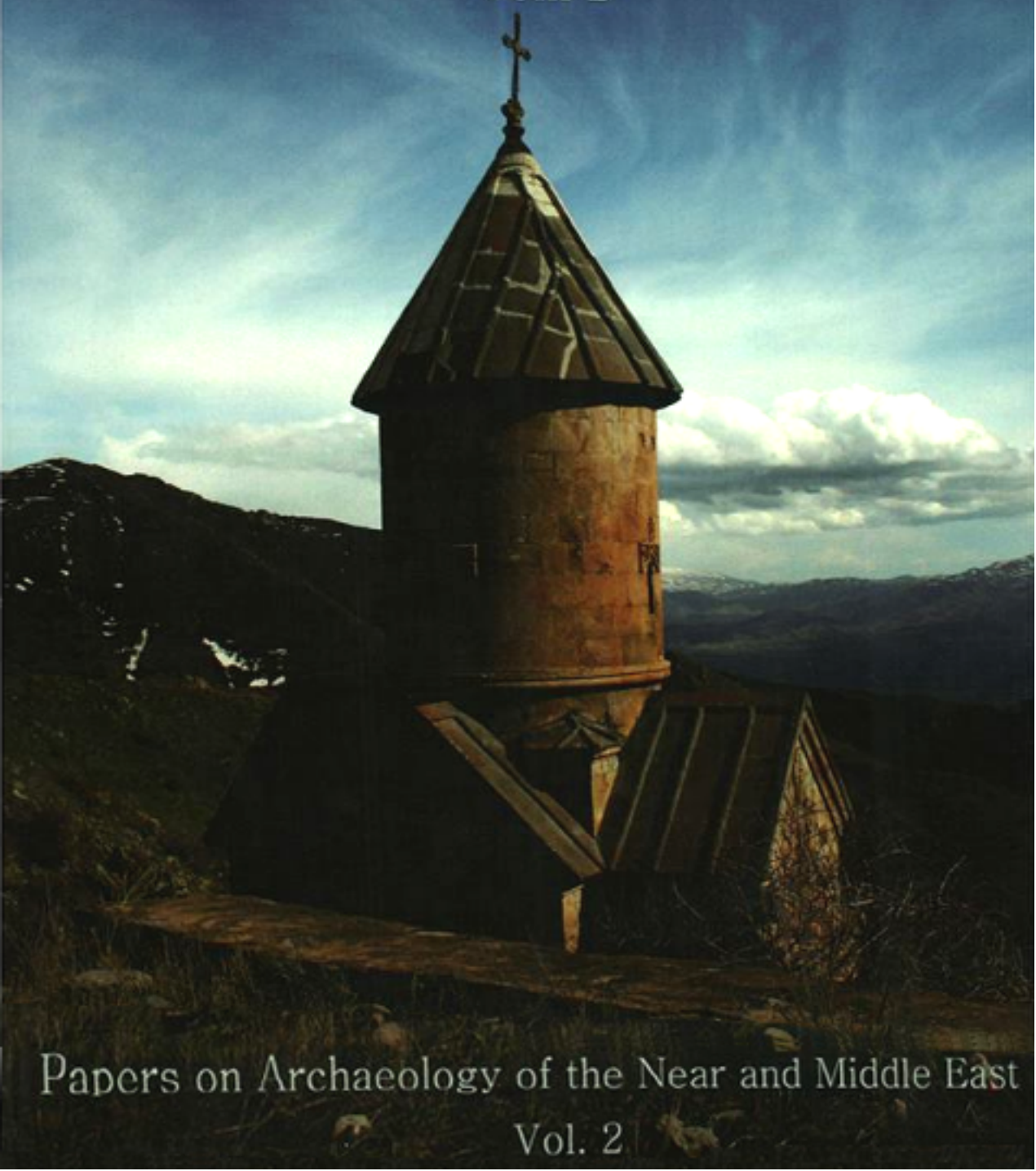


Szkice z archeologii  
Bliskiego i  
Środkowego Wschodu  
Tom 2



Papers on Archaeology of the Near and Middle East  
Vol. 2

Szkice z archeologii  
Bliskiego i  
Środkowego Wschodu  
TOM 2

Papers on Archaeology of the Near and Middle East  
Vol. 2

Autorzy / Authors:

A. Abbas al-Idadi, R. Bieńkowski, W. Ejsmond, J. Hamburg,  
D. Kossowska, P. Makowski, K. Pawłowska, A. Romaniuk



Studenckie Koło Naukowe  
Archeologii Bliskiego  
i Środkowego Wschodu

Warszawa 2013

**Recenzenci artykułów / Reviewers of papers:** prof. Piotr Bieliński,  
prof. Barbara Kaim, prof. Włodzimierz Godlewski, prof. Jolanta  
Młynarczyk, dr hab. prof. UW Arkadiusz Sołtysiak, dr Franciszek M.  
Stępniewski

**Wydawca / Publisher:** Studenckie Koło Naukowe Archeologii  
Starożytnego Bliskiego i Środkowego Wschodu „Szarkun”, Uniwersytet  
Warszawski

Publikacja dostępna w formie cyfrowej na stronach:  
[archeologiaszkice.wordpress.com](http://archeologiaszkice.wordpress.com); [panme.wordpress.com](http://panme.wordpress.com);  
[archeologiawschodu.wordpress.com](http://archeologiawschodu.wordpress.com)

**Redaktor naczelny / Editor-in-chief:** mgr Jacek Hamburg  
**Korekta / Proofreaders:** Rafał Bieńkowski, mgr Agnieszka Kaliszewska

Druk publikacji sfinansowany przez Radę Konsultacyjną ds. Studenckiego  
Ruchu Naukowego UW oraz Autorów



Rada Konsultacyjna  
ds. Studenckiego Ruchu Naukowego  
Uniwersytet Warszawski

**Druk / Print:** Zakład Graficzny Uniwersytetu Warszawskiego

**Numer zlecenia / Order number:** 67/2014

**Nakład / Print run:** 170 egz.

© by Authors

ISSN 2300-7737

Spis treści:

|                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wstęp .....                                                                                                                       | 5   |
| <b>Ali Abbas Al-Ibadi,</b>                                                                                                        |     |
| <i>Szamasz – wybrane aspekty ikonografii</i> .....                                                                                | 7   |
| <b>Katarzyna Pawłowska</b>                                                                                                        |     |
| <i>Symbole egipskie na pieczęciach cylindrycznych z<br/>Bliskiego Wschodu pomiędzy III a I tys. p.n.e.</i> .....                  | 41  |
| <b>Jacek Krzysztof Hamburg</b>                                                                                                    |     |
| <i>Wyposażenie grobowe kurhanów kultury trialeckiej<br/>z regionu Dolnej Kartli (Gruzja)</i> .....                                | 85  |
| <b>Wojciech Ejsmond</b>                                                                                                           |     |
| <i>Rekonstrukcja twarzy kobiety ze stanowiska Tell Arbid<br/>w północno-wschodniej Syrii</i> .....                                | 138 |
| <b>Dominika Maja Kossowska</b>                                                                                                    |     |
| <i>Inskrybowane posągi nowohetyckie</i> .....                                                                                     | 154 |
| <b>Andrzej Aleksander Romaniuk</b>                                                                                                |     |
| <i>Kulty greckie na terenie Baktrii w okresie<br/>istnienia królestwa Greków Baktryjskich</i> .....                               | 207 |
| <b>Jacek Krzysztof Hamburg</b>                                                                                                    |     |
| <i>Rekonstrukcja przedmiotu kultu w sanktuarium<br/>nabatejskim Khirbet Et-Tannur w południowej Jordanii</i> ...                  | 254 |
| <b>Piotr Makowski</b>                                                                                                             |     |
| <i>Uwagi odnośnie obrazu wpływów zewnętrznych<br/>oddziałujących na rozwój chrześcijańskiej architektury<br/>nubijskiej</i> ..... | 315 |
| <b>Rafał Bieńkowski</b>                                                                                                           |     |
| <i>Saranda Kolones, nieznany zamek Krzyżowców<br/>na Cyprze</i> .....                                                             | 343 |





## **Wstęp**

Publikacja oddana w Państwa ręce to efekt pracy Członków Studenckiego Koła Naukowego Archeologii Bliskiego i Środkowego Wschodu „Szarkun”, które istnieje już na Uniwersytecie Warszawskim od ponad 15 lat. Mamy zaszczyt przedstawić już drugi tom czasopisma wydawanego pod tytułem „Szkice z archeologii Bliskiego i Środkowego Wschodu”. Niniejsza publikacja składa się z artykułów zgodnych z zainteresowaniami poszczególnych Autorów oraz związanych również z projektami badawczymi studentów i doktorantów Wydziału Historycznego UW realizowanymi w latach 2010-2013. Powyższe badania realizowane były, m. in. w Egipcie, Gruzji, Armenii, Syrii oraz na Cyprze.

Autorzy chcieliby także w tym miejscu podziękować wszystkim recenzentom za pomoc w opracowaniu poniższych tekstów zamieszczonych w tomie. Zebranie materiałów do części zawartych w pracy artykułów nie byłoby możliwe bez wsparcia finansowego ze strony Rady Konsultacyjnej ds. Studenckiego Ruchu Naukowego Uniwersytetu Warszawskiego, która również sfinansowała w dużej części wydanie publikacji. Autorzy pragną wyrazić także podziękowania dla Dyrekcji i Kadry Instytutu Archeologii UW za udzielane wsparcie dla studenckich inicjatyw oraz podczas studiów.

Redakcja i Autorzy



## **Szamasz – wybrane aspekty ikonografii**

Szamasz w mitologii mezopotamskiej jest jednym z najważniejszych bóstw astralnych. Początkowo znany pod swoim sumeryjskim imieniem Utu jako syn Nanny i bogini Ningal. Uważany był za boga słońca, lecz jego władza rozciągała się również na istoty ludzkie. Był również bogiem sprawiedliwości, prawodawstwa oraz wróżbiarstwa. Ponieważ wschodzące słońce było personifikacją boga słońca wierzano, że po zachodzie słońca Szamasz odbywa wędrówkę po zaświatach, by w tym czasie osądzać zmarłych. Z biegiem czasu mitologia dotycząca Szamasza oraz symbole z nim związane znacznie się rozwinęły.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie postaci boga Szamasza oraz opisanie jego przedstawień w kulturze mezopotamskiej, głównie na podstawie dostępnej współcześnie ikonografii. W tym celu przedstawiam wizerunek Szamasza na podstawie przykładów ikonografii mezopotamskiej. Ostatnia część artykułu omawia symbole kojarzone z tym właśnie bogiem. Ponieważ opisuję wizerunek Szamasza utrwalony w kulturze mezopotamskiej, pomijam całkowicie opis jego kultu czy świątyń, a mitologie z nim związaną skracam do niezbędnego minimum. Na sam koniec, postaram się przeanalizować występowanie konkretnych symboli związanych z Szamaszem pod kątem chronologicznym, by na koniec łatwo można było prześledzić rozwój wizerunku boga słońca.

Do jednej z ważniejszych publikacji na temat Szamasza zalicza się praca Arkadiusza Sołtysiaka, *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii* (Sołtysiak 2003). Publikacja ta, dotyczy jednak nie tylko boga słońca, lecz wszystkich bóstw astralnych, a samemu Szamaszowi poświęcony jest jeden rozdział.

Bardzo ważnym elementem pracy są odciski pieczęci cylindrycznych z wizerunkiem boga słońca. Do opracowań z zakresu tej tematyki należy m. in. prace Dominique Collon zawierające

katalog pieczęci cylindrycznych znajdujących się w British Museum (Collon 1982; 2001). Publikacje te, stanowią jednocześnie główne źródło ilustracji umieszczonych w niniejszej pracy.

Bardzo ważnym elementem pracy stały się również tłumaczenia tekstów źródłowych na język polski. Zalicza się do nich *Epos o Gilgameszu* w tłumaczeniu Krystyny Łyczakowskiej (*Epos o Gilgameszu* 2002) oraz *Hymn do boga słońca Szamasza*, w tłumaczeniu Teresy Stępniewskiej umieszczony w książce *Do Boga, Pana mego mów!* pod redakcją Olgi Drewnowskiej-Rymarz (*Hymn do boga słońca* 2005). Na podstawie tych tekstów można przedstawić kilka najważniejszych ról Szamasza w kulturze mezopotamskiej. Rola ta nie ogranicza się jedynie do roli boga słońca, ale też związana jest z opieką nad światem podziemnym czy wróżbiarstwem.

Dla jasności wywodu moja praca ułożona jest tematycznie, nie zaś chronologicznie. Taki układ pracy pomaga lepiej zobrazować poruszone zagadnienia, w których chronologia jest sprawą drugorzędną.

### **Wizerunek boga Szamasza**

Jak pokazał wstęp Szamasz w starożytnej Mezopotamii był bogiem słońca, podziemi, prawa, sprawiedliwości oraz wróżbiarstwa. Główne ośrodki w których był czczony to Sippar oraz Larsa (Sołtysiak 2003: 66). Jego pierwotnym ideogramem był dysk słoneczny wyłaniający się spoza dwóch gór.

Jego antropomorfizacja miała miejsce w okresie akadyjskim. Przedstawiany był wtedy jako brodaty mężczyzna wychodzący spomiędzy dwóch skał, mających reprezentować tzw. bramę niebios. Zarówno Szamasz, jak i bogini Ishtar, wprowadzeni zostali do panteonu bogów mezopotamskich przez Sargona. Następcy Sargona kontynuowali jego tradycję (Ascalone 2009: 140).

Szamasz jako pan słońca odpowiedzialny był za wschody i zachody słońca oraz następstwo pór roku (Sołtysiak 2006: 55).

W źródłach arkadyjskich uważany był za syna Anu<sup>1</sup> lub Enlila.<sup>2</sup> Jego żoną była Aja, bogini świtu (Black, Greek 1998: 218). Taki rodowód sytuował boga słońca jako jednego z najwyższych bóstw w całym panteonie. W tekstach był wymieniany zawsze jako ten z bogów, który spełnia wszystkie adresowane do niego prośby i przysięgi. W traktacie sukcesyjnym Asarhaddona króla Asyrii (681-669 r. p.n.e.) (*Traktat sukcesyjny Asarhadona* 1997) Szamasz, jako król sprawiedliwości i porządku ziemskiego, grozi zdrajcom Asarhaddona ślepotą, spowodowaną zapewne silnym, słonecznym blaskiem.

W tekstach Szamasz ukazany jest jako bóstwo mające chronić przed złymi duchami oraz demonami. Zarówno Szamasz, jak i jego sumeryjski odpowiednik Utu, mieli dwójkę pomocników. Byli to pomniejsi bogowie: bóg sprawiedliwości Nigzida oraz bóg uczciwości Nigsisa. Ich arkadyjskie imiona to kolejno: Kettu i Metru. Szamasz często był również wymieniany jako bohater, dzierżący w dłoni zębaty miecz šaššaru. Miecz ten stał się później atrybutem boga słońca i po nim najłatwiej go rozpoznać. Przypomina on nieco broń, która posługiwał się Ninurta, bóg huraganów, wojny i polowania. Bóg słońca kojarzony był również z ogniem oraz światłem. Ponieważ był patronem godzin porannych oraz wschodu słońca, każdego ranka ujawniał się wraz z promieniami słonecznymi, by rozpocząć nowy dzień i wyganiając złe duchy. Symbole związane z Szamaszem to uskrzydłony dysk oraz tarcza słoneczna, oba będą jednak omówione bardziej szczegółowo w dalszej części artykułu.

Sumeryjskim odpowiednikiem Szamasza był Utu. Posiadał on podobne prerogatywy, co Szamasz. Był więc bogiem słońca, wróżbiarstwa, praworządności oraz sprawiedliwości. Był wiązany ze wschodzącym każdego dnia słońcem. Słońce to, dając ciepło, utrzymywało ludzi przy życiu. Wszak było niezbędne w rolnictwie czy hodowli zwierząt. Dlatego też Utu był nazywany „pasterzem kraju” lub też po prostu „pasterzem”. W tradycji sumeryjskiej jego

---

<sup>1</sup>Pan niebios, pierwotna siła sprawcza, uważany za ojca wszystkich bogów, syn Anšara, ojciec Ea, dziadek Marduka.

<sup>2</sup>Jeden z czterech bogów-stworzycieli, pan powietrza i ziemi, syn Anu i Ki (pierworodnej rodzicielki), w tekstach opisywany jako nieprzychylny ludziom.

genealogia nieco się różniła od tej z czasów arkadyjskich. Utu miał być bliźniaczym bratem Innany, czyli sumeryjskiej Isztar, bogini miłości, płodności oraz wojny (*Hymn do boga słońca*, 2005: 198). Jego ojcem był Nanna, bóg księżyca, w staroakadyjskim znany jako Suen. Często też nazywany był Nanna-Suen lub Aszimbabbar (*Hymn do boga słońca*, 2005: 199). Jego narzeczoną miała być Szerida (sumeryjski odpowiednik Aji). Utu miał mieć dwie główne świątynie w Larsie na południu oraz w Sippar w Akadzie. Obie nazywane były *E-babbar* czyli „Biały dom”. Utu cieszył się wielkim poważaniem wśród śmiertelników, oddawali mu hołd jako właścicielowi świata i opiekunowi ludzkości. Według asyryjskiej listy bogów, Utu występował pod imieniem Šalmu. Bóg ten posiadał niektóre cechy boga słońca (Sołtysiak 2003: 66).

Jako bóstwo świata podziemnego, Szamasz miał wpływ nie tylko na to co dzieje się na ziemi, ale również na wydarzenia w podziemiach. Na przemian przebywał w swoich obu królestwach: po wschodzie na ziemi, po zachodzie słońca w zaświatach. Jako pan obu światów, podejmował kluczowe decyzje dotyczące przeznaczenia śmiertelników. Bez jego zgody nie mogło się wydarzyć nic zarówno na tym jak i na tamtym świecie. Niekiedy ograniczał się jedynie do przekazywania ludziom decyzji innych bogów np.: bóstw ziemi Anunaków. Zaburzenie tego porządku mogło spowodować zburzenie świata doczesnego. Tu uważany był również za sprawiedliwego sędziego. Przenikał serca i umysłu ludzi. Znal zamiary i plany człowieka. Za dobro wynagradzał, a za zło karał. Dlatego też, jego imię często wymieniane jest w przysięgach. Jako bóstwo o wymiarze etycznym, zapewniał dochowanie przysięgi oraz jej niezawisłość. Jako sędzia zaświatów oraz świata doczesnego, wymierzanie sprawiedliwości na ziemi powierzał aktualnie panującemu władcy. Władca za swoje postępowanie odpowiedzialny był wyłącznie przed bogiem.

Na jednej z akadyjskich pieczęci cylindrycznych (Fig.1.) widzimy Szamasza przedstawionego w roli pana wszechświata. Na pieczęci Szamasz jest przedstawiony, zaraz po lewej stronie, jako zasiadający na tronie. Przed nim znajdują się trzy postacie, stojące w obliczu pana wszechświata. Są to najprawdopodobniej bóstwa



pomniejszej rangi. Szamasz przedstawiony jest jako mężczyzna z długą brodą. Odziany jest w długą szatę ozdobioną frędzlami. W dłoni trzyma jeden ze swoich atrybutów: pręt. Postacie pomniejszych bóstw są również przedstawione jako brodaci mężczyźni. Wszystkie trzy postacie ubrane są w długie szaty z gładko tkanej wełny, ozdobionej frędzlami, opadającej na jedno ramię. Dwa bóstwa znajdujące się najbliżej Szamasza, mają ugięte ramiona, a w dłoni trzymają pręty. Początek i koniec przedstawienia zdobi małe drzewko, którego korona zaznaczona jest w formie kratki.



Fig. 1. Odcisk pieczęci cylindrycznej z okresu akadyjskiego (Collon 1982: pl. XXIII, Fig. 160).



Fig. 2. Odcisk pieczęci cylindrycznej z okresu akadyjskiego (Collon 1982: pl. XXIII, Fig. 161).

## **Przedstawienia czcicieli przed obliczem boga**

Większość przedstawień, ukazujących Szamasza zasiadającego na tronie, oraz przyjmującego procesje bóstw, to przykłady gliptyki okresu arkadyjskiego.

Na odcisku innej pieczęci (Fig.2.) widać zasiadającego na tronie Utu. W procesji bóstw widać trzy postacie. Dwie pierwsze unoszą dłonie, by przywitać boga-słońce. Wszystkie trzy bóstwa ubrane są w długie szaty. Szata pierwszego bóstwa jest plisowana, dwóch następnych szaty są gładkie, ozdobione jedynie frędzlami. Przed obliczem Szamasza, na podwyższeniu, znajduje się ołtarz, a nad nim umieszczona jest tarcza słoneczna. Sam bóg słońca, otoczony jest emanującymi z jego postaci promieniami słonecznymi, a w ręku trzyma zębate ostrze.

## **Bóg słońca w pełnym majestacie**

Częstym przedstawieniem Szamasza jest ukazanie go w całym swoim boskim majestacie. Widzimy go wówczas z wieloma przypisanymi mu atrybutami oraz otoczonego swoją liczną świtą, do której należeli z reguły ludzie-byki oraz ludzie-skorpiony. Ważne jest również, że w takich scenach występuje z wielorożną koroną na głowie, będącą powszechnym symbolem boskości na terenach starożytnego Bliskiego Wschodu.

Ilustracja (Fig.3.) ukazuje Szamasza siedzącego pod baldachimem. Ubrany jest on w długą plisowaną szatę, a z jego ciała emanują promienie słoneczne. Baldachim rozpięty jest nad tronem i wsparty jest na dwóch kolumnach w formie spirali. Po obu bokach Szamasza znajdują się ludzie-byki. Człowiek-byk już od okresu wczesnodynastycznego występuje powszechnie jako strażnik bram niebios.



Fig. 3. Odcisk pieczęci cylindrycznej z okresu akadyjskiego (Collon 1987: 166, Fig. 765).

Podobne przedstawienie widzimy na innej pieczęci cylindrycznej z okresu trzeciej dynastii z Ur (Fig.4.). Na pieczęci Szamasz jest ukazany w momencie, gdy wychodzi spoza gór, by rozpocząć swoją wędrówkę po nieboskłonie. Jest ubrany w długą plisowaną szatę, ma na głowie dwurożną tiarę. W lewym ręku trzyma swój zębaty miecz – šaššaru. Po obu jego stronach są dwie postaci otwierające bramy niebios, ubrane również w długie, plisowane szaty. Chociaż ich wygląd na to nie wskazuje, najprawdopodobniej są to ludzie-byki, gdyż to właśnie oni przeznaczeni byli do pilnowania wejścia w zaświaty.



Fig. 4. Po lewej postać Szamasza na pieczęci; po prawej Szamasz pokazany w pełnym majestacie (Collon 1982: pl. XXIII, Fig. 173).

## Sceny narracyjne

W scenach narracyjnych bóg słońca występuje głównie jako ten, który wynurza się spomiędzy gór o świcie. Tak też był przedstawiany w gliptyce okresu akadyjskiego. Brama wschodnia, skąd wynurzał się Szamasz, była umiejscowiona na zachód od gór Zagros. Brama ta, była miejscem uznawanym z wyjście ze świata podziemnego, gdzie Szamasz rezydował między zachodem a wschodem słońca. Zaświaty określane były jako *KUR*, co oznacza „góra”. Brama zachodnia natomiast, to miejsce gdzie Szamasz schodził do podziemi. Miejsce to było nazywane Wielką Bramą Utu i kojarzone było z rzeką Habur. Przejście tej rzeki miało symbolizować przejście w zaświaty. Przez obie bramy, zarówno wschodnią jak i zachodnią, do świata żywych przedostawały się demony.

Również każdy grób mógł służyć jako brama do świata podziemnego. Bogowie podziemia nazywani byli „panami krainy zachodu słońca”. Wiele egzorcyzmów kierowanych było do boga słońca, by wraz z sobą zabrał do podziemia zmarłego, by ten się nie zagubił po drodze. W wyjątkowych sytuacjach bramy zmarłemu otwierał sam Szamasz. Żaden zmarły, bez zgody pana podziemia, nie miał prawa przekraczać bram (Sołtysiak 2003: 34-35).

## Symbole Szamasza

Symboli kojarzonych z bogiem słońca Szamaszem, jest niezwykle wiele. Często niektóre z nich używane są w jednym okresie, a następnie zostają zamienione na inne w okresach późniejszych. Ciekawym aspektem jest fakt, że niektóre symbole początkowo proste, z biegiem czasu zmieniają swoją formę i stają się innymi, samodzielnymi emblematami boga słońca. Czasami nowe symbole towarzyszą symbolom pierwotnym. Poniższa część artykułu, jest próbą opisanie podstawowych emblematów kojarzonych z Szamaszem.

## Tarcza słoneczna

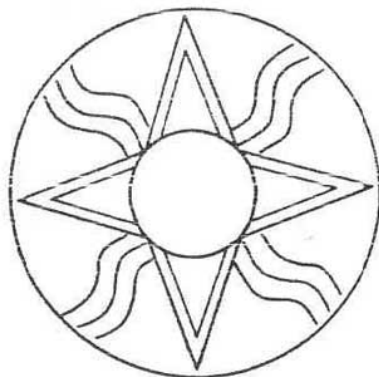


Fig. 5. Tarcza słoneczna (Black, Green 1998: 133, 211).

Tarcza słoneczna to jeden z podstawowych symboli boga Szamasza (Fig.5.). Symbol ten jest w kształcie dysku, z czteroramienną gwiazdą, w którą wpisany jest okrąg. Pomiedzy każdym ramieniem gwiazdy znajdują się trzy promieniście ułożone linie. Symbol ten pojawia się w sztuce od okresu akadyjskiego aż po okres nowobabiloński.<sup>3</sup> Tarcza słoneczna najczęściej przedstawiana jest w towarzystwie gwiazdy oraz sierpu księżyca. Gwiazda miała symbolizować boginię Isztar, natomiast księżyc boga Sina. Wszystkie trzy symbole odnosiły się do całej trójki astralnych bóstw starożytnego wschodu. Motyw ten bardzo często występował w okresie kasyckim, na *kudurru* (Fig.6.). Miały one za zadanie chronić wymienione w inskrypcji osoby, bądź też miały zapewnić przestrzeganie zapisanych praw.

Podczas ataku Aramejczyków na południową Mezopotamię w XI wieku, posąg boga Szamasza został zrabowany i do 857 p.n.e roku zastępowała go właśnie tarcza słoneczna, zwana *niphu* (Sołtysiak 2003: 66).

---

<sup>3</sup>Wiecej na temat tarczy słonecznej: Ward 1898.





Fig. 6. *Kudurru*, okres kasycki (Roaf 1996: 142).

Scenę usunięcia kamiennego *niphu* po wprowadzeniu nowego posągu do świątyni przedstawia tablica datowana na okres Nabu-apla-iddiny (887-855 p.n.e.) (Fig.7.). Tablica została odnaleziona w Tell Abu Habbah (Sippar) przez angielskiego archeologa Hormuzda Rassama w roku 1881. Przypuszcza się, że była wykonana z okazji święta Lubusztu. Święto to organizowane było z okazji ofiarowania Szamaszowi, jego małżonce Aji, Bunsenowi, administratorowi Szangu oraz wróżbicie Beru nowych szat kultowych oraz biżuterii (Zawadzki 2006: 153-194).



Fig. 7. Tablica Nabu-apla-iddiny (Christopher E. Woods 2004: 26, Fig. 1).

Na tablicy przedstawiony jest Szamasz siedzący na tronie w swojej świątyni. Bóg odziany jest w długą, plisowaną szatę. Na głowie ma wielorożną tiarę, w prawej dłoni trzyma pręt oraz pierścień. Tron ozdobiony jest sceną otwarcia bram niebios. Nad Szamaszem znajdują się symbole astralne bóstw, w tym również tarcza słoneczna. Przed bogiem słońca, umieszczony jest ołtarz, z którego zdejmowane jest *nip̄hu* mające symbolizować Szamasza. Dokonują tego dwie postaci za pomocą sznura. Dalej widać dwójkę kapłanów zmierzających przed oblicze boga. Scena przedstawia moment, gdy posąg Szamasza szczęśliwie powraca na swoje pierwotne miejsce – do świątyni E-babbar.

Tarcza słoneczna Szamasza jest bardzo podobna do gwiazdy mającej symbolizować boginię Isztar (Fig.8.). To, co odróżnia oba symbole, to brak promienistych linii, które zostały zastąpione przez cztery dodatkowe ramiona gwiazdy (Black, Green 1998: 82).



Fig. 8. Tarcza z gwiazdą, symbol bogini Isztar  
(Black,Green 1998: 48, 82).

### Koń



Fig. 9. Głowa konia jako symbol na ołtarzu  
(Black,Green 1998: 60, 98).

Koń jako zwierzę pociągowe, pojawił się w Mezopotamii w pierwszej połowie drugiego tysiąclecia przed naszą erą. Nic więc dziwnego, że motyw głowy konia jako symbol boskości pojawia się już na pieczęci z II tysiąclecia p.n.e. Później podobny motyw pojawiał się w gliptyce z okresu środkowoasyryjskiego oraz na *kudurru* babilońskiego króla Nabuchodonozora I (Fig.9.). W tym ostatnim przypadku, głowa konia może też symbolizować gwiazdozbiór tęczy. Głowa konia występuje też jako symbol boskości, umieszczony na ołtarzu (Black, Green 1998: 98). W okresie środkowoasyryjskim, na niektórych pieczęciach można również znaleźć wizerunek uskrzydłonego konia bądź centaury,



który miał symbolizować to samo, co sama końska głowa (Black, Green 1998: 99).

Od czasów nowoasyryjskich koń zaczął być uznawany za zwierzę boga słońca Szamasza. Na fragmencie pieczęci nowoasyryjskiej Szamasz przedstawiony jest w swojej uskrzydłonej tarczy (Fig.10.). Tarcza ta podtrzymywana jest przez ludzi-byki, mające za zadanie strzec bram niebios. Szamasz stoi na koniu, a po obu jego stronach znajdują się towarzyszące mu symbole gwiazdy i sierpowatego księżyca. Po lewej stronie boga widać postać ludzką przebraną za rybę, po prawej natomiast stoi czciciel – najprawdopodobniej właściciel pieczęci (Black, Green 1998: 99).

