pubblicazioni più rappresentative, (Mariashev 1994; Rogozhinsky 2004; Sher 1980; Tashbaeva et al. 2001). Per una storia delle ricerche sui petroglifi si veda Rozwadowski, Lymer 2012.

crate alla preghiera, ai sacrifici, a rituali funerari e forse sciamanici e probabilmente anche alle feste stagionali (Barinova 2000, 58-9).

Uno dei siti più importanti e degno di nota dell'Età del Bronzo è Tamgaly in Kazakistan sud-orientale (Hermann 2011a, 2011b; Francfort et al. 1995; Baipakov, Mariashev, Potapov 2006), dove le immagini rupestri che fanno parte di un grande complesso monumentale che include tombe e altari per cerimonie religiose e riti sacrificali (Maksimova, Ermaolaeva, Mariashev 1985) sono suddivise in 5 gruppi. Nella composizione principale è rappresentata una scena su cui si è molto dibattuto: 12 figure umane danzanti si trovano ai piedi di 7 figure con grandi teste circolari, generalmente considerate a forma di disco solare e di conseguenza interpretate come divinità solari (*Sun-headed Gods*). La scena secondo i più rappresenterebbe una festa in onore proprio di tali divinità, ma è certamente anche connessa al culto della fertilità, come mostra la figura centrale di donna partoriente (Barinova 2000, 60). Secondo un'ulteriore interpretazione, essa rappresenterebbe l'ordine del mondo (Hermann 2011a, 38-9): le divinità occuperebbero lo spazio superiore, gli uomini e gli animali la parte inferiore. Al di sotto della scena si trova un possibile altare con resti di ossa di animali domestici, indizio di probabili offerte durante le cerimonie religiose. Più recentemente (Rozwadowski 2012b, 282; 2001, 65-86) è stata proposta un'interpretazione diversa, sottolineando la somiglianza fra le forme circolari con concentrazioni al loro interno ed esterno di punti e le cosiddette immagini entoptiche ovali e radiali universalmente riconosciute (Horowitz 1975, 178-9), cioè immagini generate direttamente all'interno del globo oculare. Queste immagini rappresenterebbero visioni che vengono spesso associate a stati di trance, costituendo dunque rappresentazioni di pratiche sciamaniche (Rozwadowski 2001, 76), anche se è stato sottolineato che esse possono essere trovate anche in arte non ispirata da tale pratica (Dronfield 1996).⁹

Numerose sono anche le figure umane con travestimenti ornitomorfi o zoomorfi, come corna, code, becchi di uccello, piume, pelli di animali, che rappresentano forse sciamani o sacerdoti con maschere e abiti rituali (Hermann 2011a, 38). Sulla base di questa interpretazione emergerebbe un ritualismo molto complesso, che secondo alcuni accostava possibili culti solari, (35), a ben più comuni ritua-

⁹ Spesso tali immagini di divinità solari vengono anche lette, alla luce delle credenze dei popoli indoiranici (Rozwadowski 2001, 77), come rappresentanti della mitologia indoiranica, anche se attualmente non ci sono evidenze dirette. Altri interpretano tali figure sempre in ottica indo-iranica, ma come rappresentazioni sciamaniche, ricollegandole all'utilizzo della bevanda Soma/haoma, citata nei RigVeda e nell'Avesta, utilizzata per raggiungere la trance (Rozwadowski 2001, 78). Bisogna comunque sottolineare che le varie interpretazioni sono strettamente connesse, almeno per quanto riguarda alcuni aspetti, e che l'una non esclude completamente le altre.

li funerari e della fertilità, con rituali sciamanici e offerte rituali, in uno spazio sicuramente percepito come un luogo sacro, in cui trovavano una stretta comunione il mondo dei morti (necropoli), il mondo dei vivi e il mondo superiore degli Dei.

Durante l'Età del Ferro le esecuzioni sono generalmente molto abbondanti e accurate nell'Asia centrale, ma mostrano una sovversione dei canoni estetici; allo stesso tempo l'importanza dei siti petroglifici nel processo di acculturazione del paesaggio diminuisce. Utilizzando le parole di Sala (2008, 141): «si privilegiano ampi spazi aperti segnati con grandiosi allineamenti di monumenti funerari memori di genealogie, lasciando ai siti petroglifici una funzione secondaria di supporto emblematico». Il bestiario artistico si caratterizza in questo periodo esclusivamente per animali selvatici, con il cervo e il cavallo che costituiscono i soggetti principali. Una scena diffusa appare essere la lotta fra bestie, in cui animali carnivori (lupi, cani, felini, o rapaci) si contrappongono ad animali erbivori (cervi, stambecchi, daini) dando vita a scene che vengono comunemente interpretate come la lotta fra Bene e Male (Barinova 2000, 62-5), evidenziando un carattere maggiormente simbolico delle rappresentazioni in questo periodo. Nel sito di Tamgaly i nuovi petroglifi sono eseguiti su nuove superfici rocciose, si ha spesso una ripetizione dello stesso motivo creando un effetto dinamico. Il repertorio è meno ricco rispetto all'Età del Bronzo, e limitato a scene di caccia e raffigurazione di animali come capre e cervi (Hermann 2011a, 34).

Senza dubbio, anche se durante l'Età del Ferro si iniziano a privilegiare altre realtà come necropoli e paesaggi naturali maggiormente esposti alla visuale, la continuità di realizzazioni di petroglifi nel sito di Tamgaly durante l'Età del Ferro ci fa ipotizzare una continuità di uso e di significato, anche se non è esattamente chiaro quale funzione esso assuma. Risulta difficile infatti stabilire se esso continui a rivestire il ruolo di vero e proprio santuario, oppure, vista la mancanza di necropoli associate e di un'organica e organizzata serie di petroglifi, se diventi semplicemente un luogo simbolico per mostrare la propria presenza sul territorio e per inserirsi in una continuità con i periodi precedenti, in luoghi dall'evidente valore spirituale, ideologico e simbolico.

Che il sito avesse un indubbio carattere sacro/spirituale è dimostrato dal fatto che esso continua a essere oggetto di nuovi petroglifi ancora per molti secoli. Infatti era percepito come sacro ancora durante l'Impero Zungario di fede buddista (1635-1758 d.C.) (Lymer 2008, 52) e addirittura anche in tempi moderni, come luogo di pellegrinaggio nella credenza islamica, dove i pellegrini in cerca di benedizioni o cure legavano stracci bianchi ad arbusti e pietre come dediche personali (Lymer 2004; Rozwadowski, Lymer 2012, 159).

Le rappresentazioni di alcuni personaggi umani nei siti petroglifici aprono una problematica molto interessante e allo stesso tempo ve-

ramente complessa, ovvero l'eventuale presenza del fenomeno dello sciamanesimo, che viene genericamente ritenuto ampiamente diffuso tra i popoli delle steppe dell'Asia centrale e della Siberia. Negli ultimi 20 anni gli studi sull'arte rupestre del Sud Africa, del Nord America e dei siti paleolitici dell'Europa orientale sono stati molto numerosi e la relazione fra arte rupestre e sciamanesimo è stato uno degli argomenti più discussi (Rozwadowski 2012a; 2012b).¹⁰ Vista la complessità dell'argomento, si daranno solo alcuni brevi accenni utili a tentare di capire l'eventuale esistenza di tale pratica fra le popolazioni scite.

Per quanto riguarda l'Asia Centrale la discussione più appassionata riguarda la possibilità di individuare o meno già nell'antichità elementi attribuibili allo sciamanesimo. In mancanza di fonti scritte e con l'aiuto di confronti etnografici, ma soprattutto sulla base dei petroglifi, alcuni studiosi (Rozwadowski 2012b, 280-1; 2009, 249-75) ritengono che a partire dall'Età del Bronzo alcuni gruppi di individui sembrano ricoprire una posizione speciale all'interno delle società locali. Alcune di queste figure si distinguono infatti per attributi considerati tipici dello sciamano, quali travestimenti, costumi con caratteristiche animali e strumenti vari che simboleggiano proprio la metamorfosi uomo-animale. Un contributo sicuramente importante è dato dalle raffigurazioni moderne di arte rupestre nell'Asia centrale, che riflettono pratiche sciamaniche conosciute etnograficamente (Rozwadowski 2012a, 196) e che mostrano per esempio i *paraphernalia* dello sciamano, ovvero vesti e oggetti come il bastone o il tamburo. Naturalmente l'individuazione di tali elementi non corrisponde necessariamente alla pratica dello sciamanesimo, ma potrebbe costituire un indizio in suo favore.

Secondo altri studiosi (Francfort 2001, 255) con una visione assai più critica e prudente non c'è arte, stile o rappresentazione che ci possa aiutare a dedurre l'esistenza dello sciamanesimo se non possediamo altre informazioni provenienti da fonti storiche ed etnologiche riguardanti la concezione del mondo di una data società. A questo riguardo Francfort (1998) mostra, relativamente all'arte rupestre dell'Asia centrale, la possibilità che essa possa essere interpretata alla luce di diverse realtà culturali, come per esempio quella Indo-aria o quella sciamanica. Dunque, secondo questa visione, l'ambiguità dei dati provenienti dall'arte e le varie possibili interpretazioni dell'arte rupestre durante il Tardo Bronzo e l'Età del Ferro sono un fatto innegabile; nello stesso tempo individuare semplici e isolati elementi che possano richiamare lo sciamanesimo non basta per risolvere la

¹⁰ Sono stati compiuti studi sullo sciamanesimo sotto vari punti di vista e in varie regioni geografiche (Eliade 1972; Price 2001; Zamneski 2004; Seaman, Day 1994). Numerose ricerche sono più direttamente incentrate sull'Asia centrale (Francfort 2001; Rozwadowski, Koško 2002; Balzer 1996; Chadwick 1936).

questione dell'esistenza dello sciamanesimo stesso. I primi elementi chiaramente appartenenti a figure di sciamani e allo sciamanesimo sarebbero, secondo questo autore, individuabili solo nell'arte rupestre della seconda metà del I millennio d.C. (Francfort 2001, 260-1).