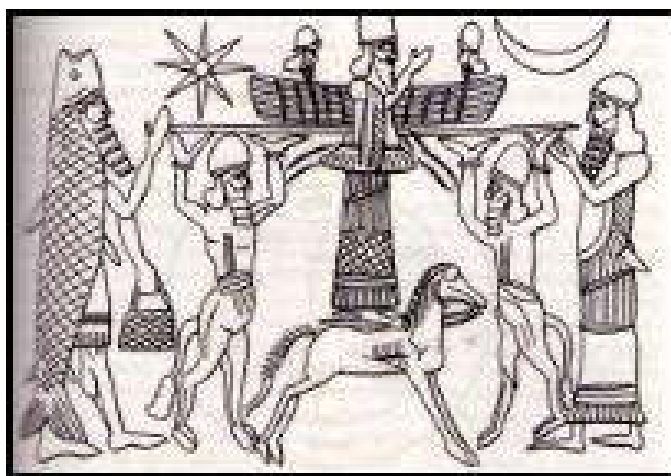


Fig. 10. Szamasz stojący na koniu (Black, Green 1998: 61, 99).

Kolejnym przykładem konia jako zwierzęcia przypisanemu Szamaszowi jest relief skalny w Maltai, wyrzeźbiony w skale na południowej ścianie doliny Dohuk (Fig.11.). Relief przedstawia króla asyryjskiego Sannacheriba, przed którym widoczna jest procesja siedmiu najważniejszych bóstw panteonu. Szamasz jest bóstwem piątym z kolei, pomiędzy Nabu (bóstwo na wężu-smoku) a Adamem (bóstwo na byku) (Black, Green 1998: 235). Przedstawiony jest jako brodaty mężczyzna, który w lewym ręku trzyma pręt i sznur–

atrybuty boga słońca. Nad jego głową widnieje symbol skrzydlatego dysku słonecznego. Jego postać stoi na koniu.

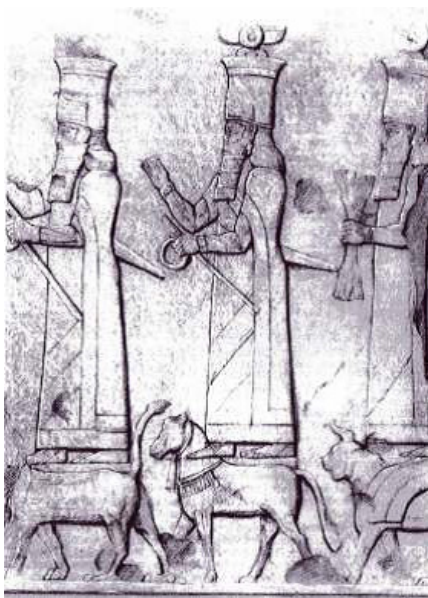


Fig. 11. Szamasz stojący na koniu. Przedstawienie z reliefu Sannacheriba w Maltai (Starr 1990: Fig. XV).

### **Krzyż**

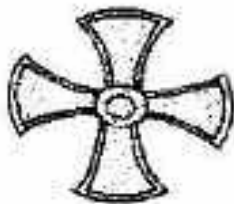


Fig. 12. Krzyż jako symbol Szamasza (Black, Green 1998: 63, 101).

Krzyż symbolizujący boga słońce, jest krzyżem równoramiennym, opisanym na okręgu (Fig.12.). Przypomina on nieco współczesny krzyż grecki, jednak jego ramiona nie są proste, lecz rozszerzają się ku końcowi. Koło wewnątrz krzyża ma

symbolizować cykl roczny, a ramiona to symbol czterech pór roku. Istnieje też duże podobieństwo do pierwotnego krzyża maltańskiego. Krzyż w sztuce prehistorycznej występuje jako element ornamentu roślinnego lub geometrycznego. Ciężko jednak dołączyć do niego jakiegokolwiek znaczenie religijne. Symbol krzyża zanika w sztuce mezopotamskiej po okresie wczesnodynastycznym, by pojawić się ponownie dopiero w połowie II tysiąclecia przed naszą erą.

W okresie kasyckim, pojawia się nowy rodzaj krzyża, którego pochodzenie najpewniej jest niezależne od pochodzenia poprzedniego krzyża. Tzw. Krzyż Kasycki był symbolem kasyckiego boga słońca. Symbol ten pojawia się w miejscach gdzie zazwyczaj widniał symbol tarczy słonecznej. W późniejszym okresie (średnio- i nowoasyryjskim) krzyż kasycki został zastąpiony uskrzydloną tarczą. Co ciekawe ten rodzaj krzyża nigdy nie występuje na *kudurru*, gdzie symbolem Szamasza jest tradycyjnie tarcza słoneczna. Symbol krzyża był zarezerwowany dla sztuki użytkowej. W epoce asyryjskiej królowie przedstawiani są często w biżuterii, której jednym z elementów jest boski symbol krzyża. Przykładami takiej biżuterii mogą być kolczyki, bądź wisioriki przy naszyjnikach. Krzyż bardzo rzadko również, zastępował tarczę słoneczną w gliktyce asyryjskiej.

Ważnymi przesłankami, by krzyż utożsamiać z symbolem boga Szamasza jest fakt, iż czasami był on przedstawiany z czterema falistymi liniami, wychodzącymi z przecięcia dwóch ramion krzyża. Linie te miały symbolizować promienie słoneczne i tym samym, krzyż w swej formie upodabniał się tarczy słonecznej (Black, Green 1998: 101-102).

### **Uskrzydłony dysk słoneczny**

Symbol uskrzydłonego dysku słonecznego znany był już w III tysiącleciu p.n.e. i najprawdopodobniej pochodzi z Egiptu. Symbol w takiej formie pochodzi najpewniej z połączenia dwóch innych symboli: słonecznego dysku Ra oraz skrzydeł sokoła Horsa (Collon 2001: 79).

Na terenie Bliskiego Wschodu najstarszy znany nam obecnie zabytek przedstawiający uskrzydłony dysk słoneczny, jest pieczęć Matrunny, córki władcy Karkemisz Aplahandy. Zabytek ten datowany jest około na rok 1770 p.n.e. (Collon 2001: 79). Symbol umieszczony na pieczęci różni się od późniejszej wersji brakiem ureuszy umieszczonych po bokach dysku. Również wielkość skrzydeł jest mniejsza, a pomiędzy nimi znajduje się rozeta. Od tego czasu odnotowuje się coraz częstsze korzystanie z tego symbolu, początkowo głównie na terenie Syrii.

Istnieje wiele różnych wariantów uskrzydłonego dysku słonecznego. Pomiedzy skrzydłami, w okrąg może być wpisana rozeta, gwiazda, krzyż lub też okrąg może pozostać pusty. Również forma przedstawienia symbolu jest dwoista. Symbol może być w pozycji izolowanej, bądź może być umieszczony na drzewcu. Ta druga forma nazywana jest sztandarem i często interpretowana jest jako przedstawienie niebios (Mayer-Opificius 1984: 192.) Prawdopodobnie, sztandar w formie uskrzydłonej tarczy słonecznej pochodzi z gliptyki mitannijskiej. Często po obu stronach drzewca występują ludzie byki lub nadzy herosi. W takim przypadku uskrzydłona tarcza symbolizuje niebiosy, do których wstępu bronią jak wiadomo ludzie-byki.

Podobne symbole można odnaleźć w gliptyce średnioasyryjskiej, która była pod dużym wpływem gliptyki mitannijskiej. Co ciekawe, symbol ten pojawia się również w sztuce hetyckiej. Okres średnioasyryjski przypada na czasy, gdy uskrzydłona tarcza słoneczna rozpowszechnia się również na terenie państwa Mitanni oraz Asyrii. U Hetytów, symbol ten odnosił się do godności królewskiej. Nie jesteśmy jednak w stanie prześledzić drogi, którą dotarł na tereny hetyckie. Można przypuszczać, że został on zapożyczony z terenów Syrii bądź też bezpośrednio z Egiptu (Bonatz 2000: 102).

Uskrzydłony dysk bywa także przedstawiany, z parą fantastycznych istot po obu stronach. Od spodu, demon z ptasią głową podtrzymuje dysk. Również ten Wariant uskrzydłonego dysku, bywa interpretowany jako symbol boga słońca (Backman 1981: 132). W sztuce nowoasyryjskiej ten symbol pojawia się nad

wyraz często. Umieszczany jest na stelach królewskich i obeliskach. Często pojawia się ponad świętym drzewem lub wśród symboli innych bóstw (Orthmann 1985: 207, 212).

Współcześnie toczy się dyskusja, który z bogów panteonu asyryjskiego jest reprezentowany przez uskrzydłony dysk. Dwie najbardziej prawdopodobne kandydatury to Aszur oraz Szamasz. Na korzyść Aszura przemawia fakt, że było to główne bóstwo panteonu asyryjskiego, a jak wiadomo uskrzydłony dysk symbolizował godność królewską. Jednak występujące w symbolu elementy solarne oraz występowanie symbolu w towarzystwie istot ściśle związanych z Szamaszem (ludzie-byki, ludzie-skorpiony) wskazuje, że to jednak ten ostatni jest utożsamiany ze skrzydłą tarczą słoneczną. Interpretacja jest jeszcze trudniejsza, gdy wśród symboli bóstw, brakuje tarczy słonecznej. W takim przypadku uskrzydłona tarcza może symbolizować zarówno Szamasza, jak i Aszura.

Symbol skrzydlatej tarczy słonecznej pojawia się również jako symbol boga Sziwini w sztuce urartyjskiej (Popko 1980: 244), bądź też w sztuce achemenidzkiej jako symbol Ahuramazdy.

Przykładem przedstawień uskrzydłonego dysku może być aramejski relief umieszczony na ścianie świątyni Kapary (IX w. p.n.e.) w Tell Halaf (Fig.13.). Widać na nim uskrzydłony dysk słoneczny podtrzymywany przez trzy postaci. Po bokach są to ludzie-byki w dwurożnych tiarach. Każdy z nich jedną ręką trzyma nogę stołu, na którym spoczywa dysk, a drugą przytrzymuje koniec skrzydła. Trzecia postać, podtrzymuje stół od spodu. Jest to brodaty mężczyzna w przykłęku, ubrany w krótką spódnicę. Ma podniesione w górę ręce, które podtrzymują ramiona ludzi-byków, trzymające nogi stołu. Oczy postaci oraz tarcza dysku były inkrustowane, a rant stołu był dekorowany czterema rozetami. Powyższa scena, ze względu na obecność ludzi-byków zdaje się przedstawiać boga słońca Szamasza (Black, Green 1998: 48), jednak nie ma co do tego pewności.

Innym przykładem może być pieczęć pochodząca z przełomu IX i VIII w. p.n.e. (Collon 2001: 105). Widać na niej brodatego mężczyznę w pozycji stojącej z uniesionymi rękami w geście pozdrowienia (Fig.14.). Przed nim znajduje się szereg symboli

reprezentujących kolejne konstelacje gwiazd. Skrzydlaty byk symbolizuje Niebiańskiego Byka, obecnie znanego jako konstelacja Byka. Dalej widzimy półksiężyc (symbol boga Sina), gwiazdę (symbol bogini Isztar, opiekunki planety Wenus), siedem kropek (symbol boga Sibitti, utożsamianego z konstelacją Plejad) (Black, Green 1998: 231) oraz uskrzydłony dysk słoneczny, który w tym miejscu oznacza jednocześnie słońce jak i Szamasza.



Fig. 13. Uskrzydłony dysk ( Von Oppenheim 1995: Taf. 104).



Fig. 14. Odcisk pieczęci z okresu nowoasyryjskiego (Collon 2001: 200, pl. XVI)

Kolejnym przykładem może być pieczęć z VII w. p.n.e. (Collon 2001: 105). Widzimy na niej niesiony skrzydlaty dysk słoneczny (Fig.15.). Podtrzymuje go dwójka ludzi-byków. Pomiedzy nimi znajduje się stylizowane drzewo. Ponad skrzydłami, znajdują się dwie postacie, interpretowane jako ludzie-skorpiony (Black, Green 1998: 214). W słonecznym dysku znajdowała się postać bóstwa, niestety nie zachowana do naszych czasów. Całość kompozycji zamykają dwaj mężczyźni stojący po bokach. Mężczyzna lewej adoruje skrzydlaty dysk, natomiast mężczyzna po prawej niesie kozła, by złożyć go w ofierze. Ubrany jest w spódnicę do kolan oraz długi płaszcz. Po prawej stronie umieszczona jest aramejska inskrypcja, a nad nią widać gwiazdę.

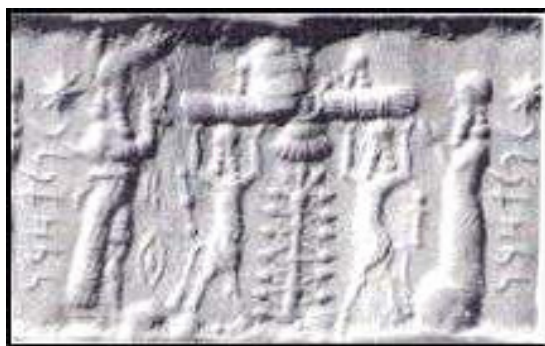


Fig. 15. Odcisk pieczęci z VII w. p.n.e. (Collon 2001: 210, pl. XVI).

### **Ludzie-skorpiony**

Bardzo często z Szamaszem związane są postaci towarzyszące mu i stanowiące niejako jego królewski orszak. Do tej grupy istot należą ludzie-skorpiony i ludzie-byki. Przedstawienia ludzi-skorpionów pojawiają się w sztuce już od czasów trzeciej dynastii z Ur oraz w okresie arkadyjskim. Wtedy, te fantastyczne istoty były przedstawiane jako brodatci mężczyźni z wielorożną tiarą na głowie, nogami oraz pazurami ptaka, ogonem skorpiona, oraz penisem zakończonym głową węża. Zdarzały się przedstawienia skrzydlatych

ludzi-skorpionów. Najbardziej popularne stały się jednak w okresie nowoasyryjskim i nowobabilońskim. Wtedy przyjęły formę, człowieka o tułowi i nogach ptaka z ogonem skorpiona. Nie ma jednak pewności czy te postaci można zaliczać do grupy ludzi-skorpionów. Ich przedstawienia są zawsze związane z Szamaszem. Najczęściej występują jako istoty podtrzymujące skrzydlaty dysk słoneczny mający symbolizować boga słońca.

Taki przykład przedstawienia widzimy na jednaj z pieczęci nowoasyryjskich (Fig.16.). Ludzie-skorpiony są na niej przedstawieni jako ci, którzy niosą skrzydlaty dysk. Postacie są przedstawione w swojej nowoasyryjskiej formie, czyli ptaków z ludzkimi głowami i ogonami skorpionów.



Fig. 16. Odcisk pieczęci nowoasyryjskiej (Black, Green 1998: 74, 114).

Równie częstym przedstawieniem ludzi-skorpionów jest ukazanie ich na krańcach skrzydeł należących do dysku Szamasza. Wtedy najczęściej przybierają oni postać normalnych skorpionów. W takim wypadku ich rolę jako tych, którzy podtrzymują skrzydlaty dysk, przejmują ludzie byki. We wcześniejszych okresach, skorpiony jako część orszaku Szamasza występują ponad bramami niebios, otwieranymi przez odpowiedzialnych za to ludzi-byków. Przykładem



może być pieczęć z okresu arkadyjskiego gdzie widzimy Szamasza wylaniającego się spomiędzy gór (Fig.17.). Po jego dwóch bokach widać ludzi-byków otwierających bramę swojemu władcy. Skorpiony można zauważyć ponad bramami niebios



Fig. 17. Odcisk pieczęci z okresu akadyjskiego (Black, Green 1998: 194).

### **Pręt i pierścień**

Ten symbol występuje od czasów renesansu sumeryjskiego<sup>4</sup> aż po okres nowoasyryjski. Uważa się, że atrybuty te symbolizują dwa starożytne instrumenty miernicze: pręt oraz zwinięty sznur. Ich symbolika jak się zdaje miała się wiązać ze sprawiedliwością i praworządnością boską – stąd symbol ten w rękach boga sprawiedliwości i prawa. Sam pręt jest uniwersalnym, jak się zdaje, atrybutem boskości, gdyż wszyscy wyżsi rangą bogowie i boginie mają go w ręku.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Jest to okres w sztuce pokrywający się mniej więcej z okresem panowania trzeciej dynastii z Ur. Trwał on niespełna 100 lat i zakończył się wraz z najazdem Elamitów.

<sup>5</sup> Więcej na temat symboliki sznura i pierścienia:(Kociszewski 2009).



Fig. 18. Stela Hammurabiego (Schmandt, Besserat 2007: 88).

Najlepszym przykładem występowania symboli sprawiedliwości jest stela Hammurabiego (Fig.18.). Została ona odkryta w ruinach Suzy w 1902 roku przez francuskiego archeologa Gustave'a Jéquier'a. Stela wykonana jest z czarnego diorytu i najprawdopodobniej miała być umieszczona w świątyni E-babbar w Sippar. W 1158 roku p.n.e. Szutruk-nahunte I zrabował ją, wraz z innymi zabytkami jako łup wojenny. Stela ma wysokość 2,25 metra, szerokość wynosi 65 cm, obwód u podstawy wynosi 1,90 m, a u góry 1,65 m. Zapisano na niej jeden z pierwszych kodeksów prawnych w historii ludzkości.<sup>6</sup> W momencie znalezienia, stela była rozbita na trzy części. Zawiera prawie 3500 rzędów tekstu,

---

<sup>6</sup> Za pierwszy spisany kodeks uważa się kodeks Ur-Nummu, drugi to kodeks Urukagina, trzecim był kodeks Lipit-Ištar. Kodeks Hammurabiego jest dopiero czwartym w historii, jednak jest najbardziej znany.

umieszczonych w kolumnach. Inskrypcja dzieli się na trzy części: wstęp, 282 artykuły prawne kodeksu oraz epilog. Kodeks obejmował swoim działaniem takie dziedziny współczesnego prawa jak prawo majątkowe, prawo karne, prawo rodzinne.

Kształt steli ma reprezentować górę, na której spotykają się Hammurabi i Szamasz. Szamasz przedstawiony jest w pozycji siedzącej. Odziany jest w długą szatę, ozdobioną frędzlami, na głowie ma wielorożną tiarę. W prawej dłoni trzyma pręt oraz pierścień. Na obu rękach ma po dwie bransolety, na szyi natomiast podwójny naszyjnik. Tron bóstwa ozdobiony jest elementami architektonicznymi. Przed obliczem Szamasza stoi sam Hammurabi z gestem oznaczającym szacunek do Boga (Schmandt-Besserat 2007: 87-96). Hammurabi ubrany jest w długą szatę oraz ma na głowie charakterystyczne dla tego okresu i regionu nakrycie głowy. Przedstawiony jest z długą brodą i bransoletą na prawym ręku. W tej scenie Szamasz odgrywa rolę boga-prawodawcy, przekazującemu kodeks Hammurabiemu. Fragment inskrypcji umieszczonej na steli mówi:

*„Na rozkaz Szamasza, sędziego wielkiego nieba i ziemi,  
sprawiedliwość moja w kraju niechaj rozbłyśnie; z polecenia  
Marduka, pana mego, zamierzenia moje przeciwnika niech nie  
mają.” (Kodeks Hammurabiego 2003)*

Powyższy fragment ukazuje Szamasza jako pana nieba i ziemi oraz sprawiedliwego sędziego. Szamasz jest tym bogiem, który wyjawia Hammurabiemu prawa, które mają być przestrzegane na ziemi, a król ma być ich gwarantem.

*„Hammurabi, król sprawiedliwości, któremu Szamasz  
prawdę (o prawach) objawił, jam oto jest!”  
(Kodeks Hammurabiego 2003)*

W całej inskrypcji Szamasz jest wymieniany w sumie siedem razy. Zabytek ten przypomina bardzo stelę z kodeksem Ur-Nammu. Przedstawiony jest na niej również siedzący na tronie Szamasz.

Przed nim stoi oddający mu cześć Ur-Nammu. Pomiedzy nimi znajduje się drzewo życia. W podobnej roli Szamasz przedstawiony jest na steli znalezionej w Suzie (Fig.19.). Jest to stela wykonana z wapienia, datowana na XXI w. p.n.e. o wysokości 67 cm. Obecnie można ją oglądać w muzeum w Luwrze. Na steli przedstawiono scenę libacji. Szamasz przedstawiony jest, gdy siedzi na tronie. Tron ten dekorowany jest różnymi detalami architektonicznymi. Bóstwo ma na głowie wielorożną tiarę, jest ubrane w długą szatę, która obszyta jest frędzlami. W lewym ręku trzyma pręt oraz sznur. Symbolizują one prawo, sprawiedliwość oraz równość. Naprzeciwko bóstwa stoi król, ubrany w długą, odświętną szatę. Władca w rękach trzyma naczynie, z którego wylewa się woda nawadniająca palmę – „święte drzewo”. Na samej górze steli, znajduje się dodatkowo symbol astralny Szamasza. Powyższa scena ukazuje króla jako namiestnika boga Szamasza, który nadaje i pilnuje przestrzegania prawa na ziemi. Stela z Suzy jest najprawdopodobniej pomnikiem, wykonanym z okazji wydania nowego zbioru praw przez króla (Ascalone 2009: 137).

Z powyższych przykładów, można wnioskować, że już od najwcześniejszego okresu Szamasz był utożsamiany z bogiem sprawiedliwości, prawodawcą.



Fig. 19. Stela Ur-Nammu (Ascalone 2009: 137).

## Podsumowanie

Najważniejszym wnioskiem całego artykułu, powinno być stwierdzenie, że Szamasz był jednym z najważniejszych bóstw w panteonie starożytnego Bliskiego Wschodu. Przez wszystkie okresy, począwszy od akadyjskiego po okres nowobabiloński, uważany był za istotne dla życia ludzkiego bóstwo astralne. Sam fakt, że utożsamiany był z życiodajnymi promieniami słonecznymi, wskazuje na jego wysoką rangę pośród wielu innych bóstw. W początkowym okresie znany był pod imieniem Utu. Wraz ze zmianą imienia, powiększyły się też prerogatywy Szamasza. Jako bóg słońca, odpowiedzialny był za panowanie nad całą ludzkością. Był jednocześnie prawodawcą jak i sprawiedliwym sędzią, który mając wpływ na los człowieka, wymierzał odpowiednią karę bądź nagrodę.

Postać Szamasza była utożsamiana ze słońcem, które o świcie wychyla się znad gór wschodnich, by po odbyciu wędrówki po nieboskłonie zejść za górami zachodnimi. Jednak na tym nie kończyła się władza boga słońca. Podczas gdy nie rezydował na ziemi wśród śmiertelników, odbywał wędrówkę w głąb ziemi. Innymi słowy, po zachodzie słońca Szamasz przebywał w swoim drugim królestwie, w zaświatach. Tam również podejmował ważne decyzje, chociażby decydował o losie umarłych. Był więc uważany również za pana podziemia. Warto dodać na koniec, że Szamasz był również patronem wróżbiarstwa.

W sztuce wizerunki Szamasza pojawiają się głównie na pieczęciach cylindrycznych oraz stelach, a symbolika użyta do jego przedstawienia była niezwykle rozbudowana i zmieniała się z biegiem czasu. Podstawowe symbole, powiązane z wizerunkiem boga słońca, oraz ich występowanie w poszczególnych okresach historycznych przedstawia Tabela 1. Widać na niej, że symbolem, który najdłużej był kojarzony z Szamaszem jest tarcza słoneczna. Symbol ten występuje od okresu akadyjskiego po okres nowobabiloński. Podobnie jest z promieniami słonecznymi oraz ludźmi-bykami, które występowały w przedstawieniach boga słońca, jednak te symbole nie występują już po okresie nowoasyryjskim.

Co ciekawe w okresie nowobabilońskim, jedynym symbolem kojarzonym z Szamaszem jest tarcza słoneczna, symbol który był wykorzystywany najdłużej. W okresie nowoasyryjskim występuje największa ilość symboli związanych z bogiem słońca. Są to tarcza słoneczna, promienie słoneczne, ludzie-byki, uskrzydłony dysk słoneczny, koń oraz krzyż. Te trzy ostatnie są charakterystyczne wyłącznie dla tego okresu i nie występują w żadnym innym.

Szamasz od najwcześniejszego okresu akadyjskiego, aż po okres kasycki, przedstawiany jest z jednym ze swoich podstawowych atrybutów. Dla okresu akadyjskiego jest to zębate ostrze (*šaššaru*) dla okresu starobabilońskiego oraz kasyckiego jest to sznur i pręt. Co ciekawe, atrybuty te wzajemnie się wykluczają, wobec czego w okresie akadyjskim sznur oraz pręt nie występują jako atrybuty Szamasza, a *šaššaru* nie występuje w okresach starobabilońskim i kasyckim.

Tabela nr 2 pokazuje natomiast, które elementy utożsamiane z Szamaszem współistniały ze sobą na przedstawieniach omówionych w tym artykule. Widać wyraźnie, że w okresie akadyjskim najpopularniejszymi symbolami było zębate ostrze oraz promienie słoneczne. Na pieczęciach pochodzących z tego okresu, Szamasz przedstawiony jest z *šaszszaru* w dłoni oraz z promieniami słonecznymi emanującymi z jego postaci. Z kolei w okresie nowoasyryjskim powszechne było przedstawienie uskrzydłonego dysku słonecznego podtrzymywanego przez ludzi-byki.

| <b>Tabela 1</b><br><b>Symbole boga słońca oraz ich występowanie w poszczególnych okresach.</b> |               |                            |                         |                |                         |                         |            |              |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|----------------------------|-------------------------|----------------|-------------------------|-------------------------|------------|--------------|
| <b>Okres</b>                                                                                   | <b>Tarcza</b> | <b>Promienie słoneczne</b> | <b>Ludzie<br/>-byki</b> | <b>šaššaru</b> | <b>Uskrzydłony dysk</b> | <b>Sznur<br/>i pręt</b> | <b>Koń</b> | <b>Krzyż</b> |
| Akadyjski                                                                                      | X             | X                          | X                       | X              |                         |                         |            |              |
| Starobabiloński                                                                                | X             | X                          | X                       |                |                         | X                       |            |              |
| Kasycki                                                                                        | X             | X                          | X                       |                |                         | X                       |            |              |
| Nowoasyryjski                                                                                  | X             | X                          | X                       |                | X                       |                         | X          | X            |
| Nowobabiloński                                                                                 | X             |                            |                         |                |                         |                         |            |              |

| <p style="text-align: center;"><b>Tabela 1</b><br/> Symbole oraz ich historyczne występowanie, na podstawie przedstawień umieszczonych w pracy</p> |                                |               |                            |                |                     |                         |            |                     |              |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------|---------------|----------------------------|----------------|---------------------|-------------------------|------------|---------------------|--------------|
| <b>Przedstawienie</b>                                                                                                                              | <b>Okres</b>                   | <b>Tarcza</b> | <b>Promienie słoneczne</b> | <b>śaššaru</b> | <b>Ludzie –Byki</b> | <b>uskrzydłony dysk</b> | <b>Koń</b> | <b>Sznur i pręt</b> | <b>Krzyż</b> |
| Fig. 1                                                                                                                                             | Okres akadyjski                |               | X                          | X              |                     |                         |            |                     |              |
| Fig. 2                                                                                                                                             | Okres akadyjski                | X             | X                          | X              |                     |                         |            |                     |              |
| Fig. 3                                                                                                                                             | Okres akadyjski                |               | X                          | X              | X                   |                         |            |                     |              |
| Fig. 4                                                                                                                                             | Okres akadyjski                |               | X                          | X              |                     |                         |            |                     |              |
| Fig. 5                                                                                                                                             | Okres akadyjski-nowobabiloński | X             |                            |                |                     |                         |            |                     |              |
| Fig. 6                                                                                                                                             | Okres kasycki                  | X             |                            |                |                     |                         |            |                     |              |
| Fig. 7                                                                                                                                             | Okres kasycki                  | X             |                            |                | X                   |                         |            | X                   |              |
| Fig. 8                                                                                                                                             | Nie dotyczy                    | -             | -                          | -              | -                   | -                       | -          | -                   |              |



| Przedstawienie | Okres                                  | Tarcza | Promienie słoneczne | šaššaru | Ludzie –Byki | uskrzydłony dysk | Koń | Sznur i pręt | Krzyż |
|----------------|----------------------------------------|--------|---------------------|---------|--------------|------------------|-----|--------------|-------|
| Fig. 9         | Okres kasycki -<br>okres nowoasyryjski |        |                     |         |              |                  | X   |              |       |
| Figs 10, 11    |                                        |        |                     |         | X            | X                | X   |              |       |
| Fig. 12        | Okres kasycki-<br>nowoasyryjski        |        |                     |         |              |                  |     |              | X     |
| Fig. 13        | IX w. p.n.e.                           |        |                     |         | X            | X                |     |              |       |
| Fig. 14        | Okres nowoasyryjski                    |        |                     |         |              | X                |     |              |       |
| Fig. 15        | Okres nowoasyryjski                    |        |                     |         | X            | X                |     |              |       |
| Fig. 16        | Okres nowoasyryjski                    |        |                     |         | X            | X                |     |              |       |
| Fig. 18        | Okres starobabiloński                  |        | X                   |         |              |                  |     | X            |       |
| Fig. 19        | III dynastia Ur                        |        | X                   |         |              |                  |     | X            |       |

## **Summary**

### **Shamash - selected aspects of the iconography**

As it has been shown before Shamash was in ancient Mesopotamia the god of the sun, the underworld, law, justice, and divination. The main centers where he was venerated were Sippar and Larsa (Sołtysiak 2003: 66). His original symbol was an emerging solar disc from behind two mountains. His anthropomorphic form first occurred during the Akkadian period. He was depicted as a bearded man then coming out from between two rocks, aiming to represent the so-called Gate of Heaven. Both Shamash and Ishtar, were introduced to the Mesopotamian pantheon by Sargon. The successors of Sargon continued this tradition (Ascalone, 2009: 140).

The most important conclusion of this article, is that Shamash was one of the most important deities in the pantheon of the ancient Near East. For all periods, from The Akkadian till the Neo-Babylonian, he was considered as an astral deity in human form. The fact that he was identified with the life-giving sunlight, shows a high rank among other deities. In the earlier periods he was known under the name of Utu. With the change of his name, also the powers of Shamash increased. As the sun-god, he was responsible for the control of the people on the earth. He was also a legislator and a righteous judge who, having an impact on a person's fate, immediately gave the proper punishment or reward.

Shamash was identified with the sun, which at dawn rises from the eastern mountains, and after completion of the journey across the sky sets behind the western mountains. However, this was not the only power of the sun-god. While not in the land of the living, he took a journey deep into the earth. After the sunset he reigned in his second kingdom, the underworld. There, he was responsible for important decisions, he was the one to decide the fate of the dead. He was regarded as the lord of underworld. Last but not least Shamash was also the patron of divination.

Symbols associated with the sun-god Shamash, are numerous. Often, some of them would be used in one period, and would change

their form or meaning in the later periods. An interesting aspect is form changing of the symbols over time, and becoming different to be independent emblems of the sun god. Sometimes new symbols are accompanied by the original symbols.

In art images of Shamash appear mainly on cylinder seals and stelae, and symbols used in these crafts were highly complex and changed over time. Basic symbols associated with the image of the Shamash, and their presence in different periods of history are shown in Table 1. It shows that the symbol associated with Shamash for the longest time was the solar disk. This symbol appears in art in the Akkadian period and is present until the Neo-Babylonian period. Similarly with the sun rays and people-bulls, which occurred in the representations of the sun god, but these symbols are no longer present after the Neo-assyrian period. Interestingly, during the Neo-babylonian period, the only symbol associated with Shamash is the sundisk, a symbol which has been used the longest. In the Neo-assyrian period there is a peak in the number of symbols associated with Shamash. These are the solar disk, the sun rays, people-bulls, winged sun disk, the horse and the cross. These last three are unique to this period. Shamash, from the earliest Akkadian period up to the Kassite period, is shown with one of his main attributes. For the Akkadian period is the indented blade (šaššaru). For the Old Babylonian period and Kassite it is a rod and a ring. Interestingly, these attributes are mutually exclusive, so that during the Akkadian the rod and the string do not appear as attributes of Shamash, and šaššaru does not occur in the Old Babylonian and Kassite period.

Table 2 shows, however, that the elements identified with Shamash coexisted on the depictions described in this article. It is clear that during the Akkadian period the most popular symbols were the indented blade and sun rays. The seals of this period, Shamash is presented with šaššaru in hand and the sun rays emanating from him. In turn, during the Neo-assyrian period it is common to present a winged sun disk supported by the people-bulls.

## Bibliografia / References

- Ascalone E., 2009, *Mezopotamia. Leksykon cywilizacji*, Warszawa.
- Backman G., 1991, "A Hittite Cylinder Seal in the Yale Babylonian Collection" [w:] *Anatolian Studies* 31.
- Black J., Green A., 1998, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice.
- Bonanz D., 2000, *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mainz.
- Collon D., 1982, *Catalogue of Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals II: Akkadian, post Akkadian, Ur III-periods*, London.
- Collon D., 1987, *First Impressions, Cylinder seals in the Ancien Near East*, Chicago.
- Collon D., 2001, *Catalogue of Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals V. Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Period*, London.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t.1, Warszawa 1997.
- „Epos o Gilgameszu”, tł. K. Łyczakowska, Warszawa 2002.
- „Hymn do Boga słońca Szamasza”, tł. T. Stępniewska, [w:] O. Drewnowska-Rymarz (red.), 2005, *Do Boga, Pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały*, Warszawa, s. 73-78.
- Jastrow M., 1899, "Nebopolassar and the Temple to the Sun-God at Sippar" [w:] *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 15, no. 2, s. 65-86.
- Jastrow M., 1910, "Another Fragment of the Etana Myth" [w:] *Journal of the American Oriental Society* 30, no. 2, s. 101-131.

Kociszewski P., 2009, "The rod and the ring a few reflections about creating reality" [w:] O. Drewnowska (red.), *Here & there. Across the ancient Near East*, Warszawa, s. 85-96.

"Kodeks Hammurabiego", tł. M. Stępień, Edycja komputerowa: [www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl), 2003.

Labat R., 1988, *المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين*, Baghdad.

Matthews D.M., 1997, *The early Glyptic of Tell Brak Cylinder seals of Third Millennium Syria*, Freiburg.

Mayer-Opificius R., 1984, *Die flugelte Sonne. Himmels- und Regendarstellungen im alten Vorderasien*, Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas 16.

*Mitologie świata. Leksykon*, tł. P. Taracha, Warszawa 2002.

Orthmann W., 1985, *Die alte Orient Propyläen Kunstgeschichte*, Berlin.

Popko M., 1980, *Religie starożytnej Anatolii*, Warszawa.

Price I.M., 1906, "The Stele of Hammurabi" [w:] *The Biblical World* 24, no. 6, s. 468-472.

Roaf M., 1996, *Wielkie kultury świata. Mezopotamia*, Oksford.

Rutkowski Ł., 2009, „Miasta, państwa i kultury III tys. p.n.e.” [w:] Smogorzewska A., Stępniewski F.M. (reds), *Archeologia starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa.

Saggs H.W.F., 1995, *People of the past. Babylonians*, London.

Schmandt-Besserat D., 2007, *When writing met art.: from symbol to story*, Texas.

Starr I., 1990, *Queriers to the Sungod*, State archives of Assyria, t. IV, Helsinki.

Sołtysiak A., 2003, *Bogowie nocy. Motywy astralne w religiach starożytnej Mezopotamii*, Kraków.

Szeląg D., 2009, „Pieczęcie cylindryczne” [w:] Smogorzewska A., Stępniewski F.M. (reds), *Archeologia starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa.

„Traktat sukcesyjny Asarhaddona”, tł. J. Maniaczyk, Poznań 1997.

Ward W.H., 1887, “The Sun-God on Babylonian Cylinder” [w:] *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts* 3, nos 3/4, s. 385-386.

Ward W.H., 1898, “The Babylonian Representation of the Solar Disk” [w:] *The American Journal of Theology* 1, s. 115-118.

Woods Ch. E., 2004, “The Sun God Tablet of Nabū-Apla-Iddina Revisited” [w:] *Journal of Cuneiform Studies*, s. 23-103.

Von Oppenheim M. F., 1995, *Tell Halaf III. Die Bildwerke*, Berlin.

Zawadzki S., 2006, *Garments of the Gods. Studies on the textile industry and the pantheon of Neo-Babylonian Sippar*, Freiburg - Göttingen.

## **Symbole egipskie na pieczęciach cylindrycznych z Bliskiego Wschodu pomiędzy III a I tys. p.n.e.**

Egiptyzacja widoczna na pieczęciach pochodzących z poza Egiptu była wynikiem ingerencji militarnych dokonywanych przez faraonów egipskich pomiędzy III a I tysiącleciem p.n.e. W wyniku ekspansji egipskiej na terytoria Syro-Palestyny zmieniała się administracja podbitych państw a szlaki handlowe rozrastały się. Aby zaznaczyć obecność Egiptu na arenie międzynarodowej producenci pochodzący np. z Syrii dodawali pewien element na swoich pieczęciach – administracyjnych oraz handlowych.

Pieczęcie wyrabiane były przez lokalnych rzemieślników na modłę egipską, jednakże prawdopodobnie nie widzieli oni ogólnodostępnie egipskich produktów i tworzyli swoje wyroby tylko według opisów lub tworzyli pieczęcie tak jak potrafili i według własnych technik bazując jedynie na własnej stylistyce i elementach obcych. Pewne znaczenie również można przypisać samym rzemieślnikom. Większość postaci przedstawionych na pieczęciach przypomina jednak egipskich możnych czy też władców lub bogów, strojem lub nakryciem głowy, a czasem tylko sposobem ustawienia postaci. Czasem jedyną przesłanką jaką posiadamy o tym, że dana pieczęć jest wzorowana na motywach egipskich jest inskrypcja z imieniem lub miejscem jej pochodzenia. Miejscem odbijania czy umieszczania odcisku pieczęci były najczęściej naczynia a dokładniej ramiona (Fig.1a.). Odcisk robiono na zlepionych przyklejonych wzdłuż szyjki i przytrzymujących zamknięcie wylewu. Aby naczynie było szczelnie zamknięte najpierw układano na wylewie i świetle naczynia płótno. Materiał przywiązywano dodatkowo sznurami do szyjki i potem przyklejano do niej od zewnątrz bituminem, którym później „lakowano”, naczynie i odciskano wzór pieczęci. Innym miejscem był sam stoper zalepiający wylew do naczynia (Fig.1b, c.). Stopery były umieszczane głęboko wewnątrz szyjki naczynia lub na samym jej wylewie w formie glinianego dysku.

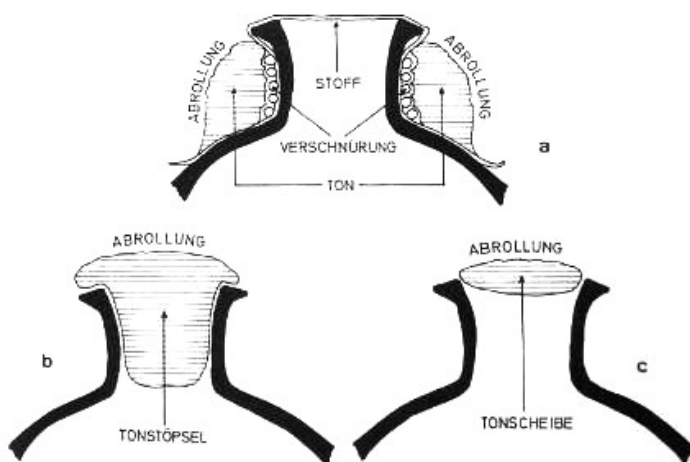


Fig.1. a, b, c (Kühne, 1980 , Abb. 9, s. 23)

## Symbolika motywów egipskich na pieczęciach z Syro-Palestyny i regionów ościennych

### 1. Znak *anch*, *sa*, *shn*, *dzed*

#### 1.A. *anch*<sup>7</sup>

Najbardziej wyraźnym dowodem na obecność elementów egipskich na pieczęciach jest występowanie znaku *anch*.<sup>8</sup> Występuje on najczęściej jako atrybut osób znajdujących się na cylindrze lub jako element wypełniający kompozycję, mimo to zawsze znajduje się on blisko postaci. Wygląd samego znaku jest bardzo zmienny: mniejszy, większy, posiadający bardziej pogrubiające się, krótsze lub dłuższe ramiona. Był on również używany jako jeden z motywów będących częścią pieczęci o charakterze floralnej plecionki. Znak *anch* występuje w jeszcze jednej wyjątkowej roli: był używany jako element tzw. rytuału

<sup>7</sup> Pieczęć nr 11, 20, 25, 28, 29, 36, 44, 45, 46, 48, 54, 55, 59, 63.

<sup>8</sup> Trzydzieści pieczęci w tym najwięcej pochodzących z Syrii i Palestyny.



oczyszczenia<sup>9</sup> - scena rozplywania się strumienia wody (w postaci znaków *anch*) nad głową króla (Lurker 1995: 46-47). Na pieczęci nr 21 strumień *anch* wypływa z rąk postaci i zatacza krąg nad głową władcy. Natomiast na pieczęci nr 20 wiązka tzw. znaków życia wypływa z rąk bogini Hathor. Wydaje się, iż bogini w ten sposób mogła dokonywać rytualnego oczyszczenia czy też namaszczenia faraona na władcę.

### 1.B. pętla *sa*<sup>10</sup> i pierścień wieczności *shn*<sup>11</sup>

Egipska pętla *sa* była magicznym znakiem ochronnym. Występuje on na nożach magicznych w okresie Średniego Państwa oraz używany był jako amulet ochronny podczas porodów, których opiekunem był również bóg Bes<sup>12</sup> oraz bogini Toeris (bogini pod postacią hipopotama) (Lurker 1995: 169, 184).

Kolejny znak - „Pierścień wieczności”, był tak nazywany ze względu na swój okrągły kształt i brak początku oraz końca. Był on motywem występującym często w towarzystwie ptaka *nhbt* lub sokoła. Ptaki te trzymały w szponach pierścienie *shn* (Lurker 1995: 168).<sup>13</sup>

### 1.C. *dzed*<sup>14</sup>

Kolejnym symbolem egipskim występującym na pieczęciach pochodzących z obszaru Egiptu i Bliskiego Wschodu jest znak *dzed*. Symbol ten związany jest z terenami Palestyny ze względu na pień drzewa, z którego wykonany był pierwotny znak *dzed* znajdującego się w Byblos – tam według legend zamknięte było

---

<sup>9</sup> Pieczęć nr 20, 21.

<sup>10</sup> Pieczęć nr 63.

<sup>11</sup> Pieczęć nr. 6, 53.

<sup>12</sup> Patrz punkt: 5.C.e.

<sup>13</sup> Patrz 2. Miary i wagi

<sup>14</sup> Pieczęć nr 52, 60.

ciało Ozyrysa (Rachet 2004: 93). Według Alexandr'a Moret'a znak ten stanowił sztandar zwolenników Ozyrysa w okresie predynastycznym (Rachet 2004: 93-94). Co do znaczenia znaku istnieje wiele sprzecznych koncepcji. Na podstawie katalogu dołączonego do artykułu można dopasować jedno ze znaczeń symbolu *dzed*. Prawdopodobnie był on używany podczas jednego z rytuałów nazywanych „podnoszeniem *dzed*”. Słup<sup>15</sup> ustawiano na cześć boga Ptaha w obecności dworu i ludu. Ceremonią, w czasie której dokonywano tego rytuału była prawdopodobnie intronizacja króla (pieczęć nr 60). Pieczęć nr 52 natomiast reprezentuje inne możliwe znaczenie. Widzimy na niej kolumnę *dzed* jako element adoracji świętego drzewa. Popularne było też noszenie amuletów w kształcie znaku *dzed* oznaczających stałość lub trwałość co może mieć znaczenie w próbie interpretacji koncepcji wyżej wymienionej pieczęci nr 52.

## 2. Miary i wagi

### 2.A. Pręt i pierścień<sup>16</sup>

Na Bliskim Wschodzie miarę sprawiedliwości bogów mierzono dzięki instrumentom mierniczym, czyli prętowi i sznurowi. Oba narzędzia traktowane były jako boskie atrybuty już od czasów wczesnodynastycznych. Postulowano, iż istniał niezwykley związek między tymi atrybutami a bogiem Szamaszem (Black, Green 1998: 167). Niekiedy ten motyw nazywano poziomnicą (Eder 1995: 278).

### 2.B. Odważniki<sup>17</sup>

Najbardziej nierozpoznanymi motywami w kompozycjach pieczęci są tzw. motywy wypełniające. Ze względu na swoje rozmaite kształty, podłużne, zaokrąglone, okrągłe, owalne, można by

---

<sup>15</sup> *Dzed*.

<sup>16</sup> Pieczęć nr 16, 25, 66.

<sup>17</sup> Pieczęć nr 1, 5, 32, 33, 46, 50, 56, 59, 60, 65.

domniemać, iż są to przedstawienia odważników. W egipskich grobowcach znajdowano duże ilości kamiennych<sup>18</sup> odważników. Były one właśnie ściętymi stożkami, sześciokątami oraz spłaszczonymi bryłami o kolistych zakończeniach. Niektóre z odważników przyjmowały postać głów różnych zwierząt – byków<sup>19</sup>, gazeli<sup>20</sup> czy zajęcy<sup>21</sup> (Rachet 2004: 214). Potwierdzenia tej teorii można szukać w przedstawieniach, w których obok pręta mierniczego występują w dużej liczbie małe przedmioty, które mogłyby być właśnie odważnikami.<sup>22</sup>

Można domniemywać, iż w rzeczywistości większość ze scen, gdzie występują te drobne przedmioty mogą one mieć charakter darów. Może to potwierdzać przedstawienie na pieczęci nr 61, gdzie pod wizerunkiem tronu znajduje się parę małych elementów o różnych kształtach.

### **3. Symbole astralne**

#### **3.A. Uskrzydłony dysk słoneczny<sup>23</sup>**

Uskrzydłona tarcza to motyw szeroko znany w wielu kulturach starożytnych, poświęcony bóstwom solarnym.<sup>24</sup> Najszerzej rozpowszechniony był w Egipcie.<sup>25</sup> Początkowo było ono symbolem reprezentującym boga Horusa,<sup>26</sup> później utożsamiano go z Re -

---

<sup>18</sup> Granit, alabaster, hematyt.

<sup>19</sup> Pieczęć nr 33.

<sup>20</sup> Pieczęć nr 5.

<sup>21</sup> Pieczęć nr 60, 65.

<sup>22</sup> Pieczęć nr 25, 65.

<sup>23</sup> Pieczęć nr 5, 20, 30, 31, 33, 49, 53, 60, 63.

<sup>24</sup> Urartu, Iranu, Mezopotamii, Państwa Hetyckiego.

<sup>25</sup> Rozpowszechniony został w Egipcie od czasów Starego Państwa – za panowania Snofru.

<sup>26</sup> Jeszcze przed Horusem prawdopodobnie utożsamiano tarczę słoneczną z bogiem Behdeti.

Harachte, aż stało się w końcu uniwersalnym motywem dla wszystkich bogów „solarnych”. Najpowszechniejsze występowanie tego symbolu datowane jest na okres Średniego Państwa<sup>27</sup> Wtedy też zaczęto nazywać monarchę „Słońcem, dającym życie krajowi” (Szczudłowska 1978: 142-143).

Tarcza słoneczna to najczęściej centralnie umieszczone słońce.<sup>28</sup> puste w środku<sup>29</sup> lub wypełnione wewnątrz motywem krzyża lub rozety. Występujące w tym przypadku skrzydła najczęściej są długie oraz zakończone sokolimi piórami. Czasem spod centralnego słońca wyłaniają się ureusze.<sup>30</sup>

Motyw uskrzydłonej tarczy rozprzestrzenił się prawdopodobnie po obszarze Bliskiego Wschodu dzięki mobilności ludności zamieszkującej Syrię i Anatolię (głównie Hetytów). Pierwszy raz tarcza ze skrzydłami pojawia się w gliptyce mitannijskiej, następnie pojawia się w Asyrii i Babilonii. Pod tarczą słoneczną w Asyrii umieszczano postać boga (pieczęcie nr 20, 31, 33, 60, 63) i symbolizowała ona boga Szamasza<sup>31</sup> (więcej o symbolice Szamasza w artykule A. Abbasa znajdującym się w niniejszym tomie). Uskrzydłone słońce zdobiło również górne partie kamiennych steli *kudurru*<sup>32</sup> (Collon 1990: 67).

---

<sup>27</sup> Występowało ono wtedy głównie jako znak apotropaiczny nad bramami świątyń i zwieńczenie steli.

<sup>28</sup> Zdarzają się przypadki że centralnie pomiędzy skrzydłami umieszczona była głowa bogini Hathor w peruce przypominającej literę *omega*.

<sup>29</sup> Może być to związane z ikonografią motywu słońca lub księżyca.

<sup>30</sup> Pojawiają się one w okresie Starego Państwa, natomiast od Nowego Państwa na głowach węży pojawiły się korony Górnego lub Dolnego Egiptu; patrz punkt 5.B.a.

<sup>31</sup> Lub Aszura lub Ninurte.

<sup>32</sup> Duże kamienie (stele) z inskrypcjami dotyczącymi nadania ziemi lub jej sprzedaży. Ówczesne tablice informacyjne.

### 3.B. Sierp księżycy z tarczą (słoneczną)<sup>33</sup>

W starożytnym Egipcie księżyc traktowano jako „*słońce, które świeci w nocy*„ (Lurker 1995: 122). W ikonografii spotykany jest najczęściej w towarzystwie pawianów lub szakala. Przedstawiany był zazwyczaj jako tarcza na półksiężycu. Półksiężyc z tarczą był atrybutem boga Chonsu,<sup>34</sup> umieszczanym na jego głowie. Fazy księżycy były symbolem życia i śmierci. Sposób przedstawiania księżycy na pieczęciach zebranych w poniższym katalogu był różnorodny: półksiężyc<sup>35</sup> lub tarcza na półksiężycu<sup>36</sup> - często ten motyw uznawany jest jako sierp księżycy z tarczą słoneczną niejako leżącą na nim (Lurker 1995: 198). Odmianą tego typu symbolu jest sztandar zakończony sierpem księżycy z tarczą<sup>37</sup> (Lurker 1995: 123).

Na Bliskim Wschodzie motyw leżącego sierpu księżycy<sup>38</sup> występuje w sztuce od czasów najdawniejszych, aż do okresu starobabilońskiego. Był on symbolem boga Sina. Najpowszechniejszym motywem był, powyżej wspomniany, typ przypominający sztandar z różnymi dodatkowymi dekoracjami. Wierzono, iż był on symbolem magicznej ochrony, zawsze wtedy gdy trzymany był przez bogów. Klasyczne przedstawienie tarczy słonecznej na półksiężycu prawdopodobnie mogła być symbolicznym przedstawieniem zaćmienia księżycy (Black, Green 1998: 181).

W kompozycji przedstawień na pieczęciach motyw ten umieszczany był najczęściej nad postaciami bogów lub władców

---

<sup>33</sup> Pieczęć nr. 25, 28, 49.

<sup>34</sup> Ale i bóg Jah, Thot, Ozyrys.

<sup>35</sup> Pieczęć nr. 28, 32, 52.

<sup>36</sup> Pieczęć nr. 23, 25, 37, 49.

<sup>37</sup> Być może były to sztandary zakończone symbole bóstwa księżycy Chonsu ect.; pieczęć nr 9, 16.

<sup>38</sup> Po akadyjsku *uškaru*.

w geście adoracji lub prośby. Był on również „świadkiem” najważniejszych przedstawień.

### 3.C. Gwiazda<sup>39</sup>

W starożytnym Egipcie gwiazdy uchodziły za mieszkanki *Duat*, czyli państwa podziemnego (umarłych). Nazywane były „orszakiem boga Ozyrysa”<sup>40</sup> ze względu na swoje pochodzenie z zaświatów. Szczególną czcią otaczano gwiazdę Oriona – główną gwiazdę południowego nieba. Rozgwieżdżone niebo podzielono na trzydzieści sześć części i każdą z nich przypisano konkretnej głównej gwieździe lub gwiazdozbiorowi (Lurker 1995: 85-86).

Taką koncepcję prawdopodobnie zapożyczono z Bliskiego Wschodu<sup>41</sup> (Lurker 1995: 86). Tam symbol gwiazdy znany był już od czasów prehistorycznych do okresu nowobabilońskiego. Początkowo ośmioramienna gwiazda miała jedynie znaczenie astralne, natomiast od około okresu starobabilońskiego była identyfikowana z symboliką bogini Isztar/Inanny.<sup>42</sup> Sposób przedstawiania gwiazdy zmieniał się w zależności od okresu. Ośmioramienna lub sześcioramienna<sup>43</sup> gwiazda była ukazywana pojedynczo lub wpisywano ją w okrąg (tarczę?). W okresie środkowo- i nowoasyryjskim pieczęcie cylindryczne posiadały stylizowane przedstawienia gwiazdy, które otaczały popiersie bogini Isztar znajdującej się na sierpie księżyca<sup>44</sup> (Black, Green 1998: 82). Motyw gwiazdy był szeroko rozpowszechnionym symbolem

---

<sup>39</sup> Pieczęć nr 35, 40.

<sup>40</sup> Ludzie po swojej śmierci zmieniali się w gwiazdy. Dekorowanie sarkofagów gwiazdami ma podłoże właśnie tutaj – ludzie po śmierci stawali się gwiazdą na nieboskłonie i adorowali kolejnych zmarłych (Lurker 1995: 85).

<sup>41</sup> Stąd też prawdopodobnie pochodzi inspiracja Zodiaku w świątyni w Dendera.

<sup>42</sup> Bogini miłości i wojny.

<sup>43</sup> Taka gwiazda pojawia się w około okresu nowoasyryjskiego. Nieznane jest jej pochodzenie i znaczenie.

<sup>44</sup> Była to odmiana przedstawienia uzbrojonej bogini z nimbem gwiazd.

w świecie starożytnym. Znany był również w państwie Urartu. W Mezopotamii bóg Enkidu nosił gwiazdę na piersiach, a Humbaba na głowie (Black, Green 1998: 83).

#### **4. Lotos i papirus**

Lotos był wyjątkowym motywem występującym na niewielu pieczęciach (pieczęć nr 28, 32, 44, 47, 50, 53, 59), głównie jako element kompozycji, tzw. wypełniacz lub jako łodyga, wokół której stoją adoranci. Może być on uznawany w takim przypadku za stylizowane drzewo. Motyw ten używany był również jako główny element stylizowanej floralnej plecionki na pieczęci. Kwiat lotosu był tym, który „powstał na początku,” i wynurzył się z pra-wód. Związany był on z wodą i ogniem, chaosem i światłem. Przede wszystkich jednak lotos był symbolem boga Nefertuma (Lurker 1995: 128-129). Sam wygląd lotosu przypomina kielich z płatkami i najczęściej długą łodygą.

Papirus (pieczęcie nr 9, 40, 44, 53) w formie roślinnej był, tak jak kwiat lotosu, symbolem światła wyłaniającego się z pra-wód. Był on symbolem Dolnego Egiptu i rośliną poświęconą bogini Utu.<sup>45</sup> W okresie Starego Państwa bogini Bastet i Hathor przejęły łodygę papirusu jako swój atrybut (Lurker 1995: 166-167). Wyglądem papirus przypomina kwiat lotosu, z tym że posiada on bardziej tulipanowy kształt, nie tak postrzępiony jak lotos.

#### **4.A. Drzewo<sup>46</sup> i przedmioty z drewna**

Kult drzewa był znany w całej dolinie Nilu. Gatunkami drzew jakie występują w tradycji egipskiej są: akacja, w której „zawarte jest życie i śmierć”,<sup>47</sup> palma daktylowa oraz sykomora (drzewo życia). Drzewa znajdujące się na zdobieniach grobowców egipskich

---

<sup>45</sup> Bogini ta często przedstawiana jest jako wąż wspinający się po łodydze papirusu.

<sup>46</sup> Pieczęć nr 5, 11, 30, 43, 48, 52, 62.

<sup>47</sup> Przypomina drzewo *ished*.

symbolizowały zmartwychwstanie (Lurker 1995: 70-71). Drzewo *iszed* jest nierozpoznane przez botaników, ale należy raczej do gatunku drzew liściastych. Prawdopodobnie można je utożsamiać z akacją. Roślina ta była uznawana za drzewo życia, bowiem na jego liściach bóg Thot i bogini Seszet zapisywali lata panowania królów i czas ich panowania (Lurker 1995: 101-102). Spotykane są również drzewa przypominające kwiaty lotosu lub papirusy.<sup>48</sup>

W kulturze Mezopotamii i Syro-Palestyny drzewo odgrywało równie ważną rolę co w Egipcie. Miało ono w literaturze przydomek „święte” lub „stylizowane”. Drzewo w ikonografii tego regionu łączone było często z uskrzydłą tarczą słoneczną (pieczęć nr 5, 30). W starożytnych tekstach jednak nie ma zbyt wielu informacji co do gatunków, ani co do stylistyki w jakiej się je odwzorowano, dlatego trudno jest dopasować odpowiedni gatunek do tych opisów. Tym co wyróżnia drzewa w ikonografii jest ich umiejscowienie w centralnym punkcie kompozycji, bądź umieszczenie ich na postumencie. Drzewa często adorowane były przez zwierzęta, stwory fantastyczne lub ludzi (pieczęcie nr 11, 43, 48, 52, 62) (Black, Green 1998: 189-190).

Istnieje jeszcze jedna interpretacja drzewa na Bliskim Wschodzie, ukazująca jego znaczenie w kulturze i sztuce. W Księdze Rodzaju 2 - 3 odnajdujemy prawdopodobnie protoplastę większości teorii o statusie drzew, które było biblijnym wyznacznikiem dobra i zła.<sup>49</sup> Wiele interpretacji mogło również pochodzić od biblijnego drzewa życia z Edenu (Black, Green 1998: 190).<sup>50</sup>

#### **4.A.a. Sztandary<sup>51</sup> i berła<sup>52</sup>**

Sztandary, są to swego rodzaju atrybuty czy znaki osadzone na drewnianej lasce.<sup>53</sup> Znaczenie takich przedmiotów nie jest do

---

<sup>48</sup> Mogą to być również stylizowane sztandary.

<sup>49</sup> Drzewo poznania

<sup>50</sup> Jednak na jednoznaczną oceną winy nie mamy podstaw.

<sup>51</sup> Pieczęć nr 5, 16, 35, 49.

<sup>52</sup> Pieczęć nr 8, 20, 32, 33, 36, 42, 43, 46, 47, 58.



końca znane i wyjaśnione. Według autora książki *Bogowie i Symbole Starożytnego Egiptu* Manfreda Lurker'a można wydzielić trzy rodzaje przeznaczenia sztandarów:

- sztandar bóstwa z atrybutem, odgrywał on bardzo dużą rolę w kulcie królów;
- sztandary nomów;
- sztandary wojskowe.

Najbardziej znanym berłem królewskim było zakrzywione („pasterskie„) berło *heka* (pieczęć nr 36). Było ono noszone przez władców, bogów, członków świty pałacowej i możnych. Wielkością dorównywały wysokości człowieka. Pierwotnie były używane przez pasterzy, aż stały się atrybutem królewskim. Berło powiązane było nieustannie z bogiem-pasterzem Aneđżti. W późniejszym czasie berło zmniejsza się i zakrzywia. W egipskich hieroglifach berło oznacza panowanie (Lurker 1995: 56).

Innym rodzajem berła było berło typu *w3s*<sup>54</sup> (*uas*). Miało ono postać zakrzywionej laski z rozwidleniem na końcu, dalszy jej fragment natomiast zakończony był głową zwierzęcia.<sup>55</sup> Było ono symbolem potęgi i władzy królewskiej.

Rola obu atrybutów, sztandaru I berła, w kulturze egipskiej jest podobna. Oba przedmioty związane są z królem i jego władzą. Umieszczane są one na wielu zabytkach. Sztandary noszono przed orszakiem pogrzebowym króla lub przed wojskiem idącym na wojnę (Lurker 1995: 214-215). Berło było także obecne w formie emblematu na fryzach zdobiących sarkofagi królewskie (Lurker 1995: 228-229). Wiele rodzajów berel, sztandarów oraz lasek występuje w tamtych czasach na całym Bliskim Wschodzie. Były one nieodłącznie związane z uznawaniem znaczenia i wielkości przedstawicieli władzy oraz oddawaniem im należnej czci. Przedmioty te, jako atrybuty władzy, były symbolami boskości.

---

<sup>53</sup> Drzewcu.

<sup>54</sup> Pieczęć nr 20, 43, 46, 48.