Sulla base di numerose rappresentazioni di personaggi travestiti che presentano una serie di attributi di carattere animale, talvolta rappresentati anche in atteggiamenti che richiamano la danza; della presenza di un simbolismo non sempre facilmente interpretabile; di possibili rappresentazioni di trance, si tende generalmente a parlare di sciamanesimo per l'Età del Bronzo e del Ferro, anche se per quest'ultimo periodo gli elementi sono piuttosto scarsi. La mancanza di alcuni elementi dello sciamanesimo moderno, quali il tamburo, nell'eventuale sciamanesimo preistorico non può completamente invalidare questa ipotesi perché di fatto non si può pensare di trovare una copia esatta dello sciamanesimo attuale nell'arte preistorica (Rowzadowski 2012a, 199; 2012b, 277), soprattutto a causa del successivo arrivo di numerose tradizioni e sistemi di credenze diverse, che portarono alla formazione di manifestazioni composite e sincretiche. Quello che appare evidente è che l'eventuale sciamanesimo doveva essere solo un elemento di un contesto culturale più ampio, probabilmente come parte di cerimonie legate a occasioni e ambiti diversi all'interno della comunità, come la sepoltura, l'iniziazione, la guarigione, la nascita o la guerra, in una società da non intendersi interamente e puramente sciamanica.

5 I kurgan e le strutture connesse

Dopo aver esaminato, in questo lungo *excursus*, due diversi esempi di strutture e di 'santuari' databili all'Età del Bronzo che mostrano uno stretto legame fra il territorio, da intendersi come paesaggio caratterizzato da valore estetico ma anche simbolico, e questi luoghi considerati 'sacri' o comunque sede di rituali, è ora il momento di analizzare le evidenze relative alla cultura scita dell'Età del Ferro. Come abbiamo già detto, si tratta di un periodo maggiormente (ma non esclusivamente) caratterizzato da nomadismo, che vede il fulcro centrale della società non più negli insediamenti né nei siti petroglifici, ma nei grandi kurgan presenti nelle ricche e numerose necropoli disseminate lungo le steppe. Molto importante è cercare di capire il significato e il ruolo che questi tumuli acquisiscono nella cultura scita, non solo come dimora eterna dei sovrani 'nomadi', ma come nevralgico centro sociale, e probabilmente religioso e culturale della comunità. I tumuli sono spesso accompagnati da una serie di strutture che supponiamo potessero rivestire funzioni rituali. La mancanza di fonti storiche, nonostante le informazioni riportate dal racconto di Erodoto, non contribuisce a chiarire se si trattasse

di elementi semplicemente legati al rituale funerario o anche a occasioni successive, legate a culti religiosi diversi. Purtroppo fino a molto recentemente questi elementi esterni non sono stati studiati approfonditamente; anzi essi sono stati spesso trascurati a favore della struttura interna del kurgan, ma fortunatamente negli ultimi anni qualcosa sta cambiando (Gass 2012). Quello che è certo è che i kurgan sono una espressione tipica della società pastorale scita, e che essi punteggiano le steppe euroasiatiche, in uno spazio enorme, senza confini e senza ostacoli, come *marker* geografici e sociali, assumendo il fondamentale significato di punto di riferimento per gruppi in continuo movimento.

In Kazakhstan Centrale, nella cultura di Tasmola (Kadyrbaev 1966; Beisenov 2001), parallelamente ai tumuli comuni, numerose necropoli presentano strutture funerarie dalle caratteristiche speciali [fig. 1]. Si tratta dei cosiddetti 'Kurgan con i Baffi', nei quali a un kurgan principale, di grandi dimensioni, si affiancavano un kurgan più piccolo, solitamente sul lato orientale, e due linee arcuate formate da pietre, che partivano dal primo tumulo, circondandolo e costituendo una sorta di recinzione. Queste linee collegavano il tumulo principale con due costruzioni circolari in pietra poste all'estremità della struttura. Nel tumulo centrale vi era la sepoltura principale, in quello secondario c'erano generalmente parti o l'intero scheletro di un cavallo. Nei due circoli di pietra si trovavano alcuni recipienti in ceramica e tracce di cenere indicanti la presenza di un focolare, probabilmente a carattere cultuale anche se è impossibile stabilire se esso fosse utilizzato nella cerimonia di sepoltura o in rituali successivi (Bonora 2008, 60).

Nel Kazakhstan Orientale, nella cultura di Pazyryk, sui monti Altai alcune intere necropoli vengono interpretate come veri e propri santuari. Si ritiene cioè che esse non rivestissero semplicemente la funzione di dimora eterna, ma fossero sentite come punto di riferimento e di aggregazione della comunità e come santuario. È il caso della necropoli di Berel (Samashev, Bazarbaeva, Zhumabekova 2000; Francfort, Ligabue, Samashev 2000), dove i kurgan reali presentano una serie di elementi, quali pavimentazione a piccole lastre e circoli di pietra intorno alla base del tumulo, che dovevano essere utilizzati durante le cerimonie funerarie, ma anche successivamente in quelle commemorative dei defunti (Samashev, Bazarbaeva, Zhumabekova 2000, 172). Anche e soprattutto la scelta topografica del luogo [fig. 2], in una posizione dominante a 1200 metri di altitudine, vicino alla confluenza degli affluenti del fiume Bukhtarma, accresceva la sacralità del luogo. L'ubicazione stessa, fra le montagne (che rappresentano l'*Axis mundi*) e sulle rive di un fiume, che collega il mondo superiore con quello inferiore, era profondamente simbolica. In seguito alla morte del re era necessario ristabilire l'ordine, allontanando il caos e questo richiedeva appunto la realizzazione di una

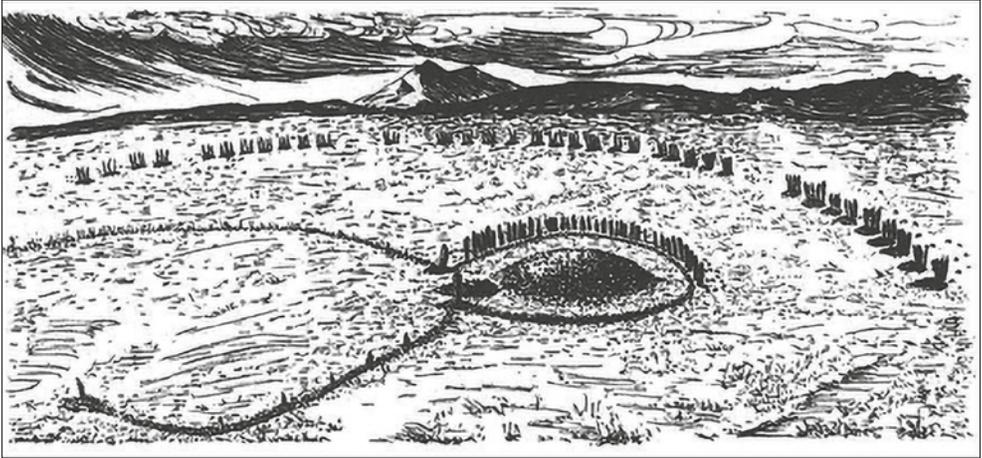


Figura 1 Disegno ricostruttivo di tipico 'Kurgan con i baffi' (da Bonora 2008, 60, fig. 9)

Figura 2 Necropoli di Berel
(da www.heritagenet.unesco.kz/kz/content/history/monument/berel.htm)

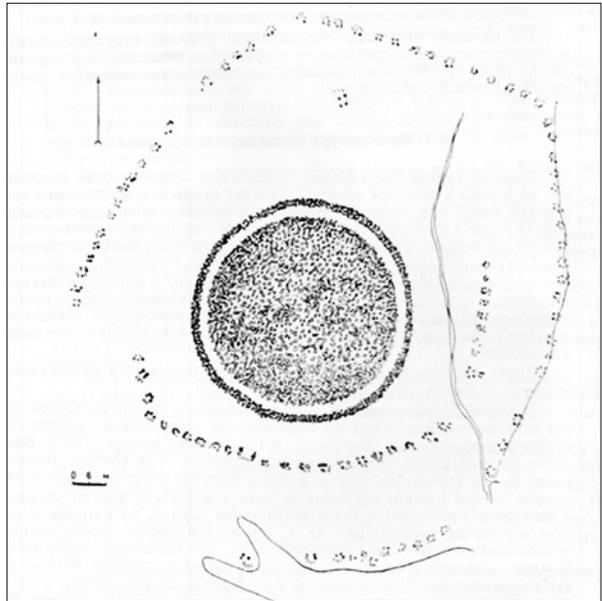


Figura 3 Pianta del Grande Kurgan di Besshatyr con le numerose strutture in pietra che lo circondano (da Akishev, Kushaev 1963, 28, fig. 3)

costruzione funeraria carica di significati e di complesse azioni rituali, che venivano effettuate in momenti precisi dell'anno, probabilmente al cambiamento dei cicli stagionali. Dunque la costruzione funeraria assumeva la funzione di un tempio, era manifestazione simbolica della triplice ripartizione del mondo, riportata al suo ordine. Nel complesso questo potrebbe valere anche per altre necropoli nelle alte valli montane della regione, in cui precise caratteristiche del paesaggio si legano alla disposizione dei gruppi di tumuli funerari. Insieme all'elaborato metodo di costruzione delle tombe principali, alla ricchezza, bellezza e sontuosità di sepolture e corredi, così come alla volontà di preservare i corpi dei defunti dalla decomposizione, esse mostrano che verosimilmente ci troviamo di fronte veri e propri santuari, e non solo a semplici necropoli (Samashev, Bazarbaeva, Zhumabekova 2000, 173; Bonora 2008, 66).

Per quanto riguarda il Kazakhstan Sud-orientale, tra le necropoli più importanti della regione del Semirech'è dobbiamo ricordare quella di Besshatyr sulla riva destra del fiume Ili (Akishev, Kushaev 1963), composta da 31 kurgan, il cui tumulo principale ha un diametro di circa 104 metri e un'altezza di 15 m. Tutto intorno a esso corre un terrapieno. A fianco di numerosi fra questi tumuli si trovano una serie di recinti circolari, costituiti da grossi monoliti in pietra (menhir) e da grossi massi. Nei pressi del grande kurgan se ne contano 94, disposti a formare una sorta di spirale intorno a esso [fig. 3]. I recinti avevano probabilmente una funzione sacrale ed erano chia-

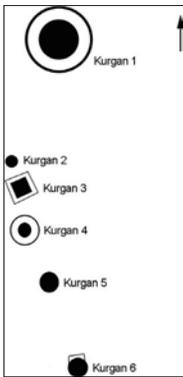
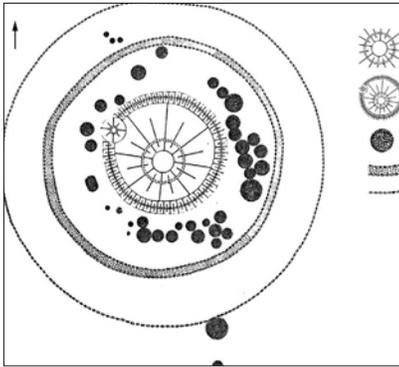


Figure 4a-b Kurgan 3, Necropoli di Turghen e particolare della 'Strada rituale' (da Gass 2011, 64, figg. 11 e 12)

Figure 5a-b Pianta e veduta generale della necropoli di Asy Zaga (da Gass 2011, 65, figg. 14-15)

ramente legati all'utilizzo rituale del fuoco, probabilmente parte di un rituale più ampio dedicato al culto degli antenati. La necropoli ha inoltre rivelato, su di una vicina altura, una serie di recinti di menhir, che gli archeologi sostengono essere parte integrante della necropoli-santuario. Su alcuni di questi monoliti erano incise figure di capre di montagna, cinghiali e lupi (Baipakov 2000, 82-3). Purtroppo rimane difficile dare un'interpretazione esatta del complesso, per la problematicità dei dati a disposizione e poiché tutte le sepolture erano state saccheggiate già in antichità.

Più a sud, nella fascia pedemontana del Tien Shan settentrionale, nel Kazakhstan Sud-orientale, sono state rinvenute un gran numero di necropoli con kurgan reali, generalmente collocate sul lato oc-

cidentale dei corsi d'acqua, che dunque dovevano costituire dei confini naturali fra le aree sacre pertinenti alle diverse necropoli reali. Le necropoli presentano consistenti e numerose strutture aggiuntive (Gass 2012). Tra queste strutture possiamo citare: fossati, anelli e circoli in pietra, muretti o terrapieni che trovano un gran numero di analogie tra i monumenti di tutta l'area di diffusione scita, mentre altri elementi, quali le strade rituali e le rampe di costruzione, costituiscono elementi unici, caratteristici unicamente del Semirech'è Sud-orientale (Gass 2012, 473). Per fare alcuni brevi esempi, possiamo citare in primo luogo il kurgan 3 di Turghen [fig. 4], che rappresenta un complesso rituale costituito dal kurgan stesso, affiancato da una serie di strutture in pietra rinvenute ai suoi margini. Intorno al tumulo, che presenta due avvallamenti, probabili fori di saccheggiatori, si trovano tante piccole strutture circolari in pietra, disposte in tre gruppi principali. Intorno a esse corre una strada rituale [fig. 4b] e ancora più esternamente un recinto circolare in pietra. I vari elementi (circolo, strada e strutture circolari) sono costruiti con pietre di colore diverso (rosso, bianco e grigio), aventi sicuramente un valore rituale ben preciso, oggi purtroppo andato perduto (Gass 2011, 64; 2012).

Un altro esempio è costituito dal kurgan 1 della necropoli di Asy Zaga [fig. 5]. Esso raggiunge dimensioni enormi, con 148 metri di diametro e 21 di altezza e si caratterizza anch'esso per una enorme strada rituale larga 5 metri e con un diametro di 252 metri. Il tumulo ha una forma emisferica, circolare, una sommità piatta e il lato meridionale meno ripido. Nello spazio compreso fra tumulo e strada rituale sono state ritrovate 21 strutture circolari in pietra, forse piccoli kurgan, forse installazioni rituali (Gass 2011, 66). Molti dei tumuli reali della regione presentano caratteristiche simili.

Un quarto delle necropoli di quest'area, analizzata recentemente da una missione tedesco-khazaka, è dotato delle cosiddette strade rituali, la cui funzione non è chiara, ma il cui livello di accuratezza nella realizzazione presuppone una notevole importanza, probabilmente legata al rituale. Dato che nel raggio di 200 km sono state rinvenute 12 necropoli reali (a una distanza pressoché identica l'una dall'altra), è stato inizialmente ipotizzato che ogni necropoli corrispondesse a un singolo gruppo tribale e al suo territorio di riferimento. Poiché però l'area sotto il controllo di un singolo clan risulterebbe insufficiente per il sostentamento di una comunità, si è pensato che questa specifica area, ovvero le pendici settentrionali della catena montuosa del Trans-Ili Alatau, fosse il luogo dove i Saka seppellivano i propri re, cioè un territorio sacro, delimitato da confini naturali e adibito esclusivamente a ciò (68). Oltre alle strutture aggiuntive, modelli ricorrenti possono essere individuati nella distribuzione spaziale, nella disposizione interna alle catene, nella forma generalmente circolare dei tumuli con una superficie appiattita, che richiama la descrizione che

Erodoto fa dei santuari sciti dedicati al dio Ares (59). Questa forma del kurgan che richiama il tempio di Ares trova molti confronti nella Scizia europea, ma anche nel bacino del Kuban a Nord del Caucaso, con il santuario scita e la necropoli di Baikara in Kazakhstan settentrionale (Parzinger et al. 2003), e con il grande kurgan reale-santuuario di Barsuchy Log in Khakassia (Parzinger, Nagler, Gotlib 2007). In realtà la forma dei kurgan con un lato, generalmente quello meridionale, meno ripido è un tratto comune a molti kurgan di gran parte delle steppe centro-asiatiche; non si può escludere che essa servisse per raggiungere più comodamente la sommità del tumulo per eseguire eventuali rituali.

6 Erodoto e il Santuario di Ares

Proprio Erodoto nel IV libro delle *Storie* descrive il santuario di Ares che sostiene essere l'unico dio a cui gli Sciti costruiscono templi o santuari sottolineando che «di regola non edificano né statue, né altari, né templi, se non ad Ares, per Ares è una usanza normale» (Hdt. 4.59).

Agli altri dèi offrono sacrifici così e con questi animali, ad Ares invece come segue: nei vari distretti di ciascuno dei regni hanno un santuario di Ares fatto così: vengono accatastate fascine di legna per tre stadi in lunghezza e altrettanti in larghezza; l'altezza è inferiore. Sopra la catasta si costruisce un piano quadrangolare scosceso su tre lati e accessibile dal quarto. Ogni anno vi ammassano sopra centocinquanta carri di legna, dato che le intemperie riducono di volta in volta il materiale. (Hdt. 4.62)

Numerosi studiosi hanno tentato di confrontare queste parole con i ritrovamenti archeologici. Già Leskov agli inizi del 1980 interpretava infatti alcuni santuari dell'area del Kuban come il Santuario di Ares (Petrenko 1995, 11). Più recentemente, per contesti diversi, possiamo ricordare Gass (2011) oppure Gershkovich e Romashko (2013) solo per citarne alcuni. Se per alcuni aspetti del mondo scita il racconto di Erodoto è esattamente confermato dai dati archeologici, per quanto riguarda il santuario di Ares non si hanno confronti precisi e solo alcune somiglianze dal punto di vista tipologico possono essere individuate tra i tumuli reali e la descrizione del santuario. Gershkovich e Romashko (2013) hanno analizzato la necropoli di Kremenivka nella regione di Donetsk in Ucraina e interpretano due tumuli (Kurgan 5 [figg. 6-7], databili fra IV e III sec. a.C.), tra i numerosi altri della necropoli come parte di un santuario. I due tumuli si distinguerebbero dalle tombe perché privi di sepoltura; essi vengono interpretati come santuari sulla base di una serie di elementi, quali l'accesso meri-