<sup>55</sup> Zwierzęcia przypominającego szakala, dlatego prawdopodobnie berło to było atrybutem boga Seta; jednak eg innej teorii było ono wiązane z bogiem Ozyrysem który brał pieczę nad posiadaczem berła i dawał swoje pełnomocnictwo.

Wyróżnić można również wariant laski:

- zakończona baranią głową występującą w okresie starobabilońskim, aż do okresu achemenidzkiego, interpretowana jako insygnia boga Ea (Enkiego), często występowała sama lub na grzbiecie mitycznej kozo-ryby (Lurker 1998: 106);
- pasterska, uproszczona forma baraniogłowej laski boga Ea lub Amurrtu (Martu). Motyw laski pasterskiej pojawia się głównie w gliptyce starobabilońskiej. Często obok laski pasterskiej występuje motyw maczugi (Black, Green 1998: 106);
- zakończona głową orła/gryfa, znana jedynie z kasyckich *kudurru*. Była atrybutem boga Zababy, wzorowano na nim późniejszy asyryjski sztandar wojskowy (Black, Green 1998: 195);
- z głową lwa lub lwa-demona z uszami osła, znana od okresu akadyjskiego do starobabilońskiego. Była ona symbolem boga podziemi Nergala. Czasem opisywana jako sierpowato zakrzywiony miecz (Black, Green 1998: 195).<sup>56</sup>

Kolejnym wariantem insygniów królewskich czy też boskich były berła:

- berło lub maczuga z dwoma głowami lwów, znane ze sztuki nowosumeryjskiej było atrybutem różnych bóstw - mogło należeć do boga Nergala, Ninurty lub każdego innego (Black, Green 1998: 195-196).

Sztandary, występują głównie w aspekcie wojskowym. Pojawiają się one w scenach bitew w reliefach asyryjskich. Symbolizują one głównie bogów, którzy jednocześnie są patronami jednostek wojskowych. Znane są sztandary oddziałów bogini Isztar (bogini napinająca łuk,<sup>57</sup> stojąca między strumieniami wody i parą byków) oraz sztandar wojsk Sargona II (bóg z głową sokoła) (Black, Green 1998: 196).

---

<sup>56</sup> Może pieczęć nr 5, 58, 60, 65 przedstawia taki miecz.

<sup>57</sup> Scena podobna do tej z pieczęci nr 54.

## 5. Władza (faraon i bogowie)

### 5.A. Faraon<sup>58</sup>

Motyw ten był popularny na pieczęciach z rejonu Syro-Palestyny. Jest to postać w charakterystycznej egipskiej lub egipsyzującej koronie, często z ureuszem i zakrzywioną bronią w uniesionej ręce lub trzymający laskę w ręku. Faraon ubrany był w krótki strój – przepaskę biodrową i stał zwykle w typowej egipskiej pozie.<sup>59</sup> W scenach, na których spotykana jest postać faraona jest on najczęściej w towarzystwie bogów o zwierzęcych głowach, kapłanów (?) podających mu znak życia *anch* lub obcych bogów (nie egipskich) składających dary faraonom lub adorujących ich.

### 5.B. Kartusz<sup>60</sup>

Egipskie *szenu/szeni* to inaczej „otaczać”, i jest to odpowiednik słowa kartusz. Było to pierwotnie koło<sup>61</sup> z imieniem władcy,<sup>62</sup> potem przeobrażone w prostokąt o zaokrąglonych końcach. Kartusze obwiedzione były wzdłuż jego obwodu podwójnym sznurem i związane w jego dolnej części. Z takiego ułożenia powstawała stylizowana stopka. W zależności od ilości imion

w kartuszu można było określić z jakich czasów dany kartusz

---

<sup>58</sup> Nomenklatura zapożyczona od Greków. Określenie takie wywodzi się od egipskiego *Per-aa* (wielki dom) i było ono używane do określania władcy, jego pałacu i świąt (Rachet 2004: 111-112);

Pieczęć nr 19, 36, 48, 49, 50, 57.

<sup>59</sup> szeroko rozstawione nogi pokazane bokiem, tors *en face* i pokazana z profilu głowa.

<sup>60</sup> Pieczęć nr 49, 44, 45, 53, 55, 59.

<sup>61</sup> Mógł to być dysk solarny (*szenet*).

<sup>62</sup> Dwa imiona – tronowe Górnego i Dolnego Egiptu oraz własne (syn Re).

pochodzi. Od czasów I dynastii znane są pierwowzory kartuszy, czyli *serech*, gdzie wpisywano Horusowe imię władcy. Była to stylizowana fasada pałacu lub grobowca królewskiego zakończona Horusem pod postacią ptaka (Rachet 2004: 157-158). Zadaniem tej swoistej ramy była apotropaiczna ochrona króla (Lurker 1995: 110-111).

Pieczęć nr 55 oraz 59 przypomina formą kartusz jednak nad nim widoczne są ptaki przypominające sokoły (Horusy), jak to powinno być w wypadku *serechu*. Niekiedy, tak jak w pieczęci nr 53 całość otaczały ureusze lub inne zwierzęta (np. pieczęć nr 38).

## 5.C. Korona

Egipskie korony reprezentują szeroki wachlarz wariantów i podtypów. Najczęściej występuje jednak pięć typów koron: Górnego Egiptu,<sup>63</sup> Dolnego Egiptu,<sup>64</sup> Podwójna,<sup>65</sup> *Atef*,<sup>66</sup> *Chepresz*,<sup>67</sup> podwójno-piórowa.<sup>68</sup> Korona była nie tylko ozdobą głowy władcy, ale też symbolem władzy i osoby, która ją nosi. Poza koronami znane są również inne nakrycia głowy charakterystyczne dla różnych grup społecznych, profesji czy stanu społecznego. Bogowie egipscy posiadali przypisane sobie konkretne rodzaje koron i nakryć głowy. Na ich podstawie można odróżnić jednego boga od drugiego, jednak zdarza się, iż dwaj bogowie nosili te same korony. Poniżej przedstawione są przykłady różnego typu koron przypisanych kolejnym bóstwom:

Amon – korona z dwoma piórami, *Chepresz*

Chonsu – sierp i tarcza księżyca,

Chnum – dwa ureusze z rdzeniem przypominającym koronę *atef*,

---

<sup>63</sup> Korona zwana *Białą*; uosobienie górnoegipskiej bogini Nechet.

<sup>64</sup> Korona zwana *Czerwoną*; uosobienie dolnoegipskiej bogini Uto.

<sup>65</sup> *Pschent* (*pszent*).

<sup>66</sup> Noszona przeważnie przez boga Ozyrysa.

<sup>67</sup> Korona zwana *Niebieską*; hełm wojenny.

<sup>68</sup> Zdobi ona głowę boga Horusa i Amona.

Harachte – tarcza słoneczna z ureuszem,  
Hathor – krowie rogi z tarczą słoneczną,  
Horus – podwójna korona albo korona z dwoma piórami,  
Izyda – krowie rogi z tarczą słoneczną (albo skalp sępa) bądź znak hieroglificzny „tron”,  
Nechbet – skalp sępa nałożony na koronę Górnego Egiptu,  
Neftyda – hieroglif „Pani Domu”,  
Ozyrys – korona *atef*,  
Sachmet – tarcza słoneczna z ureuszem,  
Suchos – bardzo złożona korona – dwa ureusze ze stylizowanymi piórami. (Lurker 1995: 114-117)

Opozycją do egipskiej korony jest tiara wielorożna. Była ona symbolem boskości (potęgi) od czasów III tysiąclecia p.n.e., ale nie była przynależna jednemu konkretnemu boga. Tylko na niektórych *kudurru* była ona przypisywane do określonych bogów, np. w okresie kasyckim taką tiarę nosił bóg An (Black, Green 1998: 212).<sup>69</sup> Swoim wyglądem przypominała egipską koronę *atef* lub koronę noszoną przez boga Chnuma lub Suchosa – z powodu jej modyfikacji i różnej dokładności twórców zabytków może ona przybierać różny wygląd. Najczęściej jest to jednak nakrycie głowy z kilkoma parami zagiętych rogów.<sup>70</sup> Wraz z upływem czasu koncepcja wyglądu tiar zmieniała się. Bywała zaokrąglona lub płasko zakończona u góry, czasem ozdobiona piórami albo motywem lilii.<sup>71</sup> Rogi występujące na tiarze prawdopodobnie były moździeniami dzikiego bydła (*Bos primigenius*) (Black, Green 1998: 212-213).

---

<sup>69</sup> W okresie asyryjskim natomiast tiarę nosił bóg Aszur. Szczególnym przypadkiem były sceny gdzie występowały trzy tiary reprezentujące boga Aszura, Anu i Enlila.

<sup>70</sup> Najczęściej siedmioma parami.

<sup>71</sup> *Fleur-de-llys* (Black, Green 1998: 212).

### 5.C.a Ureusz<sup>72</sup> / wąż

W starożytnym Egipcie był to symbol władzy i godności królewskiej. Umieszczany był początkowo na diademie, a potem na koronach królów i królów-bogów.<sup>73</sup> Przedstawiano go jako atakującą kobrę lub postać świętego węża z głową sępa i tułowiem węża. Był on swego rodzaju ochroną króla, gdyż uważano, że węże zieją ogniem i odpędzają zło. Nazywane były czasem „ognistym okiem Re„. Głównym bóstwem przedstawianym pod postacią węża była bogini Utu i ona stała się uosobieniem ureuszy. Znany był również pod postacią węża Apopisa – wroga słońca. Węże te posiadały życiodajne moce. Często stawał się atrybutem bogini Hathor,<sup>74</sup> która nosiła go na głowie pod rogową koronę z dyskiem słonecznym. Wszystko to było nawiązaniem do opieki nad królem (Lurker 1995: 231-232, 234-236).

W kulturze rejonów bliskowschodnich ureusz obecny był w życiu codziennym. Był on bardzo rozpowszechniony poczynając od czasów prehistorycznych. Nie łatwo określić czy miał on znaczenie religijne czy nie. Dzięki przedstawieniom na *kudurr* zidentyfikowano go jako symbol wezyra Isztarana lub boga Niraha (Black, Green 1998: 222-223).

Na przedstawieniach na pieczęciach był on klasycznym elementem korony królewskiej (np. pieczęć nr 20) czy też boskiej ale i ozdobą kartusza.<sup>75</sup>

### 5.D. Bogowie

Bogowie w starożytnym Egipcie odgrywali czołowe miejsce w ikonografii i piśmiennictwie, a przede wszystkim w życiu kraju, religii i sztuce. Faraonowie czy władcy byli dziećmi bogów i mieli w nich oparcie i ku ich czci odprawiali wszelkie rytuały i odmawiali

---

<sup>72</sup> Pieczęć nr 16, 20, 53, 57; *Urejon* = żmija (Rachet 2004: 358-359).

<sup>73</sup> Horus i Set.

<sup>74</sup> Pieczęć nr 16.

<sup>75</sup> Pieczęć nr 53.

modlitwy. W ikonografii pieczęci cylindrycznych bogowie grają rolę „wizytatorów”. Występowali oni obok władców egipskich bądź syryjskich lub innych w zależności od regionu pochodzenia cylindra. Stawali się oni elementami porozumienia i symbiozy dwóch kultur, podczas gdy w rzeczywistości byli motywem pokazującym stopień egiptyzacji regionów bliskowschodnich.<sup>76</sup> Na innych pieczęciach adorują oni obcych władców na znak wsparcia Egiptu dla władzy krajów, które podlegały pod administrację i wpływy egiptyzacji.<sup>77</sup>

Bogowie sami w sobie byli odpowiedzialni za określone zjawiska, zachowania czy stany. Posiadali oni odpowiednie przedmioty, które symbolizowały ich obecność w ikonografii i dzięki którym można ich rozpoznać. Tak na przykład bogini Hathor<sup>78</sup> przedstawiana była jako krowa z tarczą słoneczną pomiędzy rogami lub jako ludzka postać kobiety w koronie z krowich rogów i tarczą słoneczną. Jej kultowym symbolem był okrągły słup, na którym znajdowały się dwie krowie głowy lub sistrum.<sup>79</sup> Jej głównym celem było opiekowanie się rodzinami,<sup>80</sup> patronowanie miłości, dawanie szczęścia, ale także była ona patronką muzyki i tańca (Lurker 1995: 88-89).

### **5.D.a. Anubis / Zwierzę Seta**

Anubis/zwierzę Seta – ikonografia tych dwóch, wyglądających podobnie, stworzeń jest problematyczna i trudna do rozróżnienia. Anubis przedstawiany był zwykle jako zwierzę z rodziny psowatych przy czym nie wiadomo czy był to pies czy szakal.<sup>81</sup> Pokazywany był albo jako leżący czarny psowaty

---

<sup>76</sup> Pieczęć nr 15.

<sup>77</sup> Pieczęć nr 31, 42.

<sup>78</sup> Więcej w punkcie 5.C.d.

<sup>79</sup> Rodzaj instrumentu muzycznego, przypominającego grzechotkę.

<sup>80</sup> Była ona uznawana jako matka Horusa (póki jej miejsca nie zastąpiła bogini Izyda – przedstawiana w bardzo podobny sposób).

<sup>81</sup> Pustynny dziki pies (Lurker 1995: 194 ).

czuwający przy grobie zmarłego, albo jako bóstwo o ludzkim ciele w masce psowatego (Lurker 1995: 48-49). Natomiast zwierzę Seta to bardzo tajemnicza postać. Jego ikonografia zmieniała się i zoolodzy nie są pewni ostatecznej interpretacji. Początkowo, uważano że było to prosię, potem okapi, aż sięgnięto po psowate (*canidae*) i antylopy oraz osła. Ciało zwierzęcia było korpusem psowatego. Jego charakterystyczną cechą jest prosto postawiony ogon, strzelisty i przypominający strzałę, oraz kanciasto zakończone uszy. Przedstawiane było najczęściej w pozycji leżącej. Było to zwierzę symbolizujące zło (Lurker 1995: 193-194). Pochodzenie tego zwierzęcia i samego kultu boga Seta sięga górnego Egiptu i okolic Kom Ombo, oazy Dachla ale także oazy Fajum. Jego obecność na pieczęciach poza granicami Egiptu można wiązać się z kultem Seta w Awaris przez cały okres rammesydzki. Set czczony był tam jako partner fenickiej bogini Anat/Asztarte (Werness 2006: 11).

Zwierzę występujące na pieczęci nr 43 i posiada więcej cech zwierzęcia Seta ze względu na swoje uszy i strzelisty ogon. Samą swoją postawą pólśiedzącą mógłby być zarówno Anubisem jak i zwierzęciem Seta.

### 5.D.b. Sęp<sup>82</sup> (ptak *nhbt*, Bogini Nechbet)

Motyw sępa używany był szeroko w ikonografii egipskiej. Głową sępa dekorowano ureusze królewskie. W ikonografii na gliptyce występuje on jako element wspierający kompozycje. Jest on najczęściej umieszczany ponad głowami postaci obecnych na pieczęci. Często ptak ten, czasem dwa znajdujące się naprzeciwko lub obok siebie trzymają w szponach znak *anch*. Występują one wtedy zawsze z rozpostartymi skrzydłami. Sęp występujący na pieczęciach posiada skrzydła, które odbiegają wyglądem od skrzydeł prawdziwych sępów, przypominają bardziej skrzydła sokoła (Lurker 1995: 194-195).

---

<sup>82</sup> Znane są dwa gatunki sępów w Egipcie: sęp egipski (*neophron percnopterus*) i sęp zwykły (*gyps fulvus*) – ten związany jest z boginią Mut.



Sęp był uosobieniem bogini Nechbet czczonej w Elkab w Górnym Egipcie. Ptak ten stał się symbolem jednej części państwa i z czasem został insygniem królewskim i ozdobą głowy królów (Lurker 1995: 141-42)

Na pieczęci nr 26 według Christiana Edera przedstawiono postać dwugłowego sępa, jednak w niestandardowy sposób, co może dowodzić, iż można doszukiwać się obcych wpływów na wzornictwo tego cylindra. Możliwe, że pierwowzoru takich dwugłowych ptaków doszukać się można w ikonografii anatolijskiej. Na jednym z reliefów z Yazilikaya (Fig.2.) widnieje właśnie dwugłowy sokół.<sup>83</sup>



Fig.2 (Chariton 2011: 5).

### 5.D.c. Horus – sokół / Horus – Bóg

Horus<sup>84</sup> w postaci sokoła (*haru*; Rachet 2004: 134) na pieczęciach występuje w różnych postawach – z profilu ze złożonymi skrzydłami, czasem z rozpostartymi pokazany *en face*. Wiele z postaci nosi podwójną koronę egipską z baranimi rogami lub hathorycka koronę. Na niektórych przedstawieniach w szponach trzyma znak *anch* lub *shn*. Sam sokół często używany był jako element wypełniający kompozycję lub jako jeden z głównych punktów na pieczęci trzymający znaki *anch* nad głowami postaci.

---

<sup>83</sup> Pieczęć nr 26, patrz punkt 4.B.c.

<sup>84</sup> Pieczęć nr 10, 12, 17, 24, 31, 36, 40, 46, 47, 49, 52, 54, 55, 59, 62.

Używany był on również jako postać chroniąca kartusz<sup>85</sup> ze stylizowaną na hieroglify inskrypcją lub znak *anch* (czasem sokół Horus jest mylony z ptakiem *nhbt*) (Lurker 1995: 94-96).

Horus<sup>86</sup> występował na niewielkiej ilości pieczęci w towarzystwie faraona i innego zwierzęcogłowego boga. Przystawiany był jako postać w egipskim stroju- romboidalnym fartuszką i sokolej masce, zazwyczaj w geście adoracji dla faraona lub trzymający laskę w dłoni. Nosił on koronę egipską i ureusz.<sup>87</sup>

### 5.D.d. Ptactwo<sup>88</sup>

Ze względu na bogactwo gatunków zamieszkujących nad Nilem, sztuka egipska jest bogata w przedstawienia rozmaitych gatunków. Ptactwo<sup>89</sup> to było najczęściej przypisywane bogom, ukazywane jako ich atrybuty oraz jako elementy kompozycji (Rachet 2004: 288-289).

W sztuce mezopotamskiej i bliskowschodniej występuje wiele gatunków ptaków. Wiele z nich traktowanych było jako symbole bogów. Po raz pierwszy ptak<sup>90</sup> pojawił się w okresie Uruk, później ukazwany był na pieczęciach nowosumeryjskich<sup>91</sup>

---

<sup>85</sup> Pieczęć nr 55, 59.

<sup>86</sup> Pieczęć nr 52.

<sup>87</sup> W katalogu znalazło się szesnaście pieczęci z motywem Horusa.

<sup>88</sup> Pieczęć nr 1, 5, 7, 10, 12, 21, 24, 25, 26, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 50, 55, 59, 61, 62, 63, 65.

<sup>89</sup> Do gatunków przedstawianych w sztuce egipskiej należą: sokół, sęp, sowa, puszczyk, czajka, flaming różowy, czapla siwa (pieczęć nr. 24), żuraw, kaczka, gęś, ibis (ptak boga Thota, pieczęć nr. 47), wróbel (*nedžes*), kos (*ženu*), wrona (*surut*), gołąb, cyranka, przepiórka, perliczka (*neh*), jaskółka, struś (*niu*), dąbek, kormoran, kruk oraz wszelki drób.

<sup>90</sup> Specyficzny ptak posiadający długą szyję podobny ikonografią do strusia lub emu.

<sup>91</sup> Towarzyszący siedzącej bogini.

i starobabilońskich, następnie jednak motyw ten zanikł. Na starobabilońskich plakietkach pojawia się bardzo rzadko motyw strusia<sup>92</sup> i jadącego na nim mężczyzny (Black, Green 1998: 172-173). W Egipcie również przedstawiano strusie w ikonografii. Było one jednak elementem polowań ze względu na wagę jaką przywiązywano do ich piór. Specyficznym rodzajem był ptak z głową lwa – Imdugud lub Anzu<sup>93</sup> (Black, Green 1998: 85, 173).

### 5.D.e. Bogini Hathor<sup>94</sup>

Jest to motyw występujący najczęściej w scenach adoracji jako główna postać kompozycji lub jako towarzyszka sceny głównej. Na niektórych pieczęciach bogini występuje nie pod postacią ludzką w pełnej klasie, ale jedynie jako popiersie/głowa. Wizerunek bogini charakteryzuje się długą niezdobioną suknią oraz długą peruką z koroną złożoną z baranich/krowich rogów z dyskiem słonecznym po środku. Bogini występuje najczęściej w geście adoracji z podniesionymi ku górze rękoma, czasem trzymająca w ręku znak *anch* lub inny przedmiot taki jak łodygę lotosu lub naczynie. Najciekawszym jest przedstawienie na którym występuje Hathor jednocząca się z syryjskim władcą (Lurker 1995: 88-89).<sup>95</sup>

Sposób przedstawiania ludzkiej postaci bogini Hathor bardzo przypomina stylem boginię Izydę i Neftydę.<sup>96</sup> Te trzy boginie ukazywane były jako ubrane w długie przylegające szaty z szerokim naszyjnikiem i peruką na głowie. Każda z nich trzyma w ręku symbol życia *anch*. Tym co odróżnia boginie od siebie jest nakrycie głowy – Hathor posiadała koronę z dyskiem słonecznym pomiędzy

---

<sup>92</sup> W materiale archeologicznym pojawiają się skorupy strusiego jaja.

<sup>93</sup> Związane z Ningirsu/Ninurta, popularny od okresu wczesno dynastycznego do nowosumeryjskiego.

<sup>94</sup> Pieczęć nr 2, 11, 12, 15, 16, 20, 22, 26, 30, 34, 51, 64.

<sup>95</sup> Pieczęć nr 15 i patrz punkt 12.

<sup>96</sup> Czasem też podobna do wizerunku bogini Maat, trzymającej również znak *anch* w dłoni i berło w3s.

krowimi rogami, Izyda trzystopniowy symbol tronu, natomiast Neftyda stylizowaną świątynię (?).<sup>97</sup>

### **5.D.f. Bóg Bes<sup>98</sup> / Humbaba<sup>99</sup>**

Postać tego karłowatego bożka występuje na niewielu pieczęciach. Przedstawiano go jako małego i krępego człowieka - stwora z szeroko rozstawionymi nogami jakby „kucał”,<sup>100</sup> oraz długim leopardzim ogonem. Posiadał on charakterystyczne, masywne rysy twarzy z brodą i odstającymi uszami. W Egipcie traktowano go jako bóstwo opiekuńcze, chronił domy przed złymi duchami. Opiekował się snem ludzkim – przedstawiano go jako leżącego pod łóżkiem (pieczęć nr 32) (Rachet 2004: 60-61). Atrybutami bożka była pętla *sa*<sup>101</sup>, nóż, instrumenty muzyczne. Był on bardzo popularny w okresie Nowego Państwa, jednak jego pochodzenie nie jest znane. Prawdopodobnie był on zapożyczeniem z innej kultury (Lurker 1995: 56-58).<sup>102</sup> Z Mezopotamskich źródeł znana jest również postać karłowatego stwora zwanego Humbaba. Był on strażnikiem Lasu Cedrowego. Przedstawiany był jako postać o ludzkim ciele, z pazurami lwa zamiast dłoni, straszną twarzą, brodą i wąsami. Wyobrażenie Humbaby prawdopodobnie traktowano przez pewien okres jako talizmany (okres starobabiloński) (Black, Green 1998: 83-84).

---

<sup>97</sup> Nazywana była „Panią Zamku”,.

<sup>98</sup> Pieczęć nr 32.

<sup>99</sup> Huwawa, Humbaba – akadyjskie, Humbana – elamickie, Kombabos – okres hellenistyczny (Black, Green 1998: 83-84).

<sup>100</sup> Lub miał krzywe nogi.

<sup>101</sup> Patrz punkt 1.B.

<sup>102</sup> Może właśnie pierwowzorem boga Besa był Humbaba.

## 6. Sfinks<sup>103</sup>

Sfinksem nazywa się stworzenie o lwim ciele i ludzkiej głowie okrytą królewską chustą lub w koronie *pschent*. Słowo sfinks<sup>104</sup> pochodzi od egipskiego *szespanch* – „żyjący posąg„ (Rachet 2004: 324-325). Był on uosobieniem potęgi króla i jego władzy oraz strażnikiem wschodniej i zachodniej bramy podziemi, aż do czasów Epoki Późnej gdzie spadł do rangi strażnika świątyń i grobowców. Postać sfinksa związana była z królem bogów Amonem-Re (Lurker 1995: 195).<sup>105</sup> Sfinksy w ikonografii pieczęci przybierają parę podstawowych póz. Pierwszą z nich jest postać leżącego stwora uskrzydlonego lub nie, w koronie lub innym nakryciu głowy lub bez niego, kolejnym jest sfinks w półsiadzie lub stojącej pozie z uniesioną jedną łapą ku górze. Bardziej rozbudowane pozy przedstawiają go jako polującego na zwierzęta (węże, rogate zwierzęta) lub traktującego ludzi. Sfinksy występujące w parach adorują symbole bogów lub święte drzewo albo dotykają się łapami na znak jedności.

W sztuce mezopotamskiej<sup>106</sup> i ogólnie pojętej bliskowschodniej<sup>107</sup> znany i powszechny jest również motyw byka z głową ludzką czyli tak zwanego „azjatyckiego„ sfinksa. Występuje on jako uskrzydłony stwór. Monumentalne posagi sfinksów mezopotamskich były strażnikami bram. W języku akadyjskim byk z głową człowieka zwany był *kusarikku* (bizon) jednak jest to niepewna nomenklatura do tego rodzaju stworzenia, natomiast w języku asyryjskim możliwe jest łączenie sfinksa mezopotamskiego

---

<sup>103</sup> Pieczęć nr 1, 29, 35, 38, 46, 56, 58, 60.

<sup>104</sup> Nazwa grecka.

<sup>105</sup> Słońcem, wtedy też sfinks mógł posiadać głowę barana (Lurker 1995: 195) – *kriosfinks*, innym razem przedstawiano je jako sokologłowe stwory – *hierakosfinksy*.

<sup>106</sup> Pieczęć nr. 29 przypomina najbardziej typowe bliskowschodnie sfinksy gdyż posiada on na głowie coś w rodzaju stylizowanej tiary wielorożnej.

<sup>107</sup> Od czasów wczesnodynastycznych aż do nowobabilońskich.

ze słowami *aladlammû* (*alad*), *lamassu* (*lama*<sup>108</sup>), bądź *šedu* (Black, Green 1998: 105).

Również w sztuce anatolijskiej występowały postaci sfinksów. Były one częściej wykonywane w skale jako elementy architektoniczne, np. odrzwia bram w Hattuśaš. Zwierzęta te posiadały natomiast charakterystyczne wrogie usposobienie, gdyż ich zadaniem było odstraszenie i pokazywanie siły władzy centralnej (Arnaud 1982: 154).

## 7. Małpa<sup>109</sup>

Postać małpy w kulturze Egiptu była dość rozpowszechnionym motywem. Egipcjanie znali dwa gatunki małp: koczodana<sup>110</sup> i pawiana.<sup>111</sup> Małpy występujące na przedstawieniach egipskich pochodzą ze starożytnej Nubii (Puntu).<sup>112</sup> Zwierzę to traktowane było tak jak i pies jako domowe i darzone dużym szacunkiem. Na przedstawieniu na pieczęci nr 59 widoczne jest jak wiele uwagi poświęcano małpie. W kompozycji siedzi ona na stołku, tuż za tronem o formie egipskiej, na którym siedzi męska postać, być może władca. Pawian<sup>113</sup> był uosobiany z bogiem Thotem<sup>114</sup> lub

---

<sup>108</sup> Jest to dobroczynne, opiekuńcze bóstwo żeńskie, zwykle anonimowe. *Lamassu* ubrane często są w długie stroje, jedną lub obie ręce mają uniesione ku górze w geście adoracji lub prośby do boga.

<sup>109</sup> Pieczęć nr. 1 (?), 39, 42, 46, 51, 55, 56, 59.

<sup>110</sup> Występuje głównie w przedstawieniach z czasów Nowego Państwa.

<sup>111</sup> Występuje głównie w przedstawieniach z czasów panowania dynastii tynickiej.

<sup>112</sup> Związane były z trybutem płaconym przez Nubijczyków.

<sup>113</sup> We wczesnej epoce pawian znany był pod postacią boską - „Wielki Biały”, *hedž-ur* (Lurker 1995: 132-133).

<sup>114</sup> Bóg pisarzy i pan świętych ksiąg, rachuby czasu; pierwotnie musiał to być bóg księżycy, gdyż pawiany czasem przedstawiane są z tarczą księżycy na głowie (Lurker 1995: 133) bądź słońca którego mogły być uosobieniem (Rachet 2004: 195), często występują w przedstawieniach pozdrawiania słońca.

uznawane były jako wyobrażenie słońca (Rachet 2004: 195). Małpy występujące na pieczęciach cylindrycznych zgromadzonych w poniższym katalogu ukazane są w geście adoracji skierowanej w stronę faraona lub kartusza z inskrypcją.

Na Bliskim Wschodzie przedstawienia małp były bardzo rzadkie. Zwierzę to przybyło do Azji z Afryki lub Indii. W sztuce małpy przedstawiane są jako zwierzęta grające na instrumentach lub towarzysze podróży (Khüne 1980: 45).

## **8. Zając<sup>115</sup>**

Figurki i przedstawienia zająca na różnych przedmiotach traktowane były jako amulety.<sup>116</sup> Zając był uważany za symbol boskości. Prawdopodobnie było to zwierzę księżycy i czczone w Górnym Egipcie w XV nomie jako święte zwierzę bogini Unut (Lurker 1995: 242).

Na pieczęciach cylindrycznych zgromadzonych w katalogu na końcu niniejszego artykułu, zając przedstawiany jest za pomocą samej głowy<sup>117</sup> (np. pieczęć nr 65) lub całego zwierzęcia. Był on traktowany jako wypełniacz kompozycji lub uczestnik w scenie pobocznej (np. pieczęć nr 63).

## **9. Skorpion<sup>118</sup>**

Zwierzę to należące do rzędu pajęczaków od czasów egipskiego okresu archaicznego było znane i noszone pod postacią figurek jako amulety. Skorpion uznawany był za symbol bogini Selkit (czasem Selket, Selkis),<sup>119</sup> patronki żywych i umarłych.

---

<sup>115</sup> Pieczęć nr 5, 39, 40, 46, 56, 63, 65.

<sup>116</sup> Głównie w Epoce Późnej.