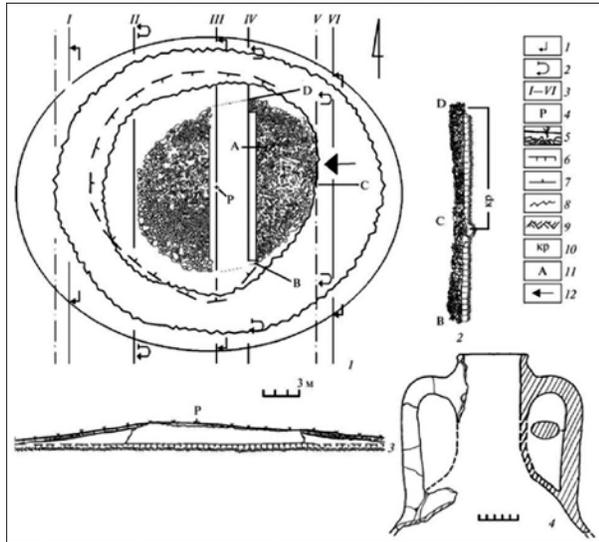


Figura 6 Tumulo 5, necropoli di Kremenivka, pianta e sezioni (da Gershkovich, Romashko 2013, 64, fig. 3)

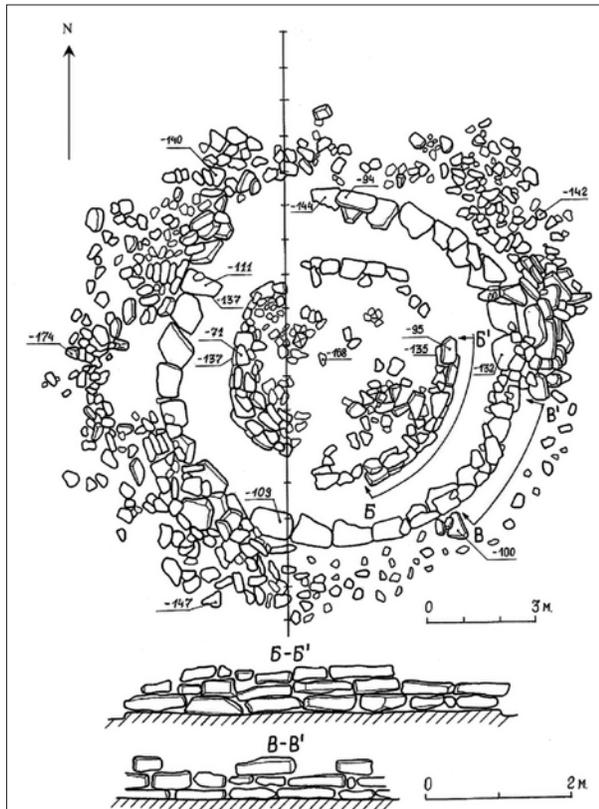


Figura 7 Santuario di Teren, altipiano di Ustyurt, pianta e sezioni (da Olkhovskiy 2000, 40, fig. 2)

dionale più dolce, la presenza di una sorta di piattaforma che costituisce la sommità in pietra, il ritrovamento di una grande quantità di vasellame e di alcuni oggetti metallici con apparenti danni e rotture intenzionali e la presenza di ossa animali. Sulla base dei ritrovamenti, il rituale doveva avvenire sia sulla sommità che alla base dei tumuli, elemento che corrisponde alla descrizione che ne riporta Erodoto (4.62). Dunque a seguito di tali analogie i tumuli sono associati al santuario di Ares, anche se le dimensioni citate da Erodoto sono ben maggiori e non sembrano corrispondere. Il santuario di Kremenivka costituirebbe un *unicum* in questa regione, mentre dei confronti si troverebbero nelle regioni della foresta-steppe dell'Ucraina (Gershkovich, Romashko 2013, 72).

Il dio della guerra era senza dubbio una delle principali divinità del pantheon scita. I sovrani defunti erano divinizzati e adorati come signori della guerra, dunque non è da escludere che ci potesse essere una sorta di identificazione e che il sovrano morto, divinizzato come signore della guerra, si identificasse poi con Ares. Se non vogliamo arrischiarci in questa identificazione un po' spinta, possiamo almeno ipotizzare che il tumulo potesse ricordare la forma/tipologia del santuario di Ares. Infatti, allo stato attuale delle conoscenze, almeno per quanto riguarda la regione del Semirech'è non è possibile stabilire se i tumuli, che erano certamente usati come sepolture (sebbene solo alcuni siano stati scavati), a differenza dell'esempio di Kremenivka, fossero veramente usati come santuari, come sembra plausibile, o dovessero solo ricordarne la tipologia. Del resto possiamo ricordare che in numerose culture (Gass 2011, 68) i membri di più alto rango dell'élite erano sepolti nei templi o santuari (Stadelmann 1985; Gersman 2008); la stessa tradizione potrebbe dunque verificarsi anche nel mondo scita (Mozolevsky, Polin 2005).

7 Confronti e Tipologie di culto diverse

7.1 Un caso particolare: i Santuari dell'Aral

Nel Kazakhstan occidentale una serie di santuari sono stati ritrovati sul *plateau* di Ustyurt che si estende fra il Mar Caspio e il lago d'Aral, in una zona strategica come via di comunicazione Nord-Sud. Si tratta di una regione dal clima estremo e con precipitazioni praticamente assenti: per questo si pensava che l'area non potesse essere stata occupata nell'antichità. Invece vi sono state ritrovate una serie di strutture dalle caratteristiche eccezionali. Una decina di siti interpretati come santuari, datati al IV-II sec. a.C., si caratterizzano per una serie di elementi comuni: la posizione su alture, la presenza di terrapieni a forma di collina (da uno a cinque) e di numerose statue antropomorfe, ma anche di altari in pietra di forma circola-

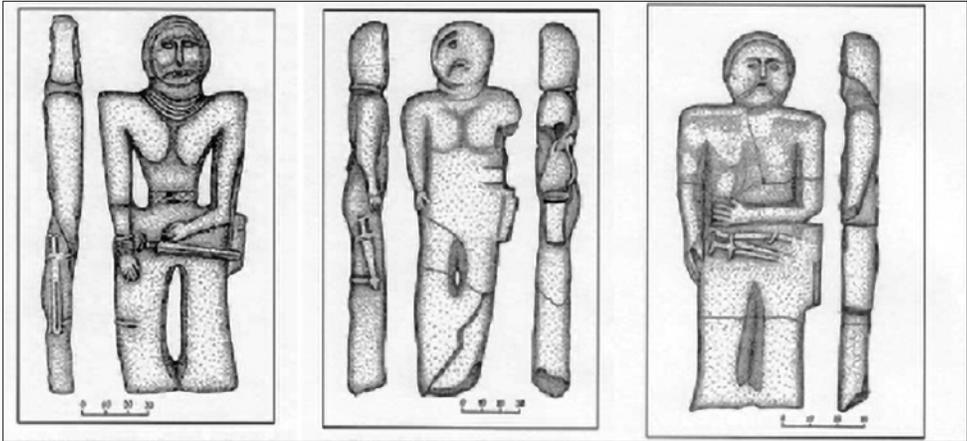


Figura 8 Statue antropomorfe da santuari di Kenai e Baite III, altipiano di Ustyurt (da Olkhovskiy 2000, 41, figg. 3-5)

re o rettangolare, e di numerose strutture memoriali e sacrificali (Olkhovskiy 2000, 33-4).

L'elemento principale della struttura era costituito generalmente da una piccola collina o da una costruzione culturale circolare con un diametro che poteva misurare fino a 10 metri, collocata sempre al centro del santuario [fig. 7]. Questa struttura era formata da un muro circolare fatto di grossi blocchi di pietra alto fino a 2 metri e spesso fino a un metro. Un passaggio molto stretto o ripide scalinate dall'alto conducevano all'interno, dove non sono stati ritrovati resti di ulteriori costruzioni o rifiuti domestici. Questa costruzione culturale circolare presenta dei paralleli con la Zoroastriana 'Dakhma', conosciuta anche come 'Torre del Silenzio', che veniva utilizzata per l'esposizione del cadavere agli uccelli rapaci (Rahbar 2007; Boyce 1979; Campos 2007) e che dunque appare come una struttura funeraria, attestata archeologicamente solo in periodi più tardi.

Nel caso delle strutture di Ustyurt non sono stati rinvenuti resti umani o tracce di sepoltura contemporanei con le strutture stesse. Il carattere più significativo di tali santuari è costituito da una serie di statue antropomorfe collocate intorno al tumulo centrale [fig. 8], raggruppate in piccoli gruppi di 2-4 esemplari e accompagnate da altari in pietra circolari o quadrangolari utilizzati per libagioni e per offerte sacrificali. Le statue erano rivolte verso Nord e Ovest, che nel sistema religioso indo-europeo sono le direzioni che possibilmente rappresentano il tramonto, dove era situato il paese dei morti. Le statue sono lavorate piuttosto accuratamente. Mostrano dettagli molto

particolareggiati e rappresentano solitamente uomini stanti, con il braccio destro abbassato lungo il corpo e quello sinistro stretto attorno alla vita. Le facce sono espressive, con occhi a mandorla, naso stretto e molto allungato, baffi sottili e cadenti e una bocca molto piccola. Alcuni esemplari presentano addirittura delle rughe sulle guance. I tratti sono in alcuni casi europei e in altri mongoli. Anche i tratti dei costumi sono indicati: tutti hanno una cintura in pelle con una fibbia metallica, spesso decorata con ricami o applique. Solitamente hanno una spada a doppio taglio in un fodero, un pugnale e una faretra sul lato sinistro della cintura con un arco a forma di sigma. La testa era coperta da un elmo in pelle di forma emisferica. In alcuni casi le statue presentano anche dei gioielli, fra cui *torque* a spirale, orecchini e braccialetti (Olkhovskiy 2000, 34).

La presenza di vasi in pietra e di grandi altari monolitici con copelle ai lati fanno pensare all'utilizzo di liquidi nel culto, forse acqua o sangue, ma anche altre sostanze: sicuramente anche fuoco e forse grasso animale, che venivano utilizzati nelle antiche culture indo-iraniche durante numerosi rituali (35). Le statue antropomorfe sono interpretate come guerrieri-antenati, venerati dalla comunità. Il leader militare di ogni clan era solitamente considerato la personificazione vivente di un mitico eroe-padre della tribù, e protettore del territorio tribale. Questo tipo di santuario costituisce una sorta di *unicum* nel mondo scita: le statue antropomorfe, gli altari sacrificali rettangolari non trovano infatti analogie con le culture nomadiche limitrofe. Sicuramente si tratta di un fenomeno breve (circa 100 anni) localizzato in un'area inospitale, ma importante e strategica forse, come è stato ipotizzato, in risposta alle conquiste di Alessandro (Olkhovskiy 2000).

7.2 Il Tumulo di Beiram, Mongolia

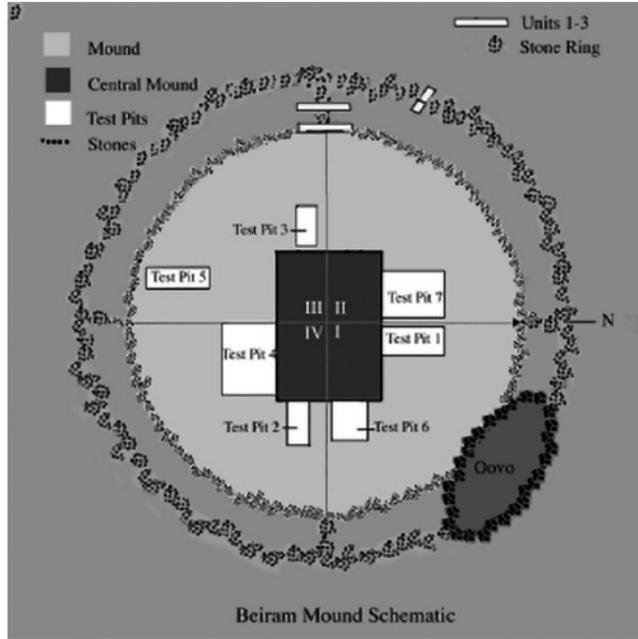
Il tumulo di Beiram sui monti Altai della Mongolia occidentale, a 2.700 metri di altitudine, è stato scavato nel 1999 dal CSEN¹¹ sotto la guida di Jeannine Davis-Kimball (2000, 89-105). È costituito da una fossa cerimoniale profonda 6 metri riempita di pietre nei livelli più alti e di strati alternati di argilla e humus in quelli più bassi [figg. 9-10]. La base del tumulo (alto circa 1 m) è rivestita di pietre di fiume, con una serie di travi in legno, e sopra di esse da uno spesso livello di pietre raccolte nei dintorni, alternato a strati di zolle erbose. Il perimetro del tumulo, di forma ellittica e dal diametro di 18-22 metri, è marcato da un basso fossato e il tumulo è circondato da un anello di pietre di 2,5-3 metri di larghezza e 1-1,5 metri di altezza. All'interno

¹¹ Center for the Study of Eurasian Nomads, Berkeley (CA).



Figura 9 Tumulo di Beiram, veduta generale (da Davis-Kimball 2000, 99, fig. 3)

Figura 10 Pianta schematica del tumulo di Beiram e delle aree scavate (da Davis-Kimball 2000, 99, fig. 4)



del tumulo, da vari livelli sono stati rinvenuti oltre 4.000 oggetti votivi, tra cui numerosi animali incisi in legno e soprattutto ossa animali, tra cui astragali e denti di cavallo. Una serie di reperti, fra cui l'incisione di un cavallo su piedistallo in legno, punte di freccia trilobate e altri oggetti indicano una datazione al periodo scita, ma senza dubbio il sito fu utilizzato a lungo, come mostra il ritrovamento di oggetti votivi vari: una scatola in legno con vari oggetti culturali appartenenti all'epoca Manchu (datata grazie alla presenza di un bamboo con iscrizione databile alla metà del XVII secolo d.C.); punte di freccia bilobate del periodo mongolo (XIII-XVII sec. d.C.), perline in pietre dure e in vetro databili a epoche diverse. Il tumulo fu costruito esclusivamente con scopi religiosi o rituali, come dimostrano la totale assenza della sepoltura e la presenza di doni rituali di vario tipo lungo un arco di tempo molto ampio. Inoltre alcune centinaia di ossa di pecora sono state ritrovate completamente aperte, forse per recuperare il midollo, indicando, anche sulla base di confronti etnografici, pratiche di 'banchetto', quando il tumulo era in costruzione o durante cerimonie rituali (Davis-Kimball 2000, 92).

8 Conclusioni

Per concludere possiamo affermare che le evidenze analizzate mostrano un quadro differenziato, ma allo stesso tempo caratterizzato da una continuità di alcuni aspetti culturali su territori molto vasti. Le esigenze religiose di questi popoli si manifestano con modalità leggermente diverse nelle varie regioni, in relazione a condizioni geografiche e climatiche, ma anche sociali ed economiche che sono molto differenziate su un territorio così ampio. Anche influssi ed apporti culturali esterni, soprattutto greci, iranici e indiani, così come una composizione etnica non omogenea devono aver influito sull'espressione delle diverse manifestazioni religiose emerse. Nel complesso, tuttavia, il sistema per esprimere l'ideologia religiosa e le manifestazioni spirituali e rituali presentano alcuni caratteri comuni. Gli Sciti di fatto non si dotarono mai di veri e propri templi come quelli conosciuti nelle culture urbane vicino-orientali o classiche, come afferma anche lo stesso Erodoto (4.59). È evidente dunque che questi popoli delle steppe si servirono di diverse tipologie di luoghi culturali e rituali, che possiamo suddividere in quattro principali categorie:

1. Veri e propri santuari, con funzioni sacre specifiche, che costituiscono episodi isolati nati in un contesto preciso, in relazione a eventi o situazioni contingenti, come potrebbe essere il caso dei santuari con statue di antenati-guerrieri dell'altopiano di Ustyurt (Olkhovskiy 2000), da ricollegare forse all'avanzata di Alessandro il Grande, manifestazione che, proprio perché legata a una situazione precisa, ha un arco di vita mol-

to breve (circa poco più di un secolo) se paragonata agli altri contesti analizzati.

2. Santuari o luoghi sacri e rituali tipici del periodo precedente, prevalentemente databili all'Età del Bronzo come nel caso delle cosiddette Stele dei Cervi (Fitzhugh 2009a), oppure dei siti di arte rupestre, che compaiono più raramente e apparentemente sono incisi con minore intensità rispetto ai periodi precedenti. È attestata una continuità d'uso e si registrano parziali modifiche nella funzione complessiva di tali santuari. I siti di arte rupestre perdono evidentemente di importanza e riportano, in questa fase più tarda, per lo più petroglifi isolati. Le Stele dei Cervi continuano a essere utilizzate, probabilmente come luogo di venerazione di antenati o antiche figure guerriere a cui chiedere protezione. Entrambi questi fenomeni potrebbero essere stati associati a rituali sciamanici, che tuttavia sono piuttosto difficili da individuare e su cui c'è un dibattito ancora ampiamente aperto. Le rappresentazioni degli animali totemici hanno una grande importanza nell'arte decorativa, ma anche nei siti di arte rupestre, così come l'utilizzo del fuoco e delle offerte, che compaiono praticamente in tutte le tipologie di contesto analizzate, dal kurgan ai siti rupestri, e nelle varie forme di santuario.
3. Necropoli reali ubicate in luoghi paesaggisticamente significativi. Un aspetto veramente molto interessante, che emerge soprattutto in questo periodo e che caratterizza in particolare le regioni ricche di vallate montane, è costituito dalle caratteristiche naturali del paesaggio, dell'ambiente e della posizione topografica, che assumono un ruolo importante nella scelta dei luoghi sacri. Si tratta soprattutto di necropoli, spesso con tumuli di medie e talvolta grandi dimensioni, dove esse sembrano passare in secondo piano a favore proprio della posizione geografica. Infatti insieme al sofisticato metodo di costruzione delle tombe principali, unitamente a ricchezza, bellezza e sontuosità di sepolture e corredi, la collocazione topografica mostra l'importanza di tali luoghi e conferma che si trattava di santuari, e non solo di semplici necropoli. Alcuni luoghi solo per il fatto di essere stati scelti per la realizzazione delle necropoli reali erano rivestiti da un'aura di sacralità. Non è da escludere che i luoghi venissero addirittura scelti a priori, prima della morte del re, proprio sulla base di tali caratteri simbolici e sacri.¹² I paesaggi naturali, non solo

12 In alcuni casi si è tentato di leggere i kurgan attraverso un complesso ed elaborato simbolismo spaziale e numerico legato a concezioni cosmiche iraniche e Zoroastriane, come nel caso della necropoli di Filippovka (Windfuhr 2006, 72-4).

come luogo prescelto per la localizzazione di importanti necropoli, ma anche come luoghi magici o dalle caratteristiche uniche, assumono dunque un ruolo di primo piano nella religiosità scita. Alla base di questo c'è un processo di sacralizzazione ben preciso, legato all'ideologia religiosa della società scita. Cime di montagne, sorgenti, fiumi, luoghi panoramici e dall'intrinseca bellezza paesaggistica diventano senza dubbio sede di rituali, probabilmente soprattutto di feste stagionali legate al cambiamento delle stagioni e allo scorrere del tempo.¹³ In questi vasti territori, dove gli agenti atmosferici e le forze della natura erano il primo ostacolo alla sopravvivenza, i luoghi naturali rivestivano un ruolo privilegiato di comunicazione con esse. Purtroppo individuare eventuali siti di questo genere risulta molto difficile data l'enorme vastità dei territori, la mancanza di ricognizioni estensive, e a causa del cambiamento del paesaggio che ha certamente subito profondi sconvolgimenti negli ultimi due millenni.