<sup>117</sup> Przedstawienia te mogły być również odważnikami opisanymi w punkcie 2.B.

<sup>118</sup> Pieczęć nr. 35, 58.

<sup>119</sup> Przedstawiano ją jako kobietę ze skorpionem na głowie lub jako skorpiona z kobietą głową (Rachet 2004: 317). Miała ona moc uzdrawiania. Była opiekunką

Siedem skorpionów<sup>120</sup> w ikonografii symbolizowało odwieczną walkę bogini Izydy z wrogami (Lurker 1995: 197). Pochodzenie kultu skorpiona jest nieznane. Imiona „Skorpiona” nosili nawet pierwsi królowie Egiptu tzw. dynastii 0.<sup>121</sup>

Na Bliskim Wschodzie postać skorpiona była znana już od czasów prehistorycznych. Jako symbol religijny wizerunek skorpiona używany był dopiero od okresu kasyckiego. Tam, na jednym z *kudurru*, skorpion występował jako symbol bogini Iszhary. Zwierzę to było jednym z zodiaków z okresu babilońskiego (aż do dzisiaj).

W ikonografii mezopotamskiej znane są przedstawienia ludzi-skorpionów.<sup>122</sup> Było to połączenie skorpiona (ogon/żądło), człowieka (ciało, brodata głowa z tiarą wielorożną), ptaka (nogi i pazury) i węża (zakończenie genitaliów), czasem posiadał też ptasie skrzydła. Postaci te należały do orszaku Szamasza i podtrzymywały one uskrzydloną tarczę słoneczną. Po raz pierwszy przedstawienia ludzi-skorpionów pojawiają się w okresie akadyjskim (Black, Green 1998: 183).

Na pieczęciach zgromadzonych w prezentowanym w tym artykule katalogu, zwierzęta te występują w roli wypełnienia kompozycji (pieczęć nr 35) oraz pasu zamykającego górną część kompozycji (pieczęć nr 58), niejako „chroniącą” zawartość sceny.

## 10. Symbol Siódemki<sup>123</sup>

W starożytnych kulturach ogromną rolę odgrywała symboliczna liczba siedem. W egipskiej magii i mitologii liczba siedem - *sḥ* - jest jedną z najważniejszych. Jest to symbol

---

wewnętrzności ludzki wraz z Izydą, Neftydą i Neit (głowy urn kanopskich mają ich imiona).

<sup>120</sup> Patrz punkt 9.

<sup>121</sup> Prawdopodobnie jeden z królów Skorpionów – II miał na imię Serket.

<sup>122</sup> *Girtablullû* (nazwa akadyjska).

<sup>123</sup> Pieczęć nr 32.



doskonałości. Bóg Re posiada siedem dusz.<sup>124</sup> Bogini Hathor i Maat, w niektórych mitach traktowane są jako siedem osób w jednej. Wielokrotność siódemki, jak np. liczba czterdzieści dwa jest ilością sędziów w wielu mitach. Liczba czternaście jest ilością fragmentów, na które Seth podzielił ciało boga Ozyrysa, siedemdziesiąt dni trwała mumifikacja zmarłego (Lurker 1995: 161-164) – wszystko to świadczy o wadze jaką nadawano liczbie siedem.

W ikonografii bliskowschodniej częstym motywem było „siedem kropek”. Historia pochodzenia tego symbolu sięga prehistorii jednak wyraźnie widoczny jest w gliktyce mitannijskiej, a powszechny staje się w okresie nowoasyryjskim i nowobabilońskim. Mitannijska wersja tworzy z siedmiu punktów stylizowaną rozetę – jedna z nich ma zaś centralne położenie, z czasem układ zmienia się w liniowy po trzy kropki i jedną zamykającą pomiędzy rzędami (Black, Green 1998: 180). W okresie środkowoasyryjskim symbol siódemki towarzyszy tarczy słonecznej lub sierpowi księżyca. *Sibittu*<sup>125</sup> czyli siódemka bogów była grupą identyfikującą całość plejady w jeden symbol (Black, Green 1998: 180-181). *Iminbi*<sup>126</sup> natomiast to siódemka demonów, potomków boga Ana i boginia Ki, pomocników boga Nergala (Black, Green 1998: 181, 183).

Siedem to również ilość bram do świata podziemnego, a czasem symbol nieskończoności (Black, Green 1998: 180-181).

W świecie hetyckim liczba siedem odgrywała tylko symboliczną wartość – król Hattusilis III po objęciu tronu po śmierci swego brata Muwatallisa żeby uniknąć buntów po bezprawnym przejęciu władzy przez siedem lat nie prowadził działań wojennych (Kapełus 2008: 38). W późniejszych okresach Persowie przejęli symbolikę siódemki i zaadaptowali ją na własne potrzeby.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> *Ba*.

<sup>125</sup> W sztuce asyryjskiej i babilońskiej.

<sup>126</sup> Sumeryjskie słowo; demony te zwane były złymi – *udug*.

<sup>127</sup> Wyróżniają oni siedem metali, lato trwało siedem miesięcy, na siedem stref podzielono świat, itd.

## 11. Ceremonia zaślubin<sup>128</sup> / święte zaślubiny

Terminem tym opisywane są trzy rodzaje rytuałów w Mezopotamii. Pierwszym był rytuał stworzenia świata, podczas którego łączono parę bogów, drugim, zawierającym podobną ideę, był *hašādu*.<sup>129</sup> czyli ceremonia łączenia posągów kultowych. Trzecim rytuałem, prawdopodobnie ukazanym na pieczęci nr 15, był rytuał podczas którego deifikowany król odbywa stosunek z boginią Inanną (Black, Green 1998: 208-209).<sup>130</sup> Na pieczęci nr 15 bogini Hathor zastępująca boginię Inannę stoi w objęciach z syryjskim władcą. Wokół nich stoją prawdopodobnie babilońscy bogowie z uniesionymi rękoma. Można domniemywać, iż była to scena pojednania czy też zaślubin króla z bóstwem, czyli wyniesienia króla do rangi bóstwa.

## 12. Tron<sup>131</sup>

Tron w kulturze i ikonografii egipskiej był symbolem godności króla. Bogini Izyda była uosobieniem tronu – jego rangi i potęgi, na znak czego nosiła ona stylizowany tron zamiast klasycznej korony. Dolne partie królewskiego tronu często posiadały hieroglif *maat*, natomiast górne partie zdobione były znakiem *anch*, *dzed* oraz berłem *uas* (Lurker 1995: 227-228).

W zależności od regionu ikonografia tronu zmieniała się. Na pieczęciach zgromadzonych w załączonym katalogu dominującym modelem tronu jest ten o stylizowanych lwich nogach<sup>132</sup> z krótkim oparciem stojący na podium (pieczęcie nr 60 i 65). Innym sposobem przedstawiania tronu są proste prostokątne stołki z ewentualnym

---

<sup>128</sup> Pieczęć nr 15.

<sup>129</sup> Podczas tej ceremonii łączono posągi: Marduk i Saepanitu, Nabu i Taszmetu, Szamasz i Ai, Anu i Anat.

<sup>130</sup> Można przypuszczać iż w ówczesnej rzeczywistości odbywał się „zaślubiny”, królów z kapłankami bogini Inanny.

<sup>131</sup> Pieczęć nr 3, 32, 38, 59, 60, 65.

<sup>132</sup> Pieczęć nr 3, 59, 60.

krótkim oparciem.<sup>133</sup> Tron pojawia się w scenach adorowania czy też ofiarowania darów władcy. Wtedy też występuje on jako centralny element kompozycji.

## 12.A. Lew<sup>134</sup>

Obecność tego podrozdziału w tym miejscu jest podkreśleniem występowania stylizowanego lwa jako fragmentu tronu – lwich nóg, dlatego też należało by poświęcić mu cały punkt dla wytłumaczenia jego symboliki.

Lew był zwierzęciem *stricte* solarnym. W starożytnym Egipcie był traktowany jako uosobienie słońca, w ikonografii spotykany jest lwiogłowy Horus. Lwie cechy posiadał również bóg o imieniu Miysis i przedstawiany był z tarczą słoneczną jako swoim atrybutem.

Lew przedstawiany był również jako uosobienie zmierzchu oraz śmierci, ale i odrodzenia – ciało zmarłego kładziono na matach w kształcie postaci lwa, natomiast łoża, na którym kładziono mumię posiadało lwie nogi (Lurker 1995: 126-127). Dodatkową funkcją jaką pełniły lwy była ochrona bram świątyń i królewskiego tronu.<sup>135</sup>

W kulturze Mezopotamii lwy<sup>136</sup> były równie dobrze znane jak w Egipcie, ze względu na to, że żyły w tym rejonie do XX w. n.e.

---

<sup>133</sup> Motyw ten prawdopodobnie bardziej odpowiada ikonografii mezopotamskiej i bliskowschodniej, gdyż tam tron przypomina prostokąt ozdobiony scenami mitologicznymi lub atrybutami wiedzącego na nim np. boga.

<sup>134</sup> Pieczęć nr 12, 49, 54, 56, 58, 60, 62; uosobienie bogini Sachmet / Bastet, Mut, Mehit.

<sup>135</sup> Przypuszczalnie pieczęć nr 60.

<sup>136</sup> Poza prostą postacią zwierzęcia lwa w kulturze mezopotamskiej występowały jego rozmaite odmiany:

- lew - centaur (okres środkowo- i nowoasyryjski) - *urmahlullû*,
- lew - człowiek - *uridimmu*,
- lew - demon (np. *Mukil-reš-lemnutti*),

Zwierzęta te były symbolem wojowniczego władcy, siły i agresywności bogów. W okresie akadyjskim lwy występowały obok bogini Isztar – uzbrojonej i wojowniczej. Bogini ta często występowała jako stojąca na lwie. W anatolijskich przedstawieniach znane są przedstawienia boga w towarzystwie lwa trzymającego symbol wideł. W okresie nowoasyryjskim zwano go *urgulû* i miał on charakter magiczno-ochronny (Black, Green 1998: 107-111).

Pieczęcie zgromadzone w załączonym katalogu przedstawiają specyficzne cechy lwów. Są to zwierzęta o raczej agresywnym usposobieniu – w pozie atakującej lub broniącej. I tak na przykład na pieczęci nr 62, widzimy walkę atlety z lwem. Zwierzę to wydaje się atakować stylizowane drzewo, którego bronią mężczyźni i pies. Natomiast na pieczęci nr 60 lew zdaje się „bronić” sceny głównej lub atakować postaci, podnoszące ręce z różnymi przedmiotami w rękach, broniąc samego boga. Dokładna ocena tych przedstawień jednak nie jest możliwa.

### **Motywy egipskie na pieczęciach cylindrycznych z regionów ościennych Syro-Palestyny**

W granicach wpływów egipskich występowanie egiptyzujących motywów nie było niczym zaskakującym. Były one wynikiem szerokich kontaktów kulturowych i polityczno-społecznych. Poza terytorium Lewantu, Egipt utrzymywał też kontakty z terytoriami ościennymi, były to relacje handlowe, jak również w dużym stopniu polityczne. Zaobserwować można to przy pomocy znalezisk odcisków pieczęci lub samych cylindrów.

Wiele spośród pieczęci znalezionych w czasie rozmaitych wykopalisk w rejonie Morza Śródziemnego i Bliskiego Wschodu posiada inskrypcje, które uzupełniają historie tych regionów. Imiona władców, nazwy regionów, stanowiska w państwie, zawody - wszystko to pozwala na wzbogacenie wiedzy posiadanej przez naukowców. Jednak największą wartość mają te spośród nich, które

---

- lew - ryba (okres starobabiloński),

- lew - smok (gryf) – może (*ūmu*) *nā'iru* (Black, Green 1998: 107-111).

posiadają oznaki wpływów z innych państw na sztukę lokalnych artystów i rzemieślników. Te subtelne przesłanki pozwalają na stworzenie mapy rozchodzenia się „mody”, czy narzuconej manieri na wytwórstwo danej społeczności. Wpływów takich doszukiwać się można na terenie Mezopotamii,<sup>137</sup> która w dużej mierze wytwarzała poszczególne wzory w tym samym okresie co Egipt. Działo się to niezależnie, ale podłoże wyodrębnienia pewnych motywów było to samo, a więc kult, czy to słońca czy księżyca. Roślinność i fauna występująca na obu obszarach była w pewnym stopniu zbliżona co powodowało obopólne adoptowanie wzorów. Kolejnym regionem<sup>138</sup> posiadającym mniej lub bardziej wyraźne wpływy egipskie była Anatolia. Było to prawdopodobnie wynikiem konfliktów, które kumulowały się na terenie Syro-Palestyny, ale i małżeństw pomiędzy córkami władców a poszczególnymi królami – np. w ramach traktatów pokojowych.

Najodleglejszymi miejscami gdzie spotykane są symbole egipskie był Cypr<sup>139</sup> i Kreta<sup>140</sup>. Obie wyspy położone są na szlakach

---

<sup>137</sup> Pieczęć nr 35.

<sup>138</sup> Pieczęć nr 1, 2, 3, 4, 5, 50, 63, 65.

- Wczesny Okres Brązu: 3500 – 1900 p.n.e.; *WB 1 (Troja I)*: 3500 – 2800 p.n.e.; *WB 2 (Troja II)*: 2800 – 2300 p.n.e. [w Anatolii zachodniej od ok. 2300 p.n.e.]; *WB 3 (Troja III)*: 1900 p.n.e. [w Anatolii środkowej od ok. 2300 p.n.e.]

- Środkowy Okres Epoki Brązu: 1900 – 1500 p.n.e.

\* asyryjskie kolonie handlowe w Anatolii: 1910 – 1780 p.n.e.

\* okres starego państwa hetyckiego: 1800/1700 – 1460 p.n.e.

- Późny okres Epoki Brązu: 1500 – 1200/1100 p.n.e. [*Troja VI d-h*]

\* okres nowego państwa hetyckie: 1460 – 1195 p.n.e.

- Wczesna Epoka Żelaza: 1200/1100 – 700 p.n.e.

\* Państwa nowohetyckie

\* Państwa aramejskie

\* Urartu

<sup>139</sup> Okres Późnobrązowy:

Środkowy III - Późny I: 1650 – 1450 p.n.e.

handlowych. Cypr<sup>141</sup> zważywszy na swoją bliskość terytorialną względem Lewantu stał się miejscem „przesiadkowym” handlarzy, co spowodowało rozległe wpływy sztuki bliskowschodniej na sztukę cypryjską. Drugą wyspą o takim samym charakterze, bogatej kulturze i rozwiniętej sztuce była Kreta. Tutaj wpływy egipskie są niewielkie, lecz widoczne.

Wszystkie sieci handlowe w obrębie Morza Śródziemnego były w większości kontrolowane przez, mało jeszcze wtedy znaną, Fenicję<sup>142</sup> (Niesiołowski-Spanò, Burdajewicz 2007: 8-23). Ten lud

---

*Późny IIA-C* : 1450 – 1250 p.n.e.

*Późny IIC-IIIA* : 1250 – 1125 p.n.e.

*Epoka Żelaza:*

*Późny IIIB* : 1125 – 1050 p.n.e.

*Geometryczny I* : 1050 – 1000 p.n.e. (Voskos, Knapp 2008: 659-684)

<sup>140</sup> Pieczęć nr 42,

*Okres staro minojski* : 3100(3500) – 2000 p.n.e

*EM I* 3100 – 2650 p.n.e ; *EM IIA* 2650 – 2400 p.n.e. ; *EM IIB* 2400 – 2150 p.n.e. ;  
*EM III* 2150 – 2000 p.n.e.

*Okres średniominojski* : 2000 – 1600(1700) p.n.e.

*MM IA* 2000 – 1925 p.n.e ; *MM IB* 1925 – 1850/1675 p.n.e. ; *MM II* 1850 – 1675 p.n.e. ; *MM IIIA* 1675 – 1630 p.n.e. ; *MM IIIB* 1630 – 1600 p.n.e.

*Okres późnominojski* : 1600(1700) – 1100 p.n.e.

*LM IA* 1600 – 1500 p.n.e. ; *LM IB* 1500 – 1450 p.n.e. ; *LM II* 1450 – 1400 p.n.e. ;  
*LM IIIA1* 14000 – 1365 p.n.e. ; *LM IIIA2* 1365 – 1225 p.n.e. ; *LM IIIB1* 1330 – 1225 p.n.e. ; *LM IIIB2* 1225 – 1220 p.n.e. ; *LM IIIC* 1200 – 1100 p.n.e. (Starr, Branigan 1955: 23-33)

<sup>141</sup> Alaszija; Pieczęć nr 25, 26, 27, 28, 43, 58, 60.

<sup>142</sup> Pieczęć nr 32, 62.

- około 5000 r. p.n.e (neolit) – powstanie pierwszych sanktuariów w Byblos

- 4300 – 3000 p.n.e. – okres chalkolit w Syro – Palestynie

- 3300 – 1200 p.n.e. – rozwój cywilizacji kananejskiej okresu w Palestynie

handlarzy dalekomorskich rozwijał się na wybrzeżach dzisiejszego Libanu i innych regionach afrykańskich takich jak Kartagina (w dzisiejszej Tunezji) oraz południowych i wschodnich wybrzeży Hiszpanii (Culican 2012: 50-103). Przewozili oni wiele rozmaitych towarów pochodzących z najodleglejszych terenów - chociażby dzisiejszego Maroka. Geneza pochodzenia kultury fenickiej nie jest dobrze znana, wzmianki pojawiają się dopiero od ok. 1600 r. p.n.e. z archiwów amarneńskich. Późniejsza historia związana jest z historią egipską. Stąd też szeroko rozwinięte wpływy egipskie na wytwórczość pieczęci cylindrycznych z tego okresu.

- 
- 2000 – 1900 p.n.e. – powstanie świątyni w Byblos
  - ok. 1550 – 1200 p.n.e. – okres dominacji egipskiej w Syro – Palestynie
  - XIV w. p.n.e. – początki archiwów w Ugarit.
  - 1365 – 1358 p.n.e. Abi – Milik pierwszy król Tyru znany z tabliczek z Amarny (Egipt), korespondujący do Amenhotepa IV
  - 1200 p.n.e. – pierwsze filistyńskie miasta-państwa na południu Kanaanu (Gaza, Aszkelon, Aszdod, Ekron, Gat)
  - 1200 – 1000 p.n.e. – powstanie fenickich miast-państw
  - 1100 p.n.e. – wyprawa Tiglatpilesara I; podróż kapłana Wen – Amona po drewno cedrowe do Byblos
  - 900 r. p.n.e. – budowa świątyni Asztarte w Kition (Cypr) jako jednej z największych kolonii fenickich (Niesiołowski-Spanò, Burdojewicz 2007: 8-23)

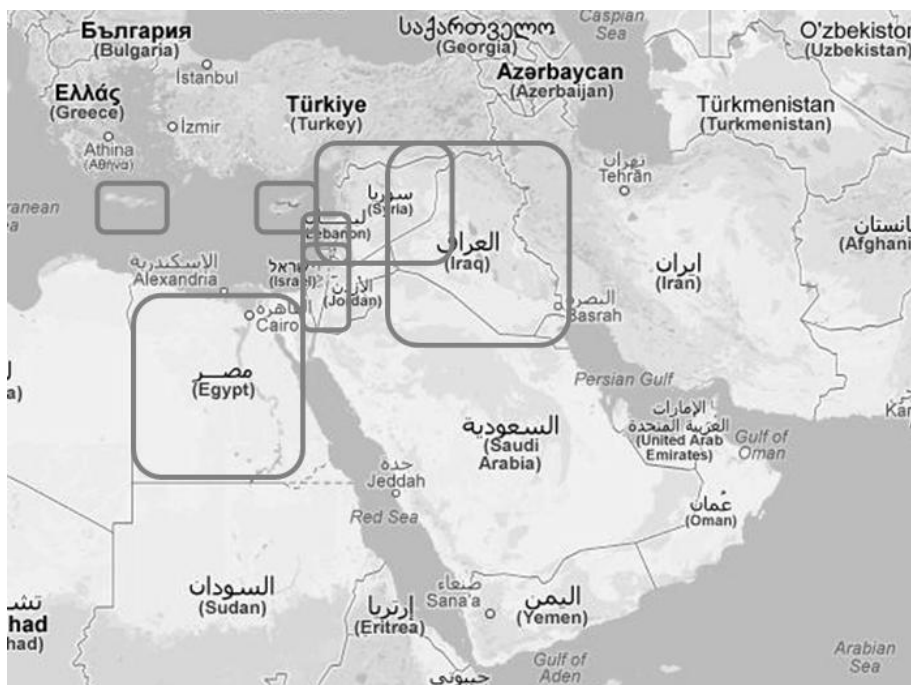


Fig.3. Mapa przedstawiająca wszystkie omawiane obszary wpływów egipskich (Wyk. K. Pawłowska na podst. Google Maps).

## Zakończenie

W powyższym artykule została ukazana relacja pomiędzy poszczególnymi regionami Morza Śródziemnego (Fig.3.). Egipsyzacja, która w okresie pomiędzy III a I tysiącleciem p.n.e. panowała na Bliskim Wschodzie dokonywała się różnymi drogami: handlową – ujednolicono system oznaczania towarów, oraz administracyjną – oznaczano również towary imieniem ówczynie panującego króla oraz zaznaczono teren jakim dany władca władał.

Pieczęcie zgromadzone w katalogu dołączonym do artykułu reprezentują bogaty wachlarz motywów jakie zapożyczano w różnych kulturach. Przystawienia na pieczęciach ukazują również różnorodność pomiędzy wszystkimi regionami, w obrębie których poruszany jest niniejszy temat. Dzięki studiom nad stylistyką i ikonografią cylindrów (ale i stempli) dowiadujemy się jakie bóstwa



występowały w danej kulturze, jakie stroje noszono oraz np. jakie zwierzęta były popularne w danym regionie. Wszystkie elementy występujące na pieczęciach wpływają na to w jaki sposób powinno odczytywać się ich przekaz i jakiej dziedziny życia dotyczą.

## Summary

### **Egyptian symbols on cylinder seals from the Middle East between third and first millennium B.C.**

Between the 3rd and the 1st millennium B.C. the Egyptian culture played an important role in the Syro-Palestine region. The *egyptization* of the Near East could be seen in the administration, art, and trade in this region of the world. The Egyptian influence is also clearly visible on the cylinder seals, which are the subject of this paper. Typical Egyptian decorative elements, as well as Egyptian pharaohs and deities are present on the cylinders. The abundance of motifs that are depicted on the cylinder seals is completely surprising. On the basis of the collected catalogue, a paper shedding some light on the extent of the Near East *egyptization* process was prepared.

The main part of the study shows depicted on the artifacts, as well as investigates their origin and symbolism. Another important element of the research was creating an outline of the geographical range of the process of *egyptization* through trade with regions outside Syro-Palestine, i.e. with Anatolia, Mesopotamia, Crete, Cyprus, and Phoenicia (modern Lebanon). The distance covered by the seals in various forms, whether it is a seal impression on a vessel or the seal itself, was quite impressive. Also, the network of contacts between ancient cultures is well illustrated here.

Seals collected in the catalogue represent a wide range of motifs borrowed from several different cultures. The scenes on the seals also show variation across regions. Through the study of style and iconography of the cylinders and their impressions one can find out what clothes were worn and what animals were used in particular regions. The study of cylinders is an important tool for researching

the major pantheons of deities, interleaving between cultures and gods' attributes in more symbolic representations. All items appearing on the seals influence the way of reading their message and interpretation.

The inscriptions on the seals inform of the names of kings and their realms, as well as their successors and predecessors. This may be a good starting point to develop a new chronology or supplement an existing one.

### **Katalog pieczęci cylindrycznych / The catalogue of cylinder seals**

Do artykułu dołączony został katalog pieczęci zgromadzony na podstawie kryteriów: daty, występowania motywów egipskich oraz obszaru występowania w obrębie regionu Bliskiego Wschodu i wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego. Znajduje się w nim sześćdziesiąt pięć pieczęci spełniających te wymogi. Wyodrębnione są one spośród znacznie większej ilości pieczęci z motywem egipskim. Pieczęcie nie uwzględnione nie spełniały wszystkich punktów wymaganych lub był niedostępne dla autora. Wybrane cylindry pochodzą z Syrii, Palestyny, Mezopotamii, Libanu (Fenicji), Anatolii, Krety oraz Cypru. Reprezentują one różne okresy historyczne odpowiadające chronologii określonych regionów ale mieszczących się w zakresie artykułu a więc pomiędzy III a I tysiącleciem p.n.e. Pieczęcie cylindryczne w niniejszym katalogu pochodzą w większości z publikacji Dominique Collon, Christiana Edera oraz Beatrice Teissier, którzy stworzyli własne zbiory cylindrów.



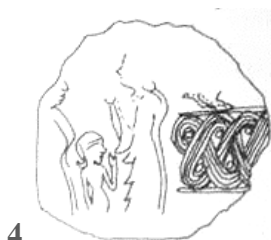
1



2



3



4



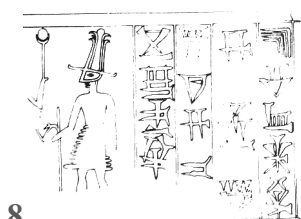
5



6



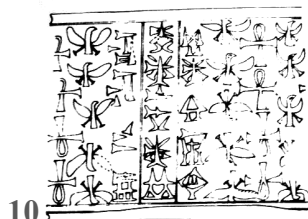
7



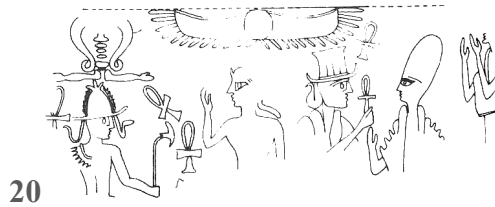
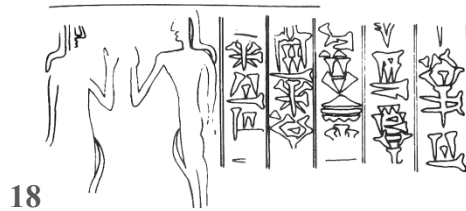
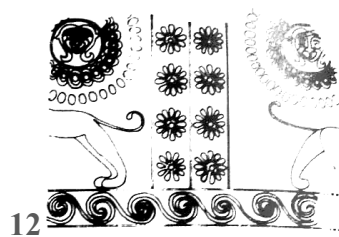
8



9



10





21



22



23



24



25



26



27



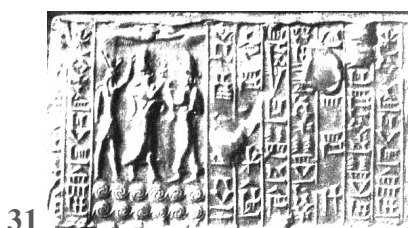
28



29



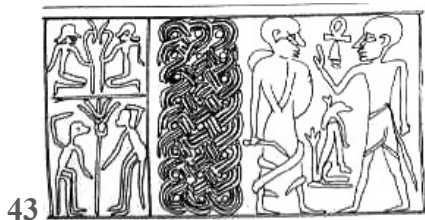
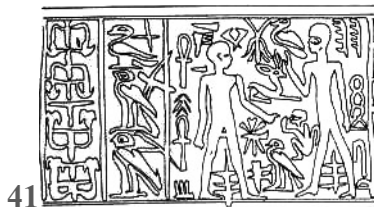
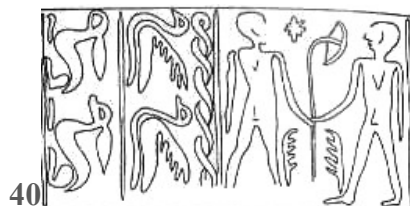
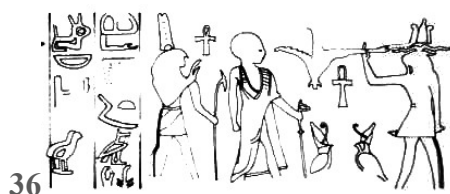
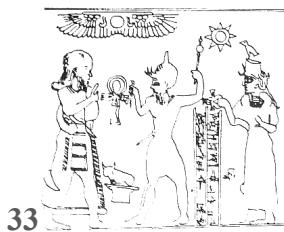
30

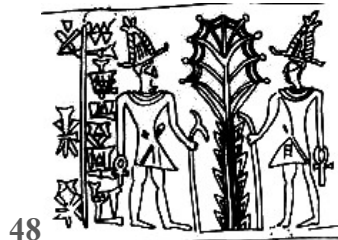
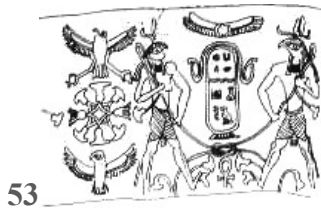
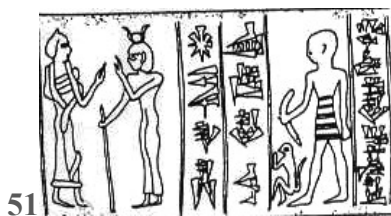
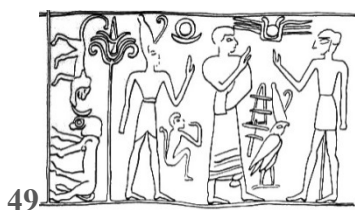
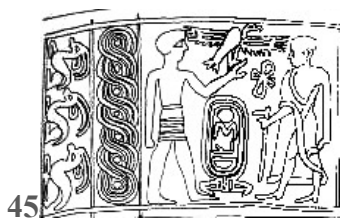


31



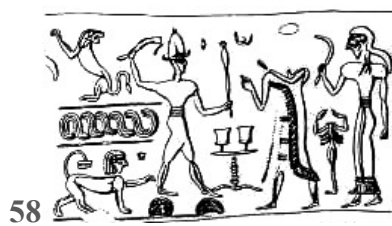
32





54







## Bibliografia / References

Arnaud D., 1982, *Starożytny Bliski Wschód. Od wprowadzenia pisma do Aleksandra Wielkiego*, Warszawa.

Black J., Green A., 1998, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice.

Chariton J.S., 2011, "The Mesopotamian Origins of the Hittite Double-Headed Eagle" [w:] *UW-L Journal of Undergraduate Research XIV*, s. 1-13.

Collon D., 1990, *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London.

Culican W., 2012, "The Iconography of some Phoenician Seals and Seal Impressions" [w:] *Australian Journal of Biblical Archaeology*, s. 50-103.