4. Tumuli (kurgan) singoli, o come parte di necropoli. Tutti i tumuli rinvenuti nelle steppe vengono genericamente definiti kurgan. Ma se al termine 'kurgan' affidiamo l'accezione di tumulo funerario, probabilmente questa definizione non è sempre corretta. Infatti con l'intensificarsi delle ricerche e una maggiore quantità di materiale disponibile è chiaramente emerso che alcuni tumuli, non sappiamo in che percentuale, non costituiscono sepolture, ma piuttosto luoghi di culto o santuari. Le tradizionali sepolture, seppur in una grande variabilità tipologica, presentano caratteristiche ormai chiaramente individuate. Oltre a esse, esistono però molti tumuli privi di sepoltura. Alcuni di questi possono essere senza dubbio interpretati come cenotafi, sepolture commemorative per capi, guerrieri, defunti scomparsi. In altri casi però, sulla base del ritrovamento di oggetti di tipo votivo e di elementi di tipo cultuale, si può ipotizzare che i tumuli avessero funzioni

13 Studi sullo spazio sacro sono molto diffusi, sia e soprattutto relativamente alle costruzioni templari sia agli spazi e ambienti naturali, in vari ambiti culturali e per periodi cronologici differenti. L'identificazione di ambienti naturali come sede di santuari e di attività religiose e l'individuazione di spazi considerati sacri è un fenomeno attestato ampiamente in diverse culture del bacino del Mediterraneo e dei territori dell'Asia, seppur con modalità molto diverse. Nel mondo minoico ed ellenistico, importanti santuari extraurbani dalle caratteristiche monumentali sono ben conosciuti e la letteratura degli studi è molto vasta (Chaniotis 2005; 2009; Pedley 2005). Un'altra realtà culturale in cui si ha grande sacralità e spiritualità per i luoghi naturali, soprattutto legati all'elemento acqua, nel particolare aspetto della sorgente, è il mondo anatolico ittita. Infatti numerose piscine e iscrizioni rituali vennero create in luoghi naturali considerati sacri. Numerosi sono gli studi di tali complessi (Kohlmeyer 1982; Ehringhaus 2005; Glatz 2009; Harmansah 2007, 2011).

rituali. Sembra questo il caso degli esempi qui riportati individuati in Mongolia e Ucraina.

Il tumulo dunque si presenta come un tipo di struttura molto diffusa, evidentemente cara alla sensibilità scita, ma usata con scopi diversi. Oltre alle possibilità appena citate, quello che appare interessante è che si può probabilmente affermare che numerosi kurgan utilizzati per sepolture e dunque con scopi funerari, talvolta assumessero anche una funzione culturale, divenendo così veri e propri santuari. Questa interpretazione si basa su di un insieme di elementi: innanzi tutto la presenza di numerose strutture con caratteristiche rituali affiancate al kurgan (Gass 2012), in molti casi soprattutto la scelta della posizione topografica e inoltre il fatto che la tipologia stessa dei tumuli reali richiamerebbe il santuario di Ares descritto da Erodoto. Tra le strutture secondarie aggiuntive possiamo ricordare varie tipologie: allineamenti di pietre e strutture circolari, menhir, stele e statue antropomorfe, fossati, terrapieni e recinti in pietra, forse con funzione di *'temenos'*, ma anche focolari, cerchi e cumuli di pietre, altari e strade rituali. Tutti questi elementi ricorrono spesso associati tra loro, a dimostrazione della complessità del rituale e del significato polifunzionale di tali luoghi. Ci sono peraltro una serie di difficoltà nell'individuare la funzione specifica delle singole strutture, che può essere legata al livello funerario oppure a quello cerimoniale-santuariale; non si può inoltre escludere che tali strutture aggiuntive potessero essere utilizzate in occasioni di vario tipo.

Le necropoli-santuario dovevano essere oggetto di diverse tipologie di culto: senza dubbio il principale era quello degli antenati, collegato alle figure dei sovrani sepolti, con carattere guerriero, che si manifestava sottoforma di culto degli 'Eroi' e dei capi guerrieri. Questo culto probabilmente in alcuni casi si identificava con il culto del dio della guerra (Ares), come suggerito da Erodoto e recentemente sottolineato da diversi studiosi (Gass 2011; Gershkovich, Romashko 2013). Il sovrano divinizzato era identificato con il dio sole e con il cavallo, che venivano appunto venerati dagli Sciti (Baipakov 2000). Il ritrovamento di ricchissime sepolture intatte mostra come anche la produzione artistica sia fortemente permeata dalla religiosità, con corredi che indicano chiaramente il ruolo sacro delle sepolture e ci aiutano nella loro interpretazione in questo senso. Le concezioni religiose e mitologiche dei vari popoli Sciti, che affondano le radici nelle concezioni indo-iraniche, influenzarono infatti in modo determinante anche la loro attività artistica che, in mancanza di una lingua scritta, assumeva l'importante ruolo di veicolare messaggi e concetti, e grazie ai quali molti di questi messaggi sono giunti fino a noi.

Per concludere, possiamo affermare che i kurgan non richiamassero solo la forma dei santuari, ma che in alcuni casi essi funzionassero essi stessi come santuari, essendo allo stesso tempo tombe reali

ma anche luoghi sacri dedicati al culto. Bisogna inoltre sottolineare che alcuni tumuli non presentano sepoltura e che erano dunque utilizzati esclusivamente con funzione cerimoniale-santuariale. Come abbiamo visto, i kurgan e le altre tipologie di tumulo costituiscono del resto solo una parte della complessa organizzazione rituale e religiosa dei popoli delle steppe, che è profondamente radicata al territorio e agli elementi naturali, unico vero spazio fondamentale della vita di questi popoli.

Bibliografia

- Akischev, A.K. (1978). *Kurgan Issyk: Iskustvo sakov Kazakhstana* [«Kurgan Issyk: L'arte dei Saka del Kazakistan»]. Moskva: Iskustvo.
- Akischev, A.K.; Kushaev, G.A. (1963). *Drevnaya kul'tura sakov i usunei doliny r. Ili* [«Antica cultura Saka e Wusun nella valle del fiume Ili»]. Alma-Ata: Nauka-Kazakhskoi SSSR.
- Anthony, D.W. (2007). *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes shaped the Modern World*. Princetown: Princeton University Press.
- Baipakov, K. (2000). «La famiglia scita dei Saka e la sua cultura». Ligabue, G.; Arbore Popescu, G. (a cura di), *I cavalieri delle steppe: memoria delle terre del Kazakistan*. Milano: Electa, 78-97.
- Baipakov, K.M.; Maryashev, A.N.; Potapov, S.A. (2006). *Petroglify Tamgaly*. Almaty: Nauka.
- Balzer, M.M. (a cura di) (1996). *Shamanic Worlds: Rituals and Lore of Siberia and Central Asia Paperback*. New York: M.E. Sharpe.
- Barkova, L.L.; Pankova, S.V. (2005). «Tattooed Mummies from the Large Pazyryk Mounds: New Findings». *Archaeology, Ethnography & Anthropology of Eurasia*, 2, 48-59.
- Barkova, L.L.; Pankova, S.V. (2006). «Tatuirovki na mumiyakh v infrakrasnykh luchakh» [«Tatuaggi sulle mummie ai raggi infrarossi»]. *Vestnik istorii, literature, iskusstva*, 3, 31-42.
- Barinova, E. (2000). «Le immagini rupestri sulle vie tra il Caspio e l'antica Cina». Ligabue, G.; Arbore Popescu, G. (a cura di), *I cavalieri delle steppe: memoria delle terre del Kazakistan*. Milano: Electa, 56-65.
- Basilov, V.N. (1989). *Nomads of Eurasia*. Eng. Transl. by M. Fleming Zirin. Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles County; University of Washington Press.
- Beisenov, A.Z. (2001). «Maykubenskie kurgany serediny I tys. do n.e. v Zentral'nom Kazakhstane» [«Kurgan della metà del I mill. a.C. della regione di Maikuben nel Kazakistan Centrale»]. *Khabarlary - Izvestiya*, 1, 66-71.
- Bonora, G.L. (2008). «Culture nomadi e culture sedentarie nell'Età del Ferro in Kazakistan». Facchini, F. (a cura di), *Popoli della Yurta: Kazakistan tra le origini e la modernità*. Milano: Jaca Books, 37-83.
- Boyce, M. (1979). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London; Boston; Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Campos, I. (2007). «The Incidence of the Zoroastrian Faith in the Evolution of the Funerary Rites in Ancient Iran: 'The Towers of Silence'». URL <https://bit.ly/2WNpPWq> (2015-04-10).