Eder Ch., 1995, *Die ägyptischen Motive in der Glyptik des östlichen Mittelmeerraumes zu Anfang des 2 Jts. v. Chr.*, Orientalia Lovaniensia Analecta 71, Leuven.

Kapełuś M., 2008, *Ludy starożytnej Anatolii*, Mitologie Świata, Rzeczpospolita, Kraków.

Kühne H., 1980, *Das Rollsiegel in Syrien. Zur Steinschneidekunst in Syrien zwischen 3300 und 330 vor Christus*, Tübingen.

Lurker M., 1995, *Bogowie i Symbole Starożytnych Egipcjan*, Warszawa.

Moret A., 1912, *Kings And Gods of Egypt*, New York.

Niesiołowski-Spanò Ł., Burdajewicz M., 2007, *Fenicjanie*, Mitologie Świata, Rzeczpospolita, Kraków.

Rachet G., 2004, *Słownik cywilizacji egipskiej*, Katowice.

Starr G. H., K. Branigan., 1955, "Minoan Colonialism" [w:] *Annual of The British School at Athens 76*, s. 23-33.

Szczudłowska A., 1978, *Starożytny Egipt*, Warszawa.

Teissier B., 1995, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, Orbis Biblicus et Orientalis 11 - Series Archaeologica, Freiburg.

Werness H. B., 2006, *The Continuum Encyclopedie of Animal Symbolism in Art*, New York – London.

Voskos J., Knapp B., 2008, "Cyprus at the End of the Late Bronze Age: Crisis and Colonization Or Continuity and Hybridization?" [w:] *American Journal of Archaeology* 112, s. 659-684.

Jacek Krzysztof Hamburg

## **Wyposażenie grobowe kurhanów kultury trialeckiej z regionu Dolnej Kartli (Gruzja)**

### **Wstęp**

Kultura Trialeti to najlepiej rozpoznana kultura kaukaska okresu epoki brązu. Jest ona datowana na środkową epokę brązu II/III, czyli na lata od ok. 2100 do ok. 1525 r. p.n.e. a podczas jej ostatniej fazy występowała równocześnie z kulturami środkowej epoki brązu III z terenów armeńskich i ograniczała się prawdopodobnie już tylko do obszaru współczesnej Gruzji.

Odkrywcą kultury był znany radziecki badacz B. A. Kuftin, który pierwsze znaleziska związane z kulturą trialecką zlokalizował w obrębie stanowiska Trialeti oraz na płaskowyżu Tsalka. Początkowo kultura Trialeti obejmowała obszar centralnej i południowej Gruzji, głównie płaskowyże Gomareti i Tsalka. Z czasem rozprzestrzeniała się ona na coraz szersze regiony i zaczęły powstawać jej lokalne „warianty”, m.in. w północno-wschodniej Armenii (region Tashir-Dzoraget) czy na terenach dzisiejszej północno-wschodniej prowincji tureckiej - Ardahan. Już we wczesnej fazie kultury Trialeti powstała w Armenii, ściśle powiązana z kulturą trialecką, grupa Trialeti-Vanadzor (zwana kiedyś Trialeti-Kirovakan). Od początku powstania kultura Trialeti bardzo się rozprzestrzeniała zajmując praktycznie cały pas Południowego Kaukazu i sięgając swoimi wpływami do Anatolii, Iranu oraz wybrzeży Morza Śródziemnego (Puturidze 1983: 1-25, Kushnareva 1997: 90). Najważniejszymi stanowiskami, prócz stanowiska eponimicznego Trialeti położonego na południowy - zachód od Tbilisi, są: Sabit-Achea, Beshtasheni, Tsinkaro, Kuschchi czy Shepjak w regionie płaskowyżu Tsalka, Karashamb, Kirovakan, Lori-Berd, Voskevaz, Eczmiadzyn, Arich i Elar we współczesnej Armenii, czy także Azna-Byurd w Azerbejdżanie.

Charakterystyczną cechą kultury Trialeti były pochówki w dużych kurhanach z bardzo bogatymi darami składanymi do

komory grobowej (Gobedzishvili 1980: 135-136). Była wśród nich nie tylko ceramika, ale również liczne przedmioty z metalu, biżuteria z różnego rodzaju kamieni oraz drewniane wozy czy mary (Kuftin 1941, 1948; Dzaparidze 1969). W kurhanach kultury Trialeti występuje głównie ceramika typu *black polished*, dekorowana wzorami rytymi. Zbiór naczyń składał się zazwyczaj z kombinacji kilku form oraz dużych zestawów naczyń metalowych, głównie kubków i kotłów a czasem mis (głównie z miedzi, czasem brązu, srebra i złota). W Armenii występują dodatkowo duże naczynia na wodę (*water jugs*) i naczynia zasobowe z dużą ilością uchwytów pod wylewem. Pojawia się też dekoracja w postaci aplikacji doklejanych na powierzchnię naczynia czy nowe motywy malowane, jak np. przedstawienia ptactwa wodnego czy ryb (Kushnareva 1997: 93-97, 99-100, figs 35-37, 40). Ceramika malowana zarezerwowana była jednak jedynie dla inwentarza grobowego ludzi związanych z arystokracją plemienną (Kushnareva 1997: 101).

W poniższym artykule autor przedstawia inwentarz grobowy pochodzący z powyżej wzmiankowanych kurhanów kultury Trialeti skupiając się jedynie na tumulusach z regionu Dolnej Kartli (Fig.1.) oraz na analogiach pochodzących z obszarów Armenii i Azerbejdżanu. Warto także zaznaczyć, iż w zależności od statusu zmarłego ilość oraz jakość wyposażenia grobowego znacząco się różniła. Najbogatsze pochówki z regionu Dolnej Kartli składały się z kilkunastu lub nawet kilkudziesięciu naczyń, wielu ozdób, biżuterii, przedmiotów z miedzi, brązu, srebra i złota, jak również drewnianych, kamiennych, obsydianowych oraz rzadko krzemiennych przedmiotów i narzędzi. Ponadto, w niektórych przypadkach w komorach odkrywano pozostałości dużych, drewnianych wozów. Wszystko to stoi w opozycji do znalezisk z innych, dużo skromniejszych kurhanów, których inwentarz grobowy był bardzo ubogi i w szczególnych przypadkach, jak np. w kurhanie zwanym *Trialeti XXXII*,<sup>143</sup> ograniczał się do jednego nie dekorowanego naczynia. Przedmioty należące do wyposażenia

---

<sup>143</sup> Nazwy i kolejne numery kurhanów są podawane zgodnie z katalogiem opublikowanym w pracy Dzordzikashvili, Gogadze 1974.

grobów podzielone zostały przez autora na podstawie rodzaju oraz surowca, z jakiego zostały wykonane.



Fig. 1. Położenie regionu Dolnej Kartli w południowej części Gruzji (Wyk. J. Hamburg).

### Naczynia ceramiczne

Najbardziej powszechnym znaleziskiem w komorach grobowych kurhanów trialeckich jest ceramika. Jej obecność zarejestrowano we wszystkich tumulusach. W kurhanach kultury Trialeti występuje głównie ceramika typu *black polished* charakteryzująca się czarną wypolerowaną powierzchnią mającą charakterystyczny jednolity, wysoki połysk (Fig.2.). Zazwyczaj jest ona niedekorowana, lecz czasem zdobiona była różnymi wzorami rytymi, nacinanymi lub aplikacjami (Kushnareva 1997: 93-97, 99-100). Zbiór naczyń składał się głównie z kombinacji różnych form: średnich lub dużych naczyń o gruszkowatym kształcie, o średniej wysokości ok. 30 cm, z czego najmniejszy egzemplarz z kurhanu *Trialeti XIII* z Beshtasheni miał 24,5 cm a największy z tumulusu *Trialeti XVI* z Shepjak, aż 50 cm.

Dość charakterystyczne były, rozszerzające się ku górze dzbany różnych rozmiarów, od 25 do nawet 70 cm wysokości

(kurhany *Trialeti XVI, XVII, XXIV, Sabit-Achea 2*) oraz małe dzbanki (np. dzbanek o wysokości 10 cm z kurhanu *Sabit-Achea 2*). Do znalezisk ceramicznych z kurhanów regionu Dolnej Kartli należały również duże, owalne i jajowate w formie naczynia (*Trialeti VI, XVI, XXV*) o wysokościach od 44 do 57,5 cm.

Wśród inwentarza ceramicznego były także pojedyncze egzemplarze miniaturowych dzbanków typu *black polished*, jak np. w tumulusie *Trialeti XXVII*. Oprócz powyższych naczyń znaleźć można również stożkowate garnki z podwójnym imadłem (*Trialeti XIV*) oraz kubki o wysokości dochodzącej do 18 cm (*Trialeti XVII i Sabit-Achea 2*).

Jak zostało wspomniane wcześniej, naczynia zdobiono głównie dekoracją nacinaną i rytą. Dwa naczynia odznaczają się odmienną i ciekawą formą dekoracji w postaci, doklejonej na powierzchnię naczynia, glinianej aplikacji. W pierwszym przypadku jest to motyw węża (na obłym garnku o wysokości 54 cm z kurhanu *Trialeti XXIII*), w drugim, pojedynczej swastyki w górnej części dzbanka (*Sabit-Achea 1*). Ostatnimi interesującymi naczyniami ze zbioru trialeckiego są dwa dzbany z kurhanu *Trialeti XV*. Pierwszy z nich posiadał aż dwadzieścia a drugi siedem okrągłych, małych imadeł. Funkcja imadeł jak i samych naczyń nie została niestety określona.

Pomimo, że ceramika typu *black polished* zdecydowanie dominuje w zbiorach z kurhanów trialeckich, warto przyjrzeć się także pojedynczym przykładom innych rodzajów naczyń. Drugą pod względem liczby występowania w grobach jest ceramika z czerwonej gliny, zdobiona dekoracją malowaną (kurhany *Trialeti I, II, V, VI, VII, XV, XVII, XXXIV oraz XXXVI*). Zazwyczaj naczynia malowano na czarno, co stanowiło mocny kontrast w odniesieniu do czerwonego tła, ale zdarzały się również inne kolory takie jak biały oraz brązowy. Ponadto, niektóre naczynia z czerwonej gliny były dodatkowo angobowane. W tego typu garnkach i dzbankach występowała wyłącznie kremowa lub czerwona angoba, na którą nakładano czasami jeszcze czarną lub brązową, geometryczną dekorację malowaną. W jednym wypadku, w kurhanie *Trialeti XII* z Beshtasheni, znaleziono naczynie bichromowane.

Ostatnim, bardzo rzadkim typem naczyń występującym w komorach grobowych mogił trialeckich jest ceramika wyrabiana z gliny o ciemnobrązowym odcieniu, nazywana przez niektórych badaczy typem *burnished brown ware* (Zischow 2004: 20, 50-51). Jest to rodzaj dzbanów i kubków charakteryzujący się brązowym kolorem oraz śladami polerowania na powierzchni dającymi lekki połysk i efekt wyświecenia. Z taką ceramiką spotkano się w kurhanach *Trialeti V*, *XI* oraz *XVII*. W przypadku pierwszego z wymienionych tumulusów znaleziono fragmenty kilku bardzo podobnych do siebie średniej wielkości garnków, zaś w kurhanie *Trialeti XVII* odkryto, zachowany w całości, mały kubek o wysokości 7,5 cm - z doklejonym uchem.

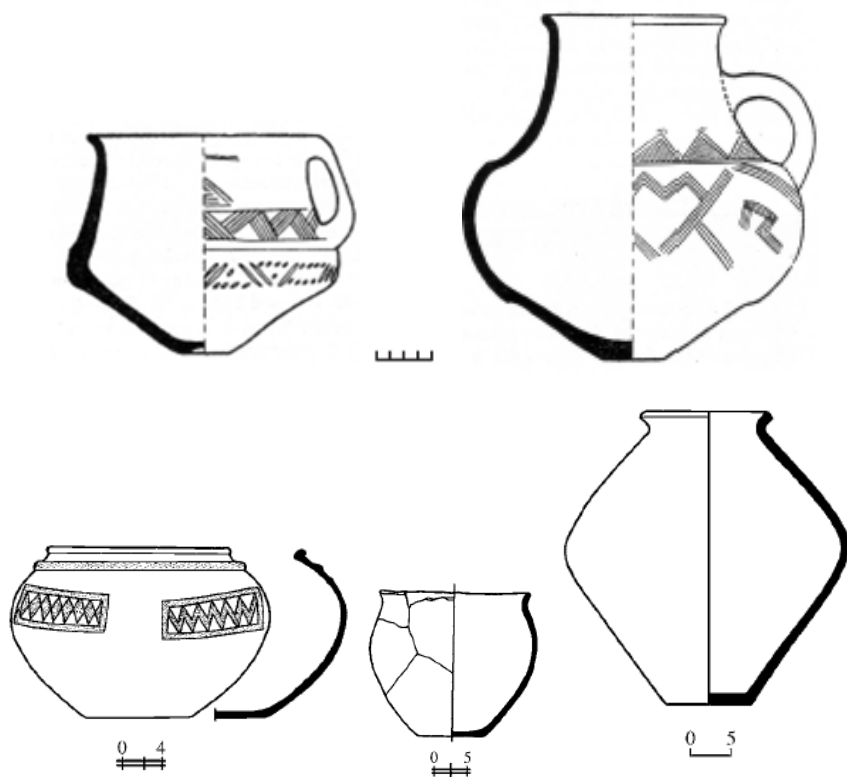


Fig. 2. Przykłady naczyń trialeckich typu *black polished* (Wyk. J. Hamburg na podst. Kushnareva, Markovin 1994 oraz Smith, Badalyan, Avetisyan 2009).

## Naczynia metalowe

Drugą kategorią zabytków występujących w kurhanach kultury Trialeti są naczynia metalowe. Zazwyczaj występowały one pojedynczo. Zdarzały się jednak również zbiory takich naczyń w jednym tumulusie. W tym drugim wypadku zbiór nigdy nie składał się z takich samych a nawet podobnych naczyń. Każde z nich znacząco różniło się od pozostałych. W kurhanach z kilkoma rodzajami takich znalezisk w komorze zestaw złożony był zazwyczaj z kilku następujących typów naczyń: pucharka lub kubka, wiadra z wygiętą rączką, misy lub miedzianego kotła. Tego typu przypadki znane są z kurhanów *Trialeti V* (pucharek i kocioł), *Trialeti XV* (karynowany pucharek, kocioł i wiadro) oraz *Trialeti XVII* (kubek, wiadro i nie dekorowana misa). Podobne zestawy odkryto także na terenach grupy Vanadzor, należącej do kompleksu Trialeti, z obszarów współczesnej północnej Armenii. Jednakże w porównaniu z kurhanami z obszaru Gruzji zespoły te składały się zawsze z dwóch podobnych funkcjonalnie naczyń tj. tylko pucharków lub metalowych mis. Przykładem może być kurhan z Kirovakan (dwie misy, jedna dekorowana) oraz słynna mogiła z Karashamb (dwa dekorowane pucharki na nóżce). Do kurhanów, które w swoim inwentarzu zawierały tylko jedno naczynie metalowe należą tumulusy *Trialeti VI*, *VII* oraz *XVI*. W pierwszym z nich odkryto słabo zachowane fragmenty dużego miedzianego kotła na nóżce, w drugim mały, dekorowany, półokrągły złoty kubek z cienkiej blachy łączonej nitami, zaś w ostatnim - srebrny pucharek o wysokości 7 cm.

Kotły wykonywane były zawsze z miedzi i zazwyczaj nie były dekorowane (Fig.3.). Miały one różne formy oraz dosyć duże rozmiary. Charakteryzowały się zawsze albo jednym, wygiętym w łuk uchwytem „przewleczonym” przez otwory w ściankach kotła, albo dwoma rączkami w kształcie odwróconej litery „U”, przynitowanymi do ścianek jednocześnie od wewnątrz i od zewnątrz. Najbardziej powszechne były kotły na pustych, często dekorowanych nóżkach osiągające od 40 do nawet 55 cm wysokości (kotły z kurhanów *Trialeti V*, *VI* oraz *XV*). Prócz nich znane są również



inne rodzaje, takie jak kotły z karynacją (tumulus *Trialeti XV*, prawdopodobnie też *Trialeti XVII* – rekonstrukcja naczynia niepewna) czy kotły stożkowate znane prawie wyłącznie z terenów armeńskich (np. egzemplarz z kurhanu 6 z Lori-Berd). Przeznaczenie kotłów nie jest do końca jasne. Jedynym znaleziskiem z ich wnętrza są przepalone kości zwierzęce zachowane wewnątrz fragmentów dość zniszczonego kotła z mogiły *Trialeti V*. Być może były one używane do przygotowania pokarmu na rytualną ucztę lub służyły do przechowywania kości zwierząt wcześniej na niej spożytych, tak jak niektóre egzemplarze scytyjskie (Fig.4.).



Fig. 3. Kotły miedziane odnalezione w kurhanach kultury Trialeti  
(Wyk. J. Hamburg na podst. Kushnareva, Markovin 1994:  
tab. 23.15-16).



Fig. 4. Przykład kotła ze scytyjskiego „kurhanu książęcego”  
(dzięki uprzejmości P. Janika).

W dwóch kurhanach (*Trialeti XV* oraz *XVII*) odkopano tzw. wiadra (z ang. *bucket*) (Fig.5. ; Fig.11.11.). Nazwa wywodzi się oczywiście od tego, że posiadały one, charakterystyczny, również dla współczesnych wiader kształt. Pierwszy metalowy zabytek wykonany został z brązu. Drugi z nich, o wysokości 14,5 cm, zrobiony został ze srebra i udekorowany brązowymi oraz złotymi aplikacjami w formie „reliefu”. Oba naczynia zachowały się w bardzo dobrym stanie. Wiadra posiadały pojedynczy, ruchomy uchwyt „przewleczony” przez otwory w górnej części naczynia. Rączka była zdobiona nacięciami, które imitowały prawdopodobnie zapleciony sznur. Bardzo możliwe, że taka dekoracja oraz motywy plecionki biegnące od otworów aż do części przydennej po bokach obu wiader nie były przypadkowe. Mogą one świadczyć o istnieniu podobnych „pojemników” z nietrwałych materiałów takich jak skóra czy wiklina, które nie zachowały się do dzisiaj. Oznaczałoby to, że metalowe wersje wiader mogły mieć charakter wyłącznie rytualny i nie pełniły one wcześniej innej funkcji w codziennym życiu społeczności. Oba zabytki przypominają dużo późniejsze wiadra, trzymane przez uskrzydlonych geniuszy oraz królów na reliefach odnalezionych w pałacach nowoasyryjskich. Na osobną uwagę zasługuje dekoracja wiadra z mogiły *Trialeti XVII*. Sama dekoracja

zachowała się niestety bardzo szczątkowo. Motywy składają się ze zwierząt oraz roślin. Według B. A. Kuftina jest tutaj ukazana scena polowania. Mają o tym świadczyć przedstawienia trzech zwierząt z wbitymi w tułowia grotami strzał (Kuftin 1941: 88). K. Robinson słusznie zauważa jednak, że nie zachowała się postać myśliwego (Robinson 2003: 140).



Fig. 5. Wiadro z kurhanu *Trialeti XVII* (Dzaparidze 2003: Pl. LXV).



Fig. 6. Złoty pucharek z kurhanu *Trialeti XVII* (Soltes et al. 1999: 145).

Kolejną i zarazem najbardziej liczną grupą naczyń metalowych są kubki i pucharki do picia. Odnaleziono je głównie w kurhanach z gruzińskiego regionu Tsalka (*Trialeti V, VII, XV, XVI, XVII*) oraz w północnej Armenii (Karashamb). Naczynia wykonywano ze srebra oraz złota, jednakże w wypadku jednego pucharka z kurhanu *Trialeti XVII* mamy do czynienia z elektronem (stopem srebra i złota). Na uwagę zasługuje bardzo bogata dodatkowa dekoracja na pucharku z kurhanu *Trialeti XVII*. Złote naczynie posiadało aplikacje z dwóch typów kamieni, agatu i karneolu (Fig. 6. ; Fig. 11.5).

Naczynia metalowe można podzielić na dwie kategorie. Pierwsza charakteryzuje się formą stożkowatą, rozszerzającą się ku górze i przypomina klasyczny kubek. Odznacza się ona prostym stylem. Jeden egzemplarz pochodzący z kurhanu *Trialeti XVI* był dodatkowo wyposażony w ucho. Drugi wariant przypomina puchar - naczynie z nóżką o prostych, równoległych do siebie ściankach. Nóżka była albo płaska z charakterystycznym zgrubieniem w kształcie wałka, albo stożkowata i pusta wewnątrz. W jednym wypadku nóżka była całkiem płaska z zaznaczonym motywem plecionki przy rancie (przykład z kurhanu *Trialeti XVII*). Wszystkie naczynia tego rodzaju były bardzo bogato zdobione różnymi dekoracjami. Wśród nich znalazły się zarówno motywy geometryczne jak i zwierzęta, postacie ludzkie czy nawet hybrydy i bóstwa. Najprostsze z nich spotkać można na kubkach z tumulusów *Trialeti XV, XVI i XVII*. Były to zwykłe pasy, wzory geometryczne – głównie romby czy klasyczne spirale. Ponadto jedno z naczyń zostało ozdobione dwoma, schematycznie ukazanymi lwami z otwartymi paszczami w układzie antytetycznym. Na osobną uwagę zasługują jednak dekoracje dwóch srebrnych pucharków na nóżkach z kurhanu *Trialeti V* oraz z tumulusu w Karashamb. Dzięki dosyć dokładnemu datowaniu obu tumulusów wiemy, że naczynia pochodzą z podobnego okresu (Dzaparidze 1969, Fig. XV). Ukazane na nich postacie ludzkie nie są charakterystyczne dla żadnej wcześniejszej epoki ani nawet dla samej kultury *Trialeti*. Dekoracje składają się z wyszczególnionych rejestrów i wszystkie przedstawione figury stoją na linii utworzonej przez wypukłość na

powierzchni naczyń (Rubinson 2003: 130). Jest to zupełnie nowa właściwość w kaukaskiej sztuce (Dzaparidze 1988: 15). Nową cechą jest również scena polowania ukazana na pucharku z Karashamb (oraz na wcześniej omawianym wiadrze z kurhanu *Trialeti XVII*). Nie ma wątpliwości, że naczynia zostały odkryte w grobach elity społecznej i stanowiły wielką wartość (Rubinson 2003: 131). Postacie ludzkie cechują się dużymi oczami i nosami, cofniętym podbródkiem oraz charakterystycznym obuwiem ze spiczastymi czubkami (podobnymi do butów hetyckich).

Puchar z kurhanu *Trialeti V* charakteryzuje się nieco skromniejszymi rozmiarami od swojego odpowiednika z Karashamb. Jego wysokość wynosi 11,3 cm, średnica niecałe 10 cm a waga ok. 164 g (Rubinson 2003: 131) (Fig.7. ; Fig.11.8.). W przeciwieństwie do pucharka omawianego powyżej postacie są bardziej kanciaste i szczuplejsze. Naczynie zawiera trzy oddzielne rejestry. W górnym ukazane zostały aż dwadzieścia dwie postacie z migdałowatymi, dużymi oczami, które ubrane są w krótkie tuniki. Wszystkie one kroczą w stronę innej postaci, która jest zwrócona w kierunku kroczących i zasiada na tronie trzymając w rękach puchar. Przed nią znajduje się duży stół flankowany przez kotowate, na którym stoi czarka. Za siedzącą postacią przedstawiona jest wysoka roślina lub drzewo. W dolnym rejestrze ukazanych jest pięć jeleni oraz cztery kozły idące w jednej dużej procesji. Brzeg nóżki udekorowany został rozetami. W przeciwieństwie do naczynia z Karashamb sama nóżka nie jest zdobiona (Rubinson 2003: 140).

Puchar z Karashamb jest doskonałą analogią do zabytku pochodzącego z kurhanu *Trialeti V*. Ma on 13,2 cm wysokości, prawie 11 cm średnicy i wagę 215 g (Santrot 1996: 65-66) (Fig.8. ; Fig.11.10). Dekoracja składa się z czterech głównych rejestrów. W trzech z nich ukazane są głównie zwierzęta a w jednym postacie ludzkie o charakterystycznym „pękatym” kształcie. Dolny i górny rejestr przedstawia orszak zwierząt, głównie heraldycznych, oraz lwów ukazanych *en face*. Górny różni się od dolnego tym, że znajduje się w nim pojedyncza postać klęczącego na jednym kolanie łucznika celującego w zwierzynę. Dwa środkowe, nieco szersze pasy prezentują sceny „rytualnego bankietu” oraz myśliwych lub

wojowników. Brzeg nóżki jest zdobiony klasyczną „jodelką”. Nóżka została udekorowana czterema parami zwierząt oraz lwem przedstawionym z profilu i głową *en face*. Scenę główną wydają się tworzyć dwie większe postacie (siedząca i stojąca) przy stole ofiarnym w drugim rejestrze, za którymi znajdują się przedstawienia wszystkich pozostałych figur. W niższym, trzecim rejestrze jest ukazana hybryda ptaka z lwem (Rubinson 2003: 131). Przypomina on, znanego z kręgów kultur mezopotamskich, ogromnego ptaka z głową lwa zwanego Imdugudem lub Anzu (Black, Green 2006: 85). Imdugud często był powiązany z boginią Ningirsu i również był uważany za zwierzę heraldyczne (Black, Green 2006: 86). Według niektórych badaczy sceny układają się w jednolitą narrację. Rozpoczyna się ona w pierwszym rejestrze i kończy w czwartym (Oganessian 1992: 96; Santrot 1996: 66; Rubinson 2003: 131). Cała narracja „opisuje” prawdopodobnie sceny rytualnego i symbolicznego polowania. Przedstawione w niej zwierzęta w poszczególnych scenach to lwy, dziki, jelenie, zwierzęta z rogami (byki?), kotowate oraz według niektórych badaczy pies, który został przedstawiony bezpośrednio za łucznikiem, w pierwszym rejestrze w scenie ataku na dzika (Oganessian 1992: 86, Santrot 1996: 65-66). W drugim rejestrze szczególną uwagę zwraca łysa postać siedząca na tronie, ubrana w długą szatę z frędzlami oraz spiczaste buty i trzymająca w ręce czarkę. Przed nią stoi stół na jednej nodze, na którym ukazane zostały: ryba, puchar oraz trzy niezidentyfikowane trójkątne przedmioty. Przed siedzącą za stołem postacią stoi następna, w krótkiej tunice z frędzlami podnosząca duże, stożkowate naczynie. Za nią stoi kolejny, nieco inny stół, na którym znajdują się trzy naczynia. Za drugim stołem stoją kolejne postacie w tunikach, wznoszące ręce ku górze. Pomiędzy postaciami widnieje zwierzę przypominające jelenia, z półksiężycem pomiędzy przednimi i tylnymi nogami. Zwierzę to, jak wiele innych na naczyniu, jest dekorowane dodatkowo kropkowym wzorem. W dalszej części ukazane są dwie pary walczących wojowników.

Za siedzącą postacią znajdują się kolejne figury ludzkie, w tym jedna, grająca na instrumencie przypominającym lirę. Przed muzykiem ukazane są dwie mniejsze postacie, jedna nad drugą,

trzymające w rękach prawdopodobnie jakieś instrumenty (identyfikacja niepewna, czasem jest mowa o naczyniach, patrz Rubinson 2003: 134).

Dalej przedstawione są uzbrojone postacie oraz scena walki dwóch par wojowników. Wojownicy z pierwszej pary ubrani są w spodnie oraz mają, dekorowane motywem kropkowym, pochwy na miecze. Używają oni w walce różnej broni - postać po lewej dzidy, zaś po prawej miecza lub długiego sztyletu. W trzecim rejestrze ukazana jest walka pomiędzy wojownikiem wyposażonym w dzidę i prostokątną tarczę a klęczącym już przeciwnikiem trzymającym tarczą romboidalną. Według niektórych naukowców sceny konfliktów zostały tu ukazane nieprzypadkowo. Mają one na celu wyjaśnienie sceny, w której chodzi zapewne o przedstawienie zwycięskiej procesji po wygranej bitwie lub wojnie. Obok wojowników ukazana została siedząca postać trzymająca w rękach ogromny topór. Przed nią leżą cztery obcięte głowy ułożone jedna na drugiej. Za głowami widnieje różnego rodzaju broń: prostokątne tarcze, dwie dzidy, trzy sztylety lub miecze, oraz trzy owalne tarcze. W tym rejestrze pokazano jeszcze walkę lwa z kozłem. Pomiedzy sceną walki zwierząt a hybrydą podobną do sumeryjskiego Imduguda znajdują się trzy bezgłowe, stojące postacie. Najbardziej prawdopodobną interpretację narracji na pucharze z Karashamb przedstawił J. Santrot. Według badacza na naczyniu ukazany jest bohater, który w ramach przygotowań do walki idzie polować. Następnie, by zapewnić sobie zwycięstwo, odbywa rytualną ucztę a potem wygrywa bitwę (Santrot 1996: 65-66). Według V. E. Oganiesiana drugi rejestr przedstawia jednak bankiet po zwycięstwie (ukazanym w trzecim rejestrze) a nie rytualną ucztę (Oganessian 1992: 87). Niestety pełne zrozumienie scen na pucharze pochodzącym z tumulusu z armeńskiego Karashamb nie jest możliwe, ponieważ nie jest znany kontekst historyczny przedstawień na naczyniu (Rubinson 2003: 136) (przerys rejestrów, patrz Fig.9.).



Fig. 7. Srebrny puchar na nóżce z kurhanu *Trialeti VI* (dzięki uprzejmości M. Abramishvili).



Fig. 8. Srebrny puchar z Karashamb (dzięki uprzejmości D. Narimanishvili).



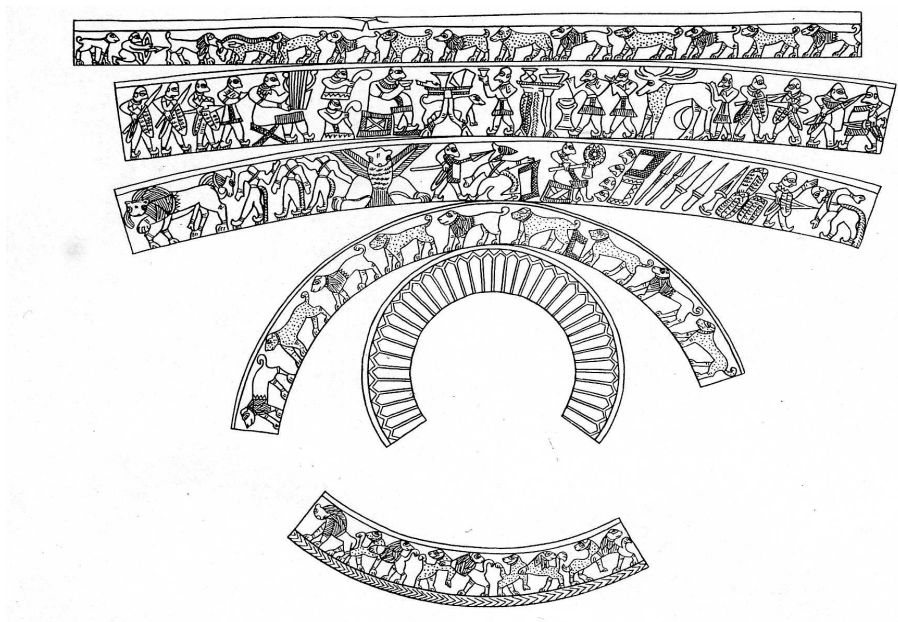


Fig. 9. Srebrny puchar z Karashamb (przerys dekoracji) (Bertram et al. 2005: Fig. 10).

W kurhanie z Karashamb znaleziono również inny pucharek z pustą, pierścieniową nóżką. Naczynie zostało ozdobione pionowymi pasami i poprzecznymi szewronami wpisanymi w pięć osobnych rejestrów. Zostały one oddzielone od siebie poziomą wypukłością, podobnie jak sceny z wcześniej przedstawionych srebrnych pucharków.

Ostatnią formą naczyń metalowych, które znalezione zostały w tumulusach trialeckich są misy. Wszystkie wykonane zostały ze złota (kurhan *Trialeti XV*, *XVII* oraz mogiła z Kirovakan w Armenii) (Fig.10.). Misy miały charakterystyczny, obły kształt oraz małą podstawę typu *ring base*. W przeciwieństwie do naczynia z kurhanu *Trialeti XVII*, naczynie z Kirovakan było dekorowane. Ozdobione zostało dwiema parami stojących naprzeciwko siebie lwów z otwartymi paszczami. Dekoracja ta jest analogiczna do tej, znanej

z „bębenka” od sztandaru znalezione w tumulusie *Trialeti XV*. I to właśnie w tym kurhanie, prócz złotej ozdoby, odkryto jedyny znany przykład nie dekorowanej, metalowej misy karynowanej.



Fig. 10. Dekorowana przedstawieniem lwów złota misa z kurhanu w Kirovakan (Fot. J. Hamburg).

Trzeba zauważyć, iż cenne naczynia metalowe z kurhanów kultury *Trialeti* posiadają paralele do materiału archeologicznego pochodzącego z II tys. p.n.e. z terenów Mezopotamii, Anatolii oraz Iranu. Srebrne naczynie z tumulusu *Trialeti XV* jest bardzo podobne do egzemplarzy znalezionych na terenie północnej Mezopotamii, Iranu, a nawet Doliny Indusu. Podobne pucharki i kubki zostały zarejestrowane na stanowiskach Aszur, Tell ad-Der, Tello, Tepe Gyan czy Chankgu-Daro w Indiach (Müller-Karpe 1995: figs. 6, 7.1, 18, 22, 23). Mały kubek z uchem odkryty w kurhanie *Trialeti XVI* jest bardzo podobny do egzemplarzy wytworzonych z brązu ze stanowisk Qale Nisar oraz Tepe Guran w Iranie (Müller-Karpe 1995:

figs 9.7, 10.7). Złote misy, jedna dekorowana z armeńskiego stanowiska Kirovakan oraz druga nie zdobiona z kurhanu *Trialeti XVII* z płaskowyżu Tsalka, również wydają się być bardzo podobne do dwóch egzemplarzy mis odkrytych na stanowisku Tell Suleima (Shanshanshvili, Narimanishvili, Narimanishvili 2011: 3-5). Według niektórych badaczy wszystkie te naczynia zostały sprowadzone na tereny Kaukazu w drodze rozwijającego się w II tys. p.n.e. handlu z rejonem Anatolii, wybrzeżem Morza Śródziemnego oraz Iranem. Warto jednak wspomnieć, że niektóre z naczyń metalowych uważane są za lokalne, kaukaskie imitacje. Należą do nich: puchar z mogiły *Trialeti V*, przypominający importowane naczynie z Karashamb oraz złota misa z tumulusu *Trialeti XVII* do złudzenia podobna (lecz nie dekorowana) do tej, odkrytej w mogile z Kirovakan (Shanshanshvili, Narimanishvili, Narimanishvili 2011: 4). Jak więc wynika z powyższych analogii, w kurhanach trialeckich środkowej epoki brązu II/III nie brakowało bardzo cennych w tamtym okresie, importowanych naczyń metalowych. Trzeba jednak pamiętać, że nie ma wielu dowodów na potwierdzenie hipotezy importu naczyń metalowych i być może są to jednak wyroby lokalne (zbiorcze ukazanie trialeckich naczyń metalowych, Fig.11.).

### **Zabytki metalowe**

Kolejną kategorią zabytków, które były często znajdowane w komorach grobowych są, obok powyżej przedstawionych naczyń, pozostałe artefakty metalowe. Dużą część tej grupy stanowi biżuteria, która jest jednak na tyle różną i specyficzną kategorią artefaktów, że zostanie ujęta osobno w dalszej części artykułu. Największą grupą pozostałości z metalu, pod względem ilości pojedynczych egzemplarzy, stanowią szpile, groty włócznie, sztylety oraz dość niezwykle cylindryczne tuby. Ich występowanie zostało potwierdzone w ponad 50 % kurhanów należących do kultury *Trialeti*. Najbardziej powszechną grupę zabytków stanowi broń (w prawie 25% kurhanów), igły oraz szpile (ok 17 % tumulusów). W tym miejscu warto też zaznaczyć, że inwentarz pozostałości z metalu różni się nieco pomiędzy „gruzińską” a „armeńską” częścią

kultury trialeckiej. Główna różnica pomiędzy tymi grupami (odpowiednio grupy Trialeti oraz Vanadzor) widoczna jest w rodzajach broni i innych zabytkach metalowych znalezionych w komorach grobowych. Tumulusy o bogatszym inwentarzu metalowym znajdowały się głównie w północnej i środkowej Armenii oraz na terenie Nachiczewanu i Azerbejdżanu (m.in. *Kirovakan, Karashamb, Lori-Berd, Kachagan, Dzora, Vorotna-Berd, Angekakhot* czy *Azna-Byurd*).



Fig. 11. Naczynia metalowe (3-11) oraz „bębenki” od sztandarów (1-2) odnalezione w kurhanach trialeckich (Shanshanshvili, Narimanishvili, Narimanishvili 2008: 20).

## A. Broń

Broń w kurhanach trialeckich jest reprezentowana głównie przez dwa rodzaje zabytków, czyli sztylety i metalowe groty włóczni. Zostały one odkryte w kurhanach *Trialeti XV, XVII, XVIII, XIX, XXIX, Sabit-Achea 2, Sabit-Achea 5, Top-Kar 1 i 2, Meshketi 3, Zurtaketi 3, Zurtaketi 6* na terenie Gruzji oraz w tumulusie *Kirovakan*, oraz w kilku innych kurhanach z terenów północnej Armenii. Broń znajdowana jest również w grobach jamowych należących do kultury Trialeti z regionu Wewnętrznej Kartli w centralnej Gruzji (Kushnareva 1997, Zischow 2004, Sherazadishvili 2011). Stan ponad połowy odnalezionych w tumulusach zabytków jest dobry lub bardzo dobry. Broń odkrytą w tych mogiłach wykonywano z brązu lub miedzi. Wyjątek stanowią srebrne sztylety z, położonych w Dolnej Kartli, tumulusów *Trialeti XVII i XXIX* (Kushnareva 1997: 110). Ich długość wahała się od zaledwie 6,1 cm (miedziany sztylet z kurhanu *Trialeti XIX*) do ok. 26 cm (brązowy sztylet z kurhanu *Trialeti XV*), lecz większość miała długość w przedziale 17-24 cm. W ponad 3/4 egzemplarzy zachował się specjalny trzpień w formie tępego kolca, na którym mocowano rękojeść. W kurhanie *Trialeti XVIII* odnaleziono sztylet wraz z zachowanym fragmentem drewnianej oprawy oryginalnego trzonka. Profil głowni w każdym ze sztyletów dwusiecznych był zawsze trójkątny a forma trzpienia trapezowata - o obłym zakończeniu lub prostokątna - o tępym końcu. W niektórych trzpieniach zachowała się dziurka, która może świadczyć o tym, że wybrane egzemplarze miały rękojeść nitowaną do samego trzpienia. Nieco inaczej wyglądają sztylety odnalezione w trialeckich kurhanach z obszaru Armenii. Większość z nich jest utrzymana w bardzo archaicznej formie nie różniącej się praktycznie od zabytków pochodzących z jamowych grobów wczesnobrązowych kultury Kura-Araks (sztylety trialeckie, patrz Fig.12.). Trzeba zaznaczyć jednak, że istnieją kurhany, w których występują wspólnie sztylety w wersji archaicznej oraz rozwiniętej, znanej z tumulusów gruzińskich (m. in kurhany ze stanowisk *Nuli* czy *Kvasatali*: Kushnareva 1997: 110).

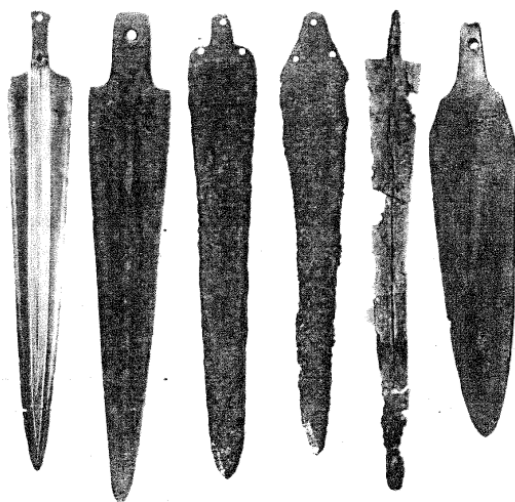


Fig. 12. Wybrane sztylety trialeckie z obszaru Dolnej Kartli w południowej Gruzji (Dzaparidze 2003: Pl. LIII).

Groty włóczni osiągały bardzo podobne rozmiary jak sztylety. Wszystkie znalezione zabytki tego rodzaju zrobione zostały z brązu. Charakteryzowały się one lekko rozszerzającą się od szpica grotu tulejką, dzięki której ostrze można było nałożyć na drzewiec. Przy niektórych z nich zachowało się okucie, mające prawdopodobnie głównie funkcję dekoracyjną oraz niekiedy spajającą samą tulejkę. Groty różniły się długością i kształtem samego ostrza.

Wstępną typologię grotów włóczni zaproponował Z. Sherazadishvili w swoim najnowszym artykule (Sherazadishvili 2011: 63-86). Według badacza, w kurhanach kultury Trialeti można wyróżnić sześć podstawowych typów tej broni. Typ I posiadał długie ostrze o trójkątnym kształcie i półokrągłym szpicu oraz żebrowaną tulejką z okuciem. Typ II również miał długie ostrze, lecz w przeciwieństwie do typu I był bardziej kanciasty z ostro zakończonym szpicem, a tulejka nie była dekorowana, ani nie posiadała okucia (Sherazadishvili 2011: 66). Typ III był podobny do poprzedniego rodzaju, jednakże miał krótsze i węższe ostrze, jak również był nieco bardziej obły w swojej formie (informacja mailowa dzięki uprzejmości Z. Sherazadishvili, 28.02.2013). Typ IV

charakteryzował się bardzo smukłym i wąskim ostrzem o zróżnicowanej długości, którego szerokość była niewiele większa od szerokości samej tulejki. Typ V to groty włóczni o bardzo krótkim ostrzu i liściowatym kształcie oraz bardzo krótkiej tulejce, która w niektórych przypadkach stawała się integralną częścią głowni. Ostatni już typ VI to krótkie groty o trapezowatej, bardzo wąskiej przy ostrzu tulejce i samym ostrzu o dość kanciastym, zdecydowanie trójkątnym kształcie, z ostrym lub okrągłym szpicem (Schaeffer 1944: 27, Sherazadishvili 2011: 66-69, 72, Pls 1-4) (typologia, patrz Fig.13.). Ponadto, w kurhanie *Top-Kar 2* odnaleziono dwa groty włóczni należące odpowiednio do typu IV oraz VI. Nie charakteryzują się one jednak, jak większość, płaskim ostrzem dwusiecznym, lecz ostrzem graniastym w przekroju, o czterech krawędziach tnących.

W tym podrozdziale warto bardzo mocno zaznaczyć problem utrudnionego dostępu do materiału archeologicznego. Znajduje się on głównie w prywatnych kolekcjach lub muzealnych magazynach. W zbiorach tych często występują groty włóczni, które nigdy nie zostały opublikowane. Ewentualna ich publikacja może nieco zmienić lub rozszerzyć przedstawioną powyżej wstępną typologię (Sherazadishvili 2011: 72). Autor artykułu sądzi również, iż mogłaby ona ulec zmianie gdyby wziąć pod uwagę znaleziska trialckie z terenów Armenii, które nie zostały w powyższej typologii uwzględnione i zaprezentowane. Co prawda większość grotów włóczni znalezionych w Armenii nie różni się od tych znajdujących na płaskowyżach Dolnej Kartli, tj. Tsalka czy Gomareti oraz regionów sąsiednich, jak np. w Samcche-Dżawachetii, m.in. Meshketi, jednakże istnieją przykłady z armeńskiego Arich oraz Azna-Byurd w Azerbejdżanie, które ewidentnie posiadają formę archaizującą i odmienną od pozostałych znalezisk (Khachatryan 1975: 57). Funkcja większości włóczni prawdopodobnie miała tylko charakter ceremonialny (Kushnareva 1997: 110). Ich pochodzenie też jest często podważane. Naukowcy raczej przychylają się do tego, że są to wyroby lokalne, dla których prototypem miały być egzemplarze z północnej Syrii (m. in. ze słynnego Ugarit) (Dzaparidze 1969: 162). Istnieją jednak odmienne interpretacje,

według których groty włócznie były z tych obszarów bezpośrednio importowane (Martirosyan 1964: 64).

Ostatnim, bardzo interesującym i odosobnionym przypadkiem jest znalezisko, którego dokonano w kurhanie *Trialeti XV*. Odkryto w nim brązowy grot strzały ze srebrną oprawą końcówki tulejki. Jest to o tyle ciekawe, że wszystkie znane badaczom groty strzał z kurhanów kultury Trialeti wykonane były z obsydianu, szkliwa wulkanicznego lub dużo rzadziej z krzemienia. Metalowe groty strzał nie występowały w żadnych innych tumulusach, jak również były rzadkością w materiale archeologicznym z trialeckich osad. Trzeba jednak zaznaczyć, iż badania nad osadnictwem wszystkich kultur zakaukaskich z epoki brązu było jak dotąd bardzo ograniczone i raczej skupiano się na badaniach cmentarzysk z pochówkami jamowymi oraz grobów w kurhanach.

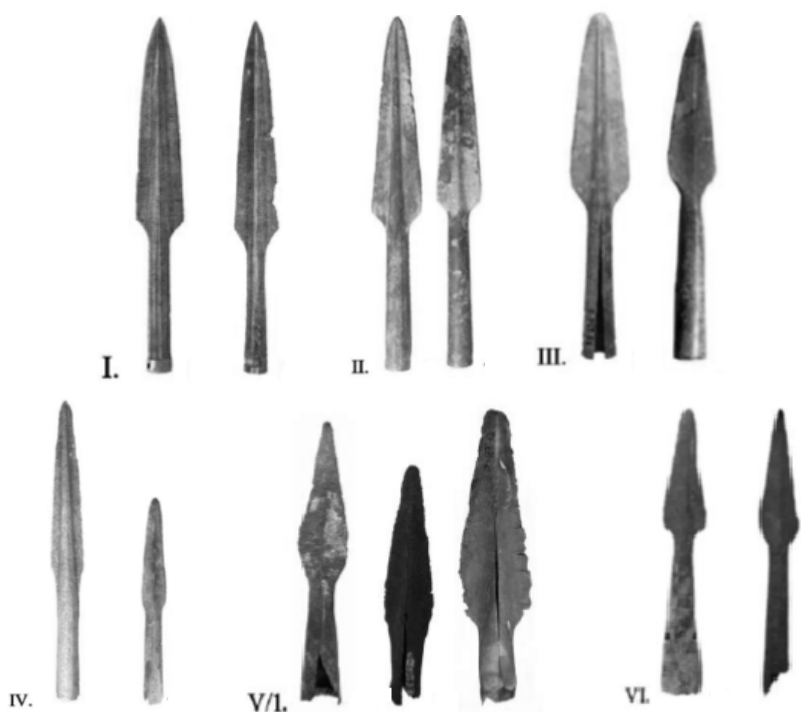


Fig. 13. Groty włócznie typów I-VI według typologii Z. Sherazadishvili (2011: Figs 1-6).



## **Różnice w inwentarzu zabytków metalowych kurhanów trialeckich pomiędzy obszarem Dolnej Kartli a Armenią, Nachiczewanem oraz Azerbejdżanem**

Jak już autor zaznaczył w pierwszej części artykułu, inwentarz grobowy pochodzący z kurhanów łączonych z grupą Trialeti-Vanadzor okazuje się bogatszy w zabytki metalowe niż ten znany z obszaru południowej Gruzji. Występują tam dodatkowo dwa ich rodzaje, tj. topory rzeźnicze oraz tzw. haki. Broń znaleziona w kurhanach spoza rdzennych obszarów tej kultury to: asymetryczne siekiery oraz tzw. „rapiery”.<sup>144</sup> Każdy z tych zabytków wykonany był tylko i wyłącznie z brązu.

Siekiery i brązowe topory rzeźnicze w kształcie kotwicy (ang. *anchor-shaped axe*) pojawiły się w inwentarzach kilku kurhanów trialeckich z terenów Armenii (Fig.14.). Jednym z tych stanowisk jest słynny Kirovakan (gdzie odkryto jedyny srebrny egzemplarz), pozostałe zaś to małe kurhany ze stanowisk: Idzhevan czy Leninakan (Kushnareva 1997: 107, Kohl 2006: 117, Fig. 3.29). W tumulusach z pierwszych dwóch cmentarzysk odnaleziono w komorach zarówno siekiere jak i topór, zaś w następnych tylko siekiery (Martirosyan 1960: 60; Dzaparidze 1969: 162). Ich pochodzenie wydaje się być lokalne, jednak niektórzy naukowcy uważają, że są one tzw. importem z terenów Kaukazu Północnego (Kotovitch 1973: 77), Anatolii (głównie chodzi o analogie ze stanowiska Kyul-Tepe; Martirosyan 1960: 60) lub Iranu (podobne siekiery i topory odkryto na stanowisku Geoy-Tepe; Burton-Brown 1951). Topory rzeźnicze nie były bronią, lecz używano ich prawdopodobnie przy uczcie na cześć zmarłego. Podczas niej zabijano zwierzęta, spożywane potem w formie rytualnego posiłku.

---

<sup>144</sup> Nazwa rapier znajduje się tutaj w cudzysłowie, ponieważ jest to określenie na broń białą o długiej, prostej i obusiecznej klindze, której początki sięgają dopiero czasów renesansu a nie czasów starożytnych.



Fig. 14. Siekerki z kurhanów na terenie Armenii (od lewej): Leninakan, dwie siekiery z Navur oraz egzemplarz siekiery z Kirovakan (Wyk. J. Hamburg na podst. Kushnareva, Markovin 1994: tab. 31).

Niezwykłe znaleziska w postaci specyficznego typu mieczy, czyli tzw. „rapierów” też mają miejsce tylko i wyłącznie w kurhanach z Armenii i na próżno szukać ich w inwentarzach kurhanów z terenów Dolnej Kartli. Występowanie tej broni świadczyć może o kontaktach kultury trialeckiej ze światem egejskim, na co zwracają uwagę m. in. K. Kushnareva oraz G.A. Lomtadze (Kushnareva 1997: 107, 110, Fig. 45; Lomtadze 1973: 132). Tego typu znaleziska rozpoznane zostały także w Dagestanie, jednak w większości nie zostały opublikowane. „Rapiery” znane są z kilku tumulusów ulokowanych w różnych częściach Armenii. Stanowiskami gdzie je odkryto są: Dzora, Kachagan i Angekhakot na północy oraz Vorotna-Berd w południowej Armenii (Areshyan 1973: 40; Kushnareva 1997: 110). Broń charakteryzuje się bardzo długą obusieczną klingą, której długość mogła dochodzić pierwotnie do ponad 50 cm (Fig.15.). Prócz tego posiada, podobnie jak w sztyletach, krótki trzpień służący prawdopodobnie do umieszczenia głowni w rękojeści, która w żadnym z egzemplarzy się nie zachowała. Głownie „rapierów” wykonywano zawsze z jednolitego kawałka metalu.



Fig. 15. „Rapier” trialecki (Fot. J. Hamburg).

Ostatnim znaleziskiem metalowym charakterystycznym tylko dla kurhanów trialeckich z Armenii i Azerbejdżanu są haki (Fig.16.). Dwa z nich zostały znalezione w bardzo dobrym stanie w tumulusach armeńskich *Kirovakan* i *Lori-Berd 6*. Ich długość to ok. 45-50 cm (wymiały podane ze zeskalowanego rysunku; patrz Kushnareva 1997: figs. 40, 45). Przedmioty te nazywane są przez wielu naukowców hakami rzeźniczymi a ich funkcja wiązać się ma z umieszczaniem na nich mięsa natychmiast po uboju zwierzęcia, które potem było spożywane podczas rytualnej uczty (Devedzhyan 1977; Kushnareva 1997: 99-100, Fig. 40:19). Haki robione były z jednego kawałka metalu. Posiadały one charakterystycznie zagięte i ostre zakończenie oraz rozszerzającą się ku końcowi tulejkę, z małym otworem przy krawędzi. Haki musiały być pierwotnie umieszczane w drzewcach i dodatkowo nitowane, na co wskazuje charakterystyczna budowa tulejki podobna do tych, znanych z grotów włóczni.



Fig. 16. Haki rzeźnicze znalezione w kurhanach trialeckich z *Kirovakan* oraz *Lori-Berd 6* (Wyk. J. Hamburg na podst. Kushnareva 1997: figs 45.15-16).

## Szpile

Kolejną ciekawą grupą zabytków metalowych są szpile (Fig.17.). Tego rodzaju przedmioty używane były zazwyczaj do spinania fragmentów ubioru i miały praktyczne zastosowanie-podobne do współczesnych guzików. Większość z nich posiadała tzw. główki. To właśnie ta część szpili pełniła funkcję ozdobną. Niektóre egzemplarze były bardzo bogato i misternie dekorowane, co może świadczyć, że należały one do ważnej osoby np. z arystokracji plemiennej. Przedmioty te wykonywano ze złota lub srebra, jednakże zdarzają się egzemplarze brązowe, m. in. te znalezione w czterech grobach z Keriaki. Ich długość wraz z główką wynosiła od 4,6 cm (srebrna szpila z kurhanu *Trialeti IX*) do 7,5 cm (złota szpila z kurhanu *Trialeti V*). Najbardziej charakterystyczną formą główki szpili była masywna, podwójna woluta. Na jej powierzchni umieszczano często różnego rodzaju motywy geometryczne jak np. kółka, spirale, „labirynt” oraz proste, pojedyncze lub podwójne kreski. Wśród odnalezionych szpil znajdują się też nie dekorowane główki typu wolutowego. Prócz wolut odkryto też mniej rozpowszechnione wersje z główkami w kształcie kuli, grzyba lub w formie półokrągłej. Główki kuliste dekorowano dodatkowo kolorowymi aplikacjami z agatu lub karneolu. Zakończenia w kształcie grzyba nie były zdobione. Typ z półokrągłą główką, w dwóch przypadkach, był dodatkowo pozłacany i posiadał pojedynczą aplikację z karneolu. W kurhanie *Trialeti IX* odkryto zaś wyjątkową srebrną szpilę o długości 4,6 cm, która nie posiadała główki, lecz miała stożkowaty kształt przypominający dłuto.



Fig. 17. Szpile z kurhanów trialeckich  
(Wyk. J. Hamburg na podst. zdjęć dostępnych na stronie  
[burusi.wordpress.com](http://burusi.wordpress.com)).

## **Igły i szydła**

Następną kategorią zabytków wykonanych z metalu są igły oraz szydła. Przedmioty te nie były bardzo powszechnym znaleziskiem w kurhanach trialeckich. Odkryto łącznie dwanaście igieł w komorach czterech tumulusów z obszaru Dolnej Kartli (*Trialeti V, XVII, XXIV* oraz *Top-Kar 1*) oraz trzy szydła w mogiłach *Trialeti XXIV*, *Zurtaketi 3*. Wszystkie odnalezione egzemplarze igieł posiadały pod główką mały otwór, który służył do przewlekania nici czyli był tzw. oczkiem lub uchem. Prawdopodobnie były to igły krawieckie. Wykonywano je ze srebra (dziesięć sztuk) lub z miedzi (dwie sztuki). Wszystkie miały jeden z dwóch znanych typów główek: w kształcie grzyba lub półokrągły. Egzemplarz odnaleziony w kurhanie *Top-Kar 1* posiadał półokrągłą główkę, która była dodatkowo pozłacana i dekorowana (niestety dokładny sposób dekoracji nie został podany w publikacji). Długości igieł wydają się być dosyć standardowe. Najkrótsze z nich miały 6 cm a najdłuższe osiągały 7,5 cm.

Odkryte w kurhanach *Trialeti XXIV* oraz *Zurtaketi 3* szydła są jedynymi opublikowanymi tego typu zabytkami odnalezionymi w kontekście trialeckiego grobu kurhanowego. Znalezisko z pierwszego z nich wykonane zostało z miedzi i miało 5,2 cm długości. Niestety zabytek uległ silnej korozji. Kształtem przypomina ostrze, osadzone prawdopodobnie pierwotnie w kościanym lub drewnianym uchwycie. Służyło do przekłuwania skór. Ostrze nie było wyposażone w żaden otwór, zaś jego końcówka była dosyć cienka i prosta. Dłuta z kurhanu z *Zurtaketi 3* zostały wykonane z brązu oraz ze srebra. Szydło srebrne miało długość ok. 11 cm, zaś brązowe nieco ponad 12 cm. Oba miały podobną, romboidalną w przekroju, formę oraz ostre, spiczaste zakończenie.

## **Biżuteria trialecka**

W kulturze Trialeti, jak również w innych kulturach Bliskiego Wschodu oraz Kaukazu w epoce brązu, biżuterię wyrabiano tradycyjnie z metalu i kamieni, często łącząc te dwa rodzaje

materiału w celu uzyskania jeszcze lepszego efektu i bardziej wyszukanych form.

Najbardziej powszechnymi metalami, z których wyrabiano znaną z kurhanów trialeckich biżuterię, było złoto oraz nieco rzadziej srebro. Do wykonywania paciorków używano wyłącznie kamieni półszlachetnych, które były sprowadzane z różnych rejonów Bliskiego Wschodu lub Anatolii.

Analizując inwentarz grobowy ponad sześćdziesięciu kurhanów trialeckich z katalogu, zwrócić należy uwagę, iż podstawowymi surowcami, których używano do wytwarzania biżuterii były: karneol oraz fajans. Obydwa materiały znalezione zostały w 50% kurhanów, w których odkryto biżuterię. W nieco mniejszym stopniu do wyrobu paciorków używano agatu oraz jego odmiany - sardonyksu. Biżuteria powstawała również z kryształu górskiego (pojedyncze paciorki z kurhanów *Trialeti IX* oraz *XVIII*), jaspisu (kilkanaście paciorków z jednego wisiora pochodzącego z kurhanu *Trialeti XVIII*) oraz ametystu (jeden paciorek z mogiły *Trialeti XIV*) - bardzo popularnego kamienia na terenie Mezopotamii w okresie nowobabilońskim i perskim.

W tym miejscu warto odnieść się do najnowszych odkryć archeologicznych spoza obszaru Dolnej Kartli. W kurhanie odkrytym w Lagodechi (północno-wschodnia Gruzja), którego badania rozpoczęły się jesienią 2012 roku, odnaleziono po raz pierwszy biżuterię wykonaną z bursztynu (informacja mailowa z Muzeum Narodowego w Tbilisi, 13.01.2013).

Omówienie poszczególnych materiałów autor rozpocząć chciał od surowców występujących naturalnie.

Pierwszym z nich, a zarazem najbardziej rozpowszechnionym, jako tworzywo do wyrobu biżuterii trialeckiej był karneol. Jest to kamień o czerwonej barwie i dosyć dużej przezroczystości. Pozyskiwany był on głównie z pobliskiego Iranu.

Drugim materiałem był agat. Jest to kamień o pasiastych, różnokolorowych wzorach. Można go było sprowadzać tylko z dwóch ówczesnie znanych miejsc jego występowania, a więc Iranu lub Indii. W zbiorze biżuterii trialeckiej występuje też często sardonyks, czyli pasiasta, biało-czerwona odmiana tego kamienia.

W rejonie Iranu pozyskać można było również jaspis i kryształ górski, choć surowiec ten występuje również w, graniczącej z Kaukazem od południowego - zachodu, wschodniej Anatolii. Jeżeli chodzi o jaspis to jest to drobnoziarnista, kwarcowa skała osadowa, której związki żelaza nadają jedną z czterech barw: brązową, żółtą, czerwoną lub zieloną. Kryształ górski to bezbarwny, przezroczysty minerał o dość silnym połysku.

Na obszarze Anatolii znajdowały się także złoża ametystu. Jest to przezroczysta odmiana kwarcu o różnych odcieniach fioletowej barwy. Kamień ten jest jednak reprezentowany w inwentarzu trialeckich kurhanów przez zaledwie jeden paciorek (powyższy opis surowców na podstawie: Smogorzewska 2009: 34-39).

Ostatnim, lecz najbardziej rozpowszechnionym materiałem, z których wykonywano głównie paciorki, był sztucznie wytwarzany fajans. Wyrabiano go z masy ceramicznej, którą potem wypalano. W biżuterii trialeckiej starano się zachować jego „naturalny” białokremowy kolor, jednakże często paciorki glazurowano. Zdecydowanie najczęściej nadawano im kolor niebieski, czasem jednak też żółtawy.