- Chadwick, N.K. (1936). «Shamanism Among the Tatars of Central Asia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 66, 75-112.
- Champouillon, L. (2012). *Varieties of Deer Imagery: Gender and Cosmology in Prehistoric Belief Systems of Central Asia and South Siberia*. [s.l.]: East Tennessee State University. URL <http://dc.etsu.edu/honors/121> (2015-04-10). Undergraduate Honors Thesis Series Papers 121.
- Chaniotis, A. (2005). «Ritual Dynamics in the Eastern Mediterranean: Case studies in ancient Greece and Asia Minor». Harris, W.V. (ed.), *Rethinking Mediterranean*. Oxford: Oxford University Press, 141-66.
- Chaniotis, A. (2009). «Extra-urban Sanctuaries in Classical and Hellenistic Crete». Deligiannakis, G.; Galanakis, Y. (a cura di), *The Aegean and its Cultures = Proceedings of the first Oxford-Athens Graduate Student Workshop organized by the Greek Society and the University of Oxford Taylor Institution, (22-23 April 2005)*. Oxford: Archaeopress, 59-67.
- Davis-Kimball, J. (1997). «Chieftain or Warrior Priestess». *Archaeology*, 50(5), 40-1.
- Davis-Kimball, J. (2000). «The Beiram Mound: A Nomadic Cultic Site in the Altai Mountains (Western Mongolia)». Davis-Kimball, J.; Murphy E.M.; Koryakova L.; Yablonsky L.T. (eds), *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age*. Oxford: Archeopress, 89-106. BAR-IS, 890.
- Dikov, N.N. (1958). *Bronzovyi vek Zabaikal'ia* [«Età del Bronzo della regione del Transbaikal»]. Ulan-Ude: [«Divisione siberiana dell'Accademia delle Scienze»].
- Dronfield, J. (1996). «The Vision Thing: Diagnosis of Endogenous Derivation in Abstract Arts». *Current Anthropology*, 37(2), 373-91.
- Ehringhaus, H. (2005). *Götter, Herrscher, Inschriften: Die Felsreliefs der hethitischen Grossreichzeit in der Türkei*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
- Eliade, M. (1972). *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*. Princetown: Princeton University Press.
- Fitzhugh, W.W. (2009a). «The Mongolian Deer Stone-Khirigsuur Complex: Dating and Organization of a Late Bronze Age Menagerie». Pohl, E.; Bemmman, J.; Parzinger, H.; Tseveendorzh, D. (eds), *Current Archaeological Research in Mongolia = Papers from the First International Conference on "Archaeological Research in Mongolia" Held in Ulaanbaatar, August 19th-23rd, 2007*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 183-202. Bonn Contributions to Asian Archaeology 4.
- Fitzhugh, W.W. (2009b). «Stone Shamans and Flying Deer of Northern Mongolia: Deer Goddess of Siberia or Chimera of the Steppe?». *Arctic Anthropology*, 46, 72-88.
- Francfort, H.-P. (1998). «Central Asian Petroglyphs: Between Indo-Iranian and Shamanistic Interpretations». Chippindale, C.; Taçon, P.S.C. (eds), *The Archaeology of Rock Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 302-18.
- Francfort, H.-P. (2001). «Art, Archaeology and the Prehistories of Shamanism in Inner Asia». Francfort, H.-P.; Hamayon, R.N. (eds), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akademiai Kiado, 243-76. Bibliotheca Shamanistica 10.
- Francfort, H.-P.; Soleilhavoup, F.; Bozellec, J.P.; Vidal, P.; D'Errico, F.; Sacchi, D.; Samashev, Z.; Rogozhinsky, A. (1995). «Les pétroglyphes de Tamgaly». *Bulletin of the Asia Institute*, n.s., 9, 167-207.

- Francfort H.-P.; Ligabue, G.; Samashev, Z. (2000). «La fouille d'un kourgane scythe gelé du IV^e siècle av. notre ère à Berel' dans l'Altai (Kazakhstan)». *CRAI*, 144(2), 775-806.
- Frumkin, G. (1970). *Archaeology in Soviet Central Asia*. Leiden: Brill.
- Gass, A. (2011). «Early Iron Age Burials in Southeastern Zhetysu: The Geographical Evidence». *Archaeology Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 39(3), 57-69.
- Gass, A. (2012). «O periferii bol'shikh saksikh kurganov Yugo-Vostochnogo Semirech'ya (Kazakhstan)» [«Sulla periferia dei grandi tumuli Saka del Semirech'è Sud-orientale, Kazakhstan»]. *Kul'tury stepnoy Yevrazii i ikh vzaimodeystviye s drevnimi tsivilizatsiyami: Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 110-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya rossiyskogo arkheologa Mikhaila Petrovicha Gryaznova, Kniga 2*. Sankt-Peterburg: [«Accademia Russa delle Scienze»], 468-74.
- Gershkovich, Y.P.; Romashko, O.V. (2013). «Skifs'ki avyatilishcha Aresa: arkheologichni dani ta svidchennya Gerodota» [«Santuari sciti di Ares: dati archeologici e racconto di Erodoto»]. *Arkheologiya*, 1, 61-75.
- Gersman, G. (2008). «Saint-Denis und der Totenkult der Restauration. Von der Rückeroberung eines königlichen Erinnerungsortes». Dewes, E.; Duhem, S. (Hsgeb.), *Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext*. Berlin: Akademie Verlag, 139-58.
- Glatz, C. (2009). «Empire as Network: Spheres of Material Interaction in Late Bronze Age Anatolia». *Journal of Anthropological Archaeology*, 28, 127-41.
- Grakov, B.N.; Melukova, A.I. (1953). «Ob etnicheskikh i kulturnih razlichiyah v stepnih i lesno-srepnih oblastyah Evropeiskoi chasti SSSR v skifskoe vremya» [«Differenze etniche e culturali nelle regioni della steppa e della foresta-steppa dell'URSS durante il periodo Scita»]. Shelov, D.B. [a cura di], *Voprosi Skifo-Sibirskoi arkheologii*. Moskva: Nauka, 93.
- Harmanşah, O. (2007). «Source of the Tigris: Event, Place and Performance in the Assyrian Landscapes of the Early Iron Age». *Archaeological Dialogues* 14(2), 179-204.
- Harmanşah, O. (2011). «Monuments and Memory: Architecture and Visual Culture in Ancient Anatolian History». Steadman, S.R.; McMahon, G. (eds), *The Oxford Handbook of Ancient Anatolia: (10000-323 BCE)*. Oxford: Oxford University Press, 623-51.
- Hermann, L. (2011a). «Rock Art of Tamgaly, Kazakhstan». *Adoranten*, [s.n.], 26-40.
- Hermann, L. (2011b). *Die Petroglyphen vom Usektal in Kasachstan*. Paris: BoD.
- Horowitz, M.J. (1975). «Hallucinations: An Information-Processing Approach». Siegel, R.K.; West, L.J. (eds), *Hallucinations: Behaviour, Experience, and Theory*. New York: John Wiley and Sons.
- Jacobson, E. (1993). *The Deer Goddess of Ancient Siberia: A study in the Ecology of Belief* (Studies in the history of religions, 55). Leiden: Brill.
- Jacobson, E. (2002). «Petroglyphs and the Qualification of Bronze Age Mortuary Archaeology». *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 3, 32-47.
- Kadyrbaev, M.K. (1966). «Pamyatniki tasmolinskoy kul'tury» [«Monumenti della cultura di Tasmola»]. Margulan, A.K.; Akişev, K.A.; Kadyrbaev, M.K.; Orazbaev A.M. [a cura di], *Drevnaya kul'tura Tzentral'nogo Kazakhstana*. Alma-Ata: Nauka-Kazakhskoi SSSR, 303-433.
- Kohlmeyer, K. (1982). «Felsbilder der hethitischen Grossreichszeit». *Acta Praehistorica et Archaeologica*, 15, 7-153.

- Kortum, R.; Batsaikhan, Z.; Gambrell, J. (2005). «Another New Petroglyph Complex in the Altai Mountains, Bayan Olgii Aimag, Mongolia: Biluut 1, 2, and 3». *International Newsletter on Rock Art (I.N.O.R.A)*, 41, 7-14.
- Kubarev, G.V. (2007). «Ancient Turkic Statues: Epic Hero or Warrior Ancestor?». *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 29(1), 136-44.
- Ivanova, M. (2013). *The Black Sea and the Early Civilizations of Europe, the Near East and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lymer, K. (2002). «The Deer Petroglyphs of Arpauzen, South Kazakhstan». Rozwadowski A.; Koško, M.M. (eds), *Stones and Spirits: Rock Art and Shamanism in Central Asia and Siberia*. Poznań: Instytut Wschodni UAM, 80-95.
- Lymer, K. (2004). «Rags and Rock Art: The Landscapes of Holy Site Pilgrimage in the Republic of Kazakhstan». *World Archaeology*, 36(1), 158-72.
- Lymer, K. (2008). «An Introduction to the Rock Art of Kazakhstan». *Danish Central Asian Society Journal*, [s.n.], 46-55.
- Maksimova, A.G.; Ermolayeva, A.S.; Mariashev, A.N., (1985). *Naskalnie izobrazheniya urotsisha Tamgaly* [«Pitture rupestri del distretto di Tamgaly»]. Alma-Ata: Nauka-Kazakhskoi SSSR.
- Mallory, J.P.; Adams, D.Q. (1997). s.v. «Stelae». *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 544-6.
- Mariashev, A.N. (1994). *Petroglyphs of South Kazakhstan and Semirechye*. Almaty: Institute of Archaeology of the National Academy of the Republic of Kazakhstan.
- Mozolevsky B.N.; Polin S.V. (2005). *Kurgany skifskogo Gerrosa IV v. do n.e.* [«Kurgan Sciti del Gerros, IV sec. a.C.»]. Kiev: Stilos.
- Okladnikov, A.P. (1954). «Olenni kamen's reki Ivolgi» [«Stele dei Cervi sul fiume Volga»]. *Sovetskaja Arkheologija*, 19, 207-20.
- Olkhovskiy, V.S. (2000). «Ancient Sanctuaries of the Aral and Caspian Regions: A Reconstruction of Their History». Davis-Kimball, J.; Murphy E.M.; Koryakova L.; Yablonsky L.T. (eds), *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age*. Oxford: Archaeopress, 33-42. BAR-IS 890.
- Omarov, G.; Baigunakov, D.; Sabdenova, G. (2014). «The Deer in Iron Age Art in Central Asia: The Common Trends in Perception of Images». *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 122, 269-72.
- Parzinger H.; Zajbert V.; Nagler A.; Pleshakov A. (2003). *Der große Kurgan von Bajkara. Studien zu einem skythischen Heiligtum*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern. Archäologie in Eurasien 16.
- Parzinger H.; Nagler A.; Gotlib A. (2007). «Die Fürstengräber der Tagar-Kultur». Menghin W.; Parzinger, H.; Nagler, A.; Nawroth, M. (Hsgb.), *Zeichen des goldenen Greifen. Königsgräber der Skythen* (Ausstellungskat. Berlin, 6. Juli bis 1. Oktober 2007; München, 26. Oktober 2007 bis 20. Januar 2008; Hamburg, 15. Februar bis 25. Mai 2008). München: Prestel, 102-15.
- Pedley, J. (2005). *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrenko, V.G. (1995). «Scythian Culture in the North Caucasus». Davis-Kimball, J.; Bashilov V.A.; Yablonsky, L.T. (eds), *Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age*. Berkeley: Zinat Press, 5-22.
- Price, N. (ed.) (2001). *The Archaeology of Shamanism*. London: Routledge.
- Rahbar, M. (2007). «A Tower of Silence of the Sasanian Period at Bandyan: Some Observations about Dakhmas in Zoroastrian Religion». Cribb, J.; Herrmann, G. (eds), *After Alexander. Central Asia before Islam*. Oxford: Oxford University Press, 455-73. Proceedings of the British Academy 133.

- Renfrew, C. (1994). «The Archaeology of Religion». Renfrew, C.; Zubrow, E.B.W. (eds), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 47-54.
- Renfrew, C.; Bahn, P. (1991). *Archaeology, Theories, Methods and Practice*. London: Thames and Hudson.
- Rogozhinskiy, A.E. [a cura di] (2004). *Pamyathniki naskolnogo iskusstva Tsentral'noi Azii: obshchestvennoe uchastie, menedzhment, konservatsiya, dokumentatsiya* [«Monumenti di arte rupestre dell'Asia centrale: Fruizione del pubblico, gestione, conservazione e documentazione»]. Alma-Ata: Nauka-Kazakhskoi SSSR.
- Rozwadowski, A. (2001). «Sun Gods or Shamans? Interpreting the 'Solar-headed' Petroglyphs of Central Asia». Price, N.S. (ed.), *The Archaeology of Shamanism*. London: Routledge, 65-86.
- Rozwadowski, A. (2009). *Obrazy z przeszłości. Hermeneutyka sztuki naskalnej* [«Immagini dal passato: Ermeneutica dell'arte rupestre»]. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Rozwadowski, A. (2012a) «Rock Art, Shamanism and History: Implications from a Central Asian Case Study». Smith, B.W.; Helskog, K.; Morris D. (eds), *Working with Rock Art: Recording, Presenting and Understanding Rock Art Using Indigenous Knowledge*. Johannesburg: Wits University Press, 193-204.
- Rozwadowski, A. (2012b). «Did Shamans always play the Drum? Tracking down Prehistoric Shamanism in Central Asia». *Documenta Praehistorica*, 39, 277-86.
- Rozwadowski, A.; Koško, M.M. (eds) (2002). *Spirits and Stones: Shamanism and Rock Art in Central Asia and Siberia*. Poznań: Instytut Wschodni UAM.
- Rozwadowski, A.; Lymer, K. (2012). «Rock art in Central Asia: History, Recent Developments and New Directions». Bahn, P.; Franklin, N.R.; Strecker, M. (eds), *Rock Art Studies: News of the World IV*. Oxford: Oxbow Books, 149-63.
- Rudenko, S.I. (1953). *Kul'tura Naseleni'a Gornogo Alta'a v Skifskoe vrem'a* [«Cultura dei popoli dei Monti Altai durante il periodo scita»]. Moskva; Leningrad: Izd. Akad. Nauk.
- Sala, R. (2008). «La tradizione petroglifica dell'Asia centrale occidentale». Facchini, F. (a cura di), *Popoli della Yurta: Kazakhstan tra le origini e la modernità*. Milano: Jaca Book, 111-66.
- Sala, R.; Deom, J.M. (2005). *Petroglyphs of South Kazakhstan*. Almaty: Laboratory of Geoarchaeology. Bibliotheca Lab Geoarchaeo 1.
- Samashev, Z.C. (2000). «I cavalieri delle steppe uralo-araliche». Ligabue, G.; Arbore Popescu, G. (a cura di), *I cavalieri delle steppe: memoria delle terre del Kazakhstan*. Milano: Electa, 104-23.
- Samashev, Z. (2001). «Petroglyphs of Kazakhstan». Tashbayeva, K.; Khujanazarov, M.; Ranov, V.; Samashev, Z. (eds), *Petroglyphs of Central Asia. International Institute for Central Asian Studies*. Bishkek: International Institute for Central Asian Studies, Samarkand, 151-219.
- Samashev, Z.C.; Bazarbaeva, G.; Zumabekova, G. (2000). «I guerrieri di Berel e i nuovi orizzonti della ricerca storica». Ligabue, G.; Arbore Popescu, G. (a cura di), *I cavalieri delle steppe: memoria delle terre del Kazakhstan*. Milano: Electa, 154-75.
- Schiltz, V. (1994). *Gli Sciti: VIII secolo a.C.-I secolo d.C.* Milano: Rizzoli.
- Seaman, G.; Day, J.S. (eds) (1994). *Ancient Traditions: Shamanism in Central Asia and the Americas*. Niwot: University Press of Colorado.

- Sher, Y.A. (1980). *Petroglify Srednei i Tsentralnoi Azii* [«Petroglifi dell'Asia media e centrale»]. Moskva: Nauka.
- Silvi Antonini, C. (1994). «On Nomadism in Central Asia between the Saka and the Xiongnu: The Archaeological Evidence». Genito, B. (ed.), *The Archaeology of the Steppes: Methods and Strategies*. Napoli: Istituto Universitario Orientale & Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 287-310.
- Stadelmann, R. (1985). *Die ägyptischen Pyramiden: Vom Ziegelbau zum Weltwunder*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tashbayeva, K.; Khujanazarov, M.; Ranov, V.; Samashev, Z. (2001). *Petroglyphs of Central Asia*. Bishkek: International Institute for Central Asian Studies, Samarkand.
- Volkov, V.V. [1981] (2002). *Olennye kamni Mongolii* [«Stele dei Cervi della Mongolia»]. Ulan-Bator [Ristampa: Moskva].
- Volkov, V.V. (1995). «Early Nomads of Mongolia». Davis-Kimball, J.; Bashilov V.A.; Yablonsky, L.T. (eds), *Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age*. Berkeley: Zinat Press, 319-33.
- Volkov, V.V.; Novgorodova E.A. (1975). «Olennye kamni Ushkiin-Uvera, Mongoliia» [«Stele dei Cervi di Ushkiin-Uvera, Mongolia»]. Mandel'shtam A.M. [a cura di], *Pervobytnaia arkheologiia Sibiri*. Leningrad: Nauka, 78-84.
- Windfuhr, G. (2006). «The Stags of Filippovka: Mithraic Coding on the Southern Ural Steppes». Aruz, J.; Farkas, A.; Valtz Fino, E. (eds), *The Golden Deer of Eurasia: Perspectives on the Steppe Nomads of the Ancient World*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 46-81.
- Yablonsky, L.T. (2000). «Scythian Triad and Scythian World». Davis-Kimball J.; Murphy E.M.; Koryakova L.; Yablonnsky L.T. (eds), *Kurgans, Ritual Sites, and Settlements: Eurasian Bronze and Iron Age*. Oxford: Archaeopress, 3-8. BAR-IS 890.
- Znamenski, A.A. (2004). *Shamanism: Critical Concepts in Sociology*. 3 vols. London: Routledge.