Przechodząc już do samej biżuterii warto rozpocząć od przedstawienia trzech najciekawszych artefaktów. Są nimi tzw. „sztandary”, odnalezione w kurhanach *Trialeti VI* oraz *XV* a także przepiękny naszyjnik pochodzący z kurhanu *VIII*.

Istnieje spór oto, czym tak naprawdę był tzw. „sztandar”. Część naukowców początkowo uważała, iż mógł on być formą diademu, wzorem hetyckich nakryć głowy. Teoria ta jednak nie przyjęła się i naukowcy sądzą raczej, że ta niezwykła forma biżuterii była wieszana na szyi zmarłego w czasie uroczystości pogrzebowych a następnie wkładana do grobu, jako jeden z darów (m.in. Dzaparidze 1988).

„Sztandary” składały się dwóch głównych części: tzw. „bębenka” przypominającego kształtem zamknięty od góry mały kubek, oraz połączanych tub. Centralną część stanowił właśnie „bębenek”. Egzemplarz z kurhanu *Trialeti VI* zrobiony był ze zdobionej, złotej blaszki i miał formie uciętego stożka. Został on



wykonany poprzez zwinięcie blaszki, nałożenie na siebie jej końców oraz połączenie ich ze sobą za pomocą drucików „przewleczonych” przez małe otwory na krawędziach. Górna część „bębenka” była połączona z bokami poprzez zwykłe zawinięcie ich brzegów. W środku „przykrywki” oraz w denku „bębenka” były otwory, które zapewne służyły do nawleknięcia przedmiotu na nić bądź sznurek. Ornament, który zdobi zabytek został wykonany metodą repusowania. „Wyciśnięto” go od środka na zewnątrz, tworząc rodzaj wypukłego „reliefu”. Dekoracja przedstawia koncentryczne kręgi, a po bokach łamane linie przypominające motyw „labiryntu” oraz wzór jodełki. Wysokość „bębenka” to 10 cm, jego średnica waha się od 4,3 cm u dołu, do 8,2 cm u góry. Masa przedmiotu to niecałe 28 g. Grubość blachy wraz z brązową podkładką, która była używana do wzmocnienia całości to zaledwie 0,05 cm (Dzordzikashvili, Gogadze 1974: 75-76).

Drugi „bębenek” od sztandaru znalezionej w kurhanie *Trialeti XV* również był wykonany z trzech fragmentów złotej blaszki. Połączone były one ze sobą poprzez zagięcie skrajów każdej z blaszek oraz, dodatkowo, przez srebrne druciki. Dla wzmocnienia całości użyto miedzianego podkładu łączonego z blaszką za pomocą wosku, którego pozostałości zidentyfikowano na odnalezionych fragmentach przedmiotu. Całość dekorowana jest wyobrażeniami lwów oraz meandrami. Na „przykrywce” znajduje się bardzo charakterystyczny motyw woluty. Wysokość drugiego „bębenka” wynosi 6,8 cm, jego średnica waha się pomiędzy 5 a 6,6 cm. Całość waży nieco ponad 195 g. Grubość użytej do wyrobu tego przedmiotu złotej blaszki wynosi zaledwie 0,01 cm (Dzordzikashvili, Gogadze 1974: 89).

Kolejną częścią składową „sztandarów” są złote tuby. Były one, podobnie jak „bębenki”, wykonane ze złotej blachy na miedzianej podkładce i puste w środku. Ich długość wahała się od kilku do 11 cm. Warto zauważyć, że pozostałości tub odkryto w większej liczbie grobów niż „bębenki”. Może to świadczyć o tym, że „sztandary” występowały też pierwotnie w innych mogiłach, lecz nie zostały odkryte w całości lub, że tuby były wykorzystywane niezależnie jako biżuteria (naszyjniki, zawieszki?) (Fig.18).



Fig. 18. „Sztandar” z kurhanu trialeckiego (burusi.wordpress.com, 12.12.2013)

Następnym, bardzo ważnym i interesującym znaleziskiem jest niezwykle naszyjnik z tumulusu *Trialeti VIII* (Fig.19.). Wykonany on został ze złotej blachy uformowanej w czternaście dużych paciorków o różnej średnicy, ułożonych symetrycznie od najmniejszego do największego (po siedem z każdej strony) oraz obrobionych fragmentów agatu w oprawie ze złotej blachy, dekorowanej dodatkowo dziewięcioma kawałkami karneolu umieszczonymi w specjalnych gniazdach. Tym samym kamieniem dekorowane były też niektóre z paciorków. Prawie wszystkie duże, złote paciorki ozdobiono techniką repusowania, zaś dwa największe – techniką granulacji. Ponadto jeden z nich był jeszcze inkrustowany karneolem (Soltes et al. 1999: 143, numer katalogowy 14). Oprawa głównej części naszyjnika wykonana była ze złotej blaszki zdobionej czerwonym karneolem, cienkim, metalowym drucikiem i techniką granulacji. W oprawie umieszczono dwa fragmenty czarno-brązowo-białego agatu. Każdy z nich miał 0,4 cm grubości. (Dzordzikashvili, Gogadze 1974: 81, numer 595).

Oprócz tego niezwykle naszyjnika znane są też inne, jednak nieco mniej spektakularne. W tym samym kurhanie *VIII* znaleziono też dwadzieścia jeden złotych paciorków z grawerowaną dekoracją, które prawdopodobnie pochodzą z jednej ozdoby.

W tumulusie *Trialeti IX* odnaleziono dwa naszyjniki. Pierwszy wykonany był z czterdziestu siedmiu złotych paciorków o cylindrycznej i liściowatej formie. Drugi zrobiony był z paciorków fajansowych (223 sztuki!) również o cylindrycznym lub stożkowatym kształcie i średnicy każdego z nich ok. 0,3 cm.

Podobny naszyjnik, złożony z siedemdziesięciu siedmiu paciorków z glazurowanego na niebiesko fajansu odkryto także w kurhanie *Trialeti V*.

W mogile *Trialeti XIV* odnaleziono dwa naszyjniki. Pierwszy z nich wykonany był z paciorków z niebieskiego fajansu o stożkowatej formie i średnicy każdego z nich 0,3-0,4 cm. Drugi składał się z paciorków zrobionych z naturalnego, białego fajansu. Miały one formę podwójnego stożka ze ściętym jednym końcem. Średnica każdego wynosiła 0,3 cm.

W kurhanie *Trialeti XV* odkryto następny naszyjnik fajansowy, wykonany z dwudziestu trzech sztuk paciorków o sferycznym lub sferoidalno-stożkowym kształcie. Niektóre z nich były glazurowane, zaś jeden miał dekorację żłobioną. Średnica poszczególnych elementu wynosiła od 1 do 1,5 cm.

Niezwykły naszyjnik odkryto również w tumulusie *Trialeti XVII*. Wykonany był on z fajansowych paciorków o niebieskim, szarawym, białym oraz kremowym kolorze. Każdy miał cylindryczną formę i średnicę 0,2 cm. Niezwykła jest jednak długość całego naszyjnika, który została zrekonstruowany poprzez ponowne nawleczenie wszystkich paciorków na nić. Wynosi ona aż 679 cm!

Ostatni naszyjnik odnaleziono w kurhanie *Sabit-Achea 2*. Składał się on ze stu trzydziestu ośmiu sztuk paciorków o średnicy od 0,2 do 0,4 cm. W skład całości wchodziło: siedemdziesiąt kulistych, brązowych paciorków, trzydzieści jeden podwójnie stożkowatych z agatu, czternaście fajansowych o kremowym odcieniu i takim samym kształcie stożka, dwie sztuki wykonane z pasty szklanej, oraz

dwadzieścia jeden glazurowanych o jasnoniebieskim i żółtawym odcieniu powierzchni.

Kolejnymi przedmiotami, które pełniły rolę biżuterii były tzw. „pierścienie” (zbiorczo, Fig.20.). W tumulusach trialeckich zawsze znajdowano je w parach lub po cztery sztuki. Pierwsze dwa pochodzą z kurhanu *Trialeti VIII*. Były one wykonane w całości ze złotej blachy. Miały kształt podwójnej spirali z otworem w jej wnętrzu. Dekorowane były dodatkowo na krawędziach złotą blaszką o szerokości 0,5 cm. Co jest bardzo interesujące, wewnątrz „pierścieni” znajdowały się woskowe kulki, które przy poruszaniu przedmiotem wydawały dźwięk podobny do grzechotki. Średnica pierwszego z zabytków wynosi 4,6 cm, drugiego o 0,1 cm mniej. Oba zostały wykonane z blachy o grubości 0,02 cm. Waga każdego z „pierścieni” wynosi ok. 60-61 g.



Fig. 19. Naszyjnik z kurhanu *Trialeti VIII* (Soltes et al. 1999: 142).

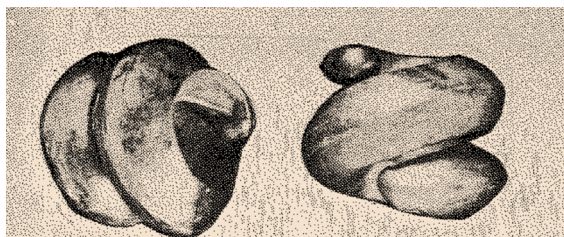


Fig. 20. Przykład „pierścieni” z kurhanów trialeckich (Wyk. J. Hamburg na podst. Dzordzikashvili, Gogadze 1974).

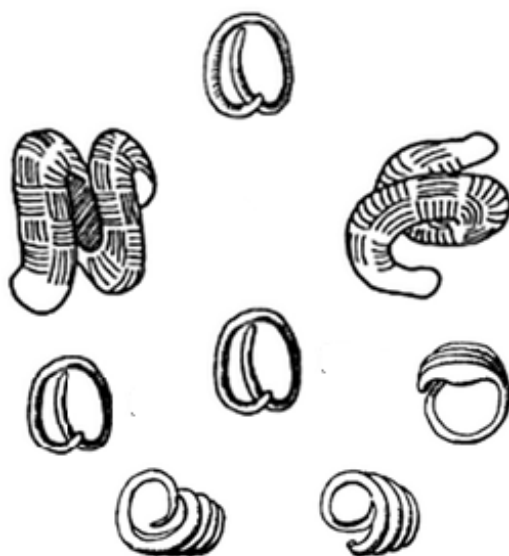


Fig. 21. „Pierścienie” z Alaca Höyük  
(Wyk. J. Hamburg na podst. Maxwell-Hyslop 1971: Fig. 31).

Nieco inne w formie zabytki tego rodzaju odkryto w kurhanie *Trialeti XIV*. Cztery sztuki takich „pierścieni” wykonano z dwóch złożonych ze sobą złotych drutów, zawiniętych następnie w formę spirali. Końce każdej z nich „zagięte” zostały do środka ku wnętrzu przedmiotu. Średnica każdego z nich wynosi ok. 0,8-1 cm, długość „pierścienia” to ok. 1,2 cm a ich waga to mniej więcej 3 g.

Kolejne dwa „pierścienie” został odkryte w kurhanie *Trialeti XV*. Były to brązowe przedmioty w kształcie okręgu z wypłaszczonymi, nie połączonymi ze sobą dwoma końcami. Wykonano na nich dekorację w formie rowkowej. Powierzchnia obu „pierścieni” była silnie pokryta patyną. Średnica obu zabytków wynosi 2,3 cm, szerokość ok. 0,4 cm a grubość niecałe 0,5 cm.

Ostatnimi zabytkami tego typu są dwie sztuki „pierścieni” znalezione w tumulusie *Sabit-Achea 2*. Były to przedmioty o spiralnej formie wykonane, tak jak pozostałe, ze złotej blachy. Jej grubość wynosiła zaledwie 0,02 cm. Średnice „pierścieni” to odpowiednio 3,5 i 3,2 cm, a waga to ok. 4,2 g.

Oprócz naszyjników i wspomnianych powyżej „pierścieni” w inwentarzu grobowym znaleziono też jeden przykład klamry lub zapinki (kurhan *Trialeti V*). Ma ona łukowato wygięty kształt z zawiniętymi końcami i wykonana jest z cienkiej, złotej blachy. Całość zdobiona jest kulkami oraz guzkami, a główna dekoracja jest złożona z kółek i okręgów. Długość przedmiotu to 2,6 cm, jego szerokość jest dwa razy mniejsza, grubość blaszki to 0,03 cm a waga całości to niecałe 3,5 g.

Ostatnim zabytkiem, który chciałbym w tym rozdziale opisać są dwie zausznice znalezione w kurhanie *Trialeti XXII*. Mają one również spiralny kształt i zostały wykonane ze srebrnego drutu. Jeden koniec obu zausznic był płaski i tępy, drugi spiczasty i ostry. Średnica obu zabytków wynosi 3,5 cm a grubość srebrnego drutu to 0,2 cm. Waga obu przedmiotów nie przekracza 4 g.

Zdecydowanie najciekawszymi elementami biżuterii są opisane powyżej „pierścienie”. Nie wiadomo do końca czy wszystkie miały dokładnie taką funkcję jak współczesne przedmioty, ale ich niewielki rozmiar najwyraźniej na to wskazuje. Praktycznie takie same wyroby znane są również ze wschodniej Anatolii wczesnej epoki brązu (Soltes et al. 1999: 141). Bardzo podobne, spiralne w kształcie pierścienie oraz kolczyki pochodzą też m. in. ze słynnych grobów z Alaca Höyük, stanowiska położonego w centralnej części współczesnej Turcji (Maxwell-Hyslop 1971: 46, 50). Datowanie grobów z Alaca (2350-2150 r. p.n.e.) na bardzo wczesny etap rozwoju kultury Trialeti na Zakaukaziu (Sagona, Zimansky 2009:

213-217; Sagona 2011: 695) (Fig.21.). Nie można też zapominać o tym, iż podobną biżuterię odkryto również w warstwach związanych ze słynną „homerycką” Troją II badaną przez H. Schliemanna. Datowanie fazy II z tego stanowiska jest wiązane z tzw. zachodnio-anatolijską epoką wczesnego brązu II, a więc mniej więcej na lata 2600-2250 r. p.n.e. (Melaart 1958; Makowski 2009: 117; Fig. 23). Takie same „pierścienie” znane są też ze stanowiska Velikent w Dagestanie (Kohl 2003: 19).

### **Pozostałe zabytki metalowe**

W tej kategorii autor umieścił wszystkie zabytki metalowe, których funkcja pozostała nieznana lub ich odkrywcy nigdy jej nie określili. Zamieszczone zostały tutaj także przedmioty występujące jednostkowo. Wśród tych odkryć znajdują się: metalowa płytka, stożkowate i okrągłe obiekty, nity, „guziki” czy blacha i folia ozdobna.

Najbardziej powszechnym znaleziskiem są, często bardzo mocno zniszczone, fragmenty ozdobnej folii i blachy. Folię zazwyczaj wykonywano z wielu cienkich warstewek złota. Blachę również najczęściej wyrabiano ze złota, choć istnieją również ślady użycia srebra oraz w jednym wypadku miedzi (miedziana blacha odkryta została w kurhanie *Trialeti XI*). Tego rodzaju pozostałości odnaleziono głównie na kawałkach zachowanego drewna, na których pierwotnie się znajdowały. Ich funkcją była oczywiście dekoracja tych drewnianych części. Biorąc pod uwagę lepiej zachowane zabytki dekorowane przy pomocy folii i blachy, wiadomo, iż mogą one pochodzić z: paciorków kamiennych (często obkładanych złotą folią), pierścieni (robionych nie tylko z drutu, ale też ze złotej blachy), rękojeści sztyletów i naczyń metalowych (obkładanych złotą folią). Część pochodziła zapewne z zabytków drewnianych, w tym też, dekorowanych złotą i srebrną blachą, fragmentów czterokołowych wozów (np. interpretacja pozostałości z kurhanu *Trialeti VIII* z Sanomer), mar zmarłego czy figurek zwierzęcych.

Kolejnymi zabytkami są metalowe, prostokątne „podstawki”. Pierwsza wykonana ze złota odnaleziona została w kopcu *Trialeti V*

i miała wymiary 3 x 3,5 cm. W kurhanie *Top-Kar 1* odkryto kolejne dwie dość duże płytki (jedna wykonana ze srebra, druga ze złota) o wymiarach 7 x 6 cm. Ich dokładna funkcja nie została przez odkrywców określona. Bardzo możliwe jednak, że są to pozostałości po podstawie pod drewnianą figurkę. Taką samą podstawkę odkryto przy figurce jelenia, która znajdowała się w mogile *Trialeti V*.

Bardzo interesujące znaleziska metalowe o trudnej do określenia funkcji odkryto też w kurhanie *Trialeti XVII*. Wśród dużej liczby artefaktów z komory grobowej znajduje się również trzydzieści jeden złotych nitów z półokrągłą główką oraz trzydzieści srebrnych „guzików”. Nity mogły mieć funkcje praktyczną lub dekoracyjną i prawdopodobnie są jedną z niewielu pozostałości po czterokołowym wozie, znajdującym się według niektórych badaczy pierwotnie w komorze kurhanu (patrz np.: Piggot 1968: 282). Funkcja „srebrnych” guzików niestety dalej pozostaje tajemnicą.

Bardzo interesujący rodzaj zabytku został też odkryty w kurhanach *Trialeti XVII*, *Trialeti VIII* oraz *Zurtaketi 4*. Niektórzy naukowcy nazywają go „umbem” (Dzaparidze 1969: 254) lub dyskiem (Dzaparidze 2003: 307), inni metalową płytką (Dzordzishvili, Gogadze 1974: 82). Pierwszy z nich pochodzący z kurhanu *Trialeti XVII* wykonany został ze złota i ma 4,5 cm średnicy, zaledwie 0,01 cm grubości oraz waży nieco ponad 1g. Drugi, z kurhanu *Trialeti VIII*, również złoty, ma aż 11,5 cm średnicy, taką samą grubość co poprzedni a jego waga to 95 g. Ostatni pochodzi z kopca *Zurtaketi 4*. Jego średnica to 7,5 cm, lecz grubość i ciężar nie zostały podane w publikacji.

Ostatnim jednostkowym zabytkiem, który został odnaleziony w komorze grobowej kurhanu *Trialeti VI* jest „stożkowaty” złoty obiekt, dekorowany metodą puncowania. Możliwe, że jest to rurka, która była częścią składową tzw. sztandarów. Trzeba jednak pamiętać, że w przeciwieństwie do pozostałych rurek ta, jako jedyna jest dekorowana bardzo rzadko stosowaną w kulturze *Trialeti* metodą puncowania oraz nie jest wykonana z miedzi.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Pozostałe rurki tworzące tzw. sztandary były zawsze miedziane i tylko pozłacane a nie w całości wykonane ze złota, jak w przypadku z kurhanu *Trialeti VI*. Sama metoda puncowania nie jest jednak obca metalurgom z Kaukazu. W



## Artefakty z obsydianu, krzemienia i szkliwa wulkanicznego

Kolejnym już typem zabytków znajdujących w kurhanach kultury Trialeti są pozostałości obsydianu i szkliwa wulkanicznego. Jak już autor wspomniał przy omawianiu broni składanej w kurhanach, są to główne surowce, z których wykonywano groty strzał. Oprócz nielicznych znalezisk, takich jak narzędzia czy po prostu pojedyncze fragmenty nieobrobionego obsydianu, groty stanowią zdecydowanie największą grupę zabytków wykonanych z tego materiału. Znaleziska z tych surowców odkryto w ponad 1/5 kurhanów ze zbioru (tumulusy *Trialeti IV, V, IX, XV, XIX, XXVII, Top-Kar 1, Zurtaketi* oraz kurhany z *Aygeshat*). Zdecydowanie największą grupę stanowią groty z charakterystycznym, półokrągłym wcięciem. Łącznie odnaleziono co najmniej trzydzieści takich grotów, głównie w kurhanie *Trialeti XV*, skąd pochodzi aż dwanaście egzemplarzy tego rodzaju. Długość grotów z półokrągłym wcięciem wahała się od 2,5 cm (groty z kurhanu *XV*) do 3,7 cm (grot z kurhanu *Trialeti XXVII*). Znaleziono też pojedyncze przykłady grotów z trzonkiem (o długości całkowitej 3,7 cm) oraz o liściowatym kształcie, który miał 4,6 cm długości (oba zostały znalezione w kurhanie *Trialeti XIX*).

Oprócz grotów, w inwentarzu grobowym znajdowały się narzędzia wykonane z obsydianu oraz szkliwa wulkanicznego. Należą do nich trzy ostrza z kurhanu *Trialeti IX*, jak również kilka innych narzędzi (noże, ostrza, drapacze) pochodzące z mogił *Top-Kar 1* oraz z grobów w *Zurtaketi*.

W kurhanach armeńskich najwięcej wyrobów tego rodzaju tworzono z krzemienia a nie z obsydianu, co pokazuje kolejne różnice pomiędzy grupami kulturowymi Trialeti oraz Vanadzor. Najwięcej zabytków krzemiennych odnaleziono w komorach ośmiu skromnych tumulusów z cmentarzyska Aygeshat. Największy procent zabytków stanowiły tam zwykle odłupki, ale też skrobacze, drapacze oraz noże. Ponadto w kurhanie *Trialeti IV* oraz *Trialeti V* odkryto w komorach łącznie dwanaście fragmentów nieobrobionego obsydianu, którego funkcja w tym kontekście pozostaje niejasna.

---

kurhanie *Trialeti VIII* odnaleziono trzy fragmenty złotej blachy dekorowanej właśnie tym sposobem.

## Pozostałości z materiałów organicznych

Specyficzny, wilgotny klimat panujący na terytorium Gruzji i północnej Armenii oraz lokalizacja zabytków pod nasypem kurhanowym pozwoliły zachować się dużej ilości artefaktów organicznych. Takie pozostałości na Bliskim Wschodzie są dosyć wyjątkowe. Dużo częściej pojawiają się one na terenie północno-wschodniej Afryki. W kurhanach kultury Trialeti można mówić głównie o występujących w komorach grobowych zabytkach drewnianych.

Najbardziej spektakularnymi znaleziskami są pozostałości czterokołowych wozów oraz konstrukcji tumulusowych sal grobowych (belki, bale czy deski). Oprócz nich, kategoria ta obejmuje pojedyncze artefakty takie jak figurka czy taca z metalowymi okuciami. Zanim będzie można jednak przejść do opisu powyższych zabytków autor chciałby przedstawić krótko dosyć niezwykle odkrycie, jakiego dokonano w kurhanie *Sabit-Achea 2*. Otóż w dużej, prostokątnej komorze grobowej (10 x 12 m) odnaleziono liczne ślady i szczątki gałęzi brzozy, desek dębowych, fragmenty zgniłej trzciny i innych niezidentyfikowanych roślin, jak również niezwykle pozostałości chrząszczy, żuków i poczwarek. Takie znaleziska stanowią ogromną rzadkość, dlatego należy podkreślić wagę niedawnego odkrycie z 2012 roku z miejscowości Lagodechi w północno-wschodniej Gruzji. Odnaleziony tam dosyć duży tumulus zawierał wewnątrz prostokątnej komory jamowej, oprócz osobliwego kamiennego tronu, biżuterii (z agatu, i po raz pierwszy z bursztynu) i pozostałości złotych paciorków oraz złotej folii, dużą liczbę świetnie zachowanych worków i plecionych koszy napełnionych po brzegi orzechami, owocami i kasztanami (za informacją mailową z Muzeum Narodowego w Tbilisi, 13.01.2013). Takie znaleziska dają nadzieję na to, że można liczyć w przyszłości na powiększenie się tego niecodziennego inwentarza.

## Wozy czterokołowe

Kolejną już grupą zabytków, które autor chciałby przedstawić są drewniane wozy (Fig.22.). Ta kategoria jest ściśle powiązana z rytuałem chowania zmarłych w kulturze Trialeti oraz wskazuje na jej kontakty z obszarami Bliskiego Wschodu oraz/lub Kaukazu Północnego. Wozy zostały odnalezione w dziesięciu kurhanach z katalogu (czyli w ok. 20 % wszystkich kurhanów z Dolnej Kartli) a najlepszy przykład pochodzi z kurhanu *Sabit-Achea* 5. Standardowe wymiary takiego wozu zostały zrekonstruowane właśnie na podstawie pojazdu z tego tumulusu. Odkryty w najmniejszej z mogił z Sabit-Achea wóz miał 3,1 m długości, 2 m szerokości, koła miały średnicę 1,25 m, zaś dyszel długość ok. 60 cm. Według niektórych naukowców na wozach znajdowały się pierwotnie mary, na których kładziono zwłoki w celu ich przewiezienia do komory grobowej (Narimanishvili D. 2011: 51). Taka interpretacja ma swoje potwierdzenie w odkryciach z wcześniejszych, bedeńskich kurhanów ze stanowiska Tsnori. W obu tamtejszych mogiłach, datowanych na koniec III tys. p.n.e., odnaleziono szkielety męskie ułożone na drewnianych marach, które prawdopodobnie były pierwotnie umieszczone na czterokołowych wozach, odnalezionych również w komorach tych tumulusów.

Wszystkie znane pojazdy należące do kultury Trialeti posiadały cztery drewniane koła umocowane na dwóch osiach za pomocą otworu i klinów. Były one włożone do komory grobowej w całości lub, bardzo rzadko, rozkładano je na części. Masywne koła wykonywano z trzech, łączonych ze sobą desek, w czym przypominają trójdzielne wersje kół znanych z Mezopotamii (Kuftin 1941: 95, 97, Fig. 102, Dzaparidze 1969: 75, Fig. 47). Ten typ zabytków nie jest też obcy armeńskiej części kultury trialeckiej (grupa Vanadzor). W tym regionie znane są pozostałości wozów m. in. z cmentarzyska z Lchashen (Martirosyan 1964: 97). Zdecydowana większość drewnianych pojazdów datowana jest na XVI-XV w. p.n.e. Oznacza to, że kurhany posiadające wozy wewnątrz komory grobowej powinny być datowane na schyłkowy okres kultury Trialeti (Narimanishvili D. 2011: 51).

Datowanie to jednak nie może być do końca pewne i nie jest zgodne ze zdaniem wielu naukowców uważających, że wozy w tumulusach trialeckich są bezpośrednią kontynuacją tradycji bedeńskich (patrz: Gei 2000: Kohl 2006; Narimanishvili D. 2011 i inni). Nowe odkrycia coraz większej liczby kurhanów posiadających tzw. „drogi procesyjne” na nowo ożywiły dyskusję na temat funkcji wozów (Narimanishvili G.. 2009: 44-45, Narimanishvili G. 2010: 324). Jest bardzo prawdopodobne, że mogły one służyć do rytualnego przewiezienia zmarłego do kurhanu. Procesja rozpoczynałaby się na początku „drogi procesyjnej” i podążała w kierunku zachodnim za wozem, na którym znajdowało się ciało lub prochy w urnie. Sądząc po drewnianych fragmentach wozów oraz innych pozostałościach odkrytych wokół pojazdów, były one bardzo bogato dekorowane za pomocą złotej i srebrnej blachy, mającej na swej powierzchni dodatkowo różnego rodzaju ornamenty i wzory. Wydaje się też, że wozy były ciągnięte przez dwa woły (Kohl 2006: 119, Narimanishvili D. 2011: 52). Potwierdzać to może pozostałość dyszla i drewnianej uprzęży przy pojeździe odkrytym w kurhanie *Sabit-Achea* 5. Niektórzy naukowcy uważają, że pojawienie się kurhanowych pochówków z drewnianymi wozami zdecydowanie wskazuje na wpływ kultur z Bliskiego Wschodu. W tym miejscu warto dodać, że pierwsze wozy w kurhanach na obszarze Kaukazu Południowego wiążane są z istniejącą przed Trialeti kulturą Martkopi-Bedeni, datowaną na ostatnią ćwierć III tys. p.n.e. Jak już autor zasygnalizował wcześniej uważa się, że trialeckie groby wyposażone w pojazdy są niejako kontynuacją tradycji rozwiniętych przez „kulturę wczesnych kurhanów”. Sądzi się, że kultury kaukaskie „zaczerpnęły” ten rodzaj pochówku z tradycji południowej Mezopotamii, gdzie w grobach datowanych mniej więcej na połowę III tys. p.n.e. odkrytych w miastach Ur oraz Kisz, także znaleziono drewniane wozy o dwóch osiach (Kuftin 1941: 95; Narimanishvili D. 2011: 52).

Z nieco innego punktu widzenia sprawę przedstawił P. Kohl. Według niego pojawienie się wozów w grobach trialeckich oraz w kurhanach wcześniejszej kultury Martkopi-Bedeni może być wynikiem kontaktów z północną częścią Kaukazu oraz mieć związek

z tradycją bardziej lokalną (Kohl 2006: 119). Za przykład badacz podaje podobne wozy odnalezione w kurhanach np. z kultury Novotitorovka (3300-2700 r. p.n.e.) rozwijającej się na terenie współczesnego Kubania, czy innych kultur wczesnobrązowych z Kaukazu Północnego. Przypomina zarazem, że w kulturach tego obszaru wozy znalezione zostały prawie w każdym kurhanie a nie tylko w niektórych, jak ma to miejsce w kulturach środkowego brązu. Łącznie zostało zadokumentowanych nieco ponad 250 pojazdów tego typu z terenu samego Kubania i okolic (Gei 2000: 176-178; Kohl 2006: 119-120) przy zaledwie kilkunastu z płaskowyżów Tsalka, Bedeni, regionu Kacheti i całej północnej Armenii. Konstrukcja wozów także niewiele różni się od tych odnalezionych w mogiłach trialeckich, co może świadczyć o tym, że zostały one zaczerpnięte od kultur przedkaukaskich a nie, z dużo bardziej oddalonego i obcego Sumeru.



Fig. 22. Dwuosiowy pojazd trialecki (dzięki uprzejmości D. Narimanishvili).

### Figurka zwierzęca z kurhanu Trialeti V

Z regionu Dolnej Kartli pochodzi także jedyna znana trialecka drewniana figurka zwierzęca na podstawce (Fig.23.). W kontekście grobowym kopców kultury Trialeti odnaleziono tylko jeden egzemplarz tego typu artefaktu. Figurka odkryta została w tumulusie *Trialeti V*. Ukazuje ona najprawdopodobniej jelenia. Wykonana została w całości z drewna i obłożona jest dwoma fragmentami złotej blachy nitowanymi ze sobą w przedniej części figurki. Oczodoły zostały wydrążone w drewnianej głowie i następnie uzupełnione dwiema małymi muszlami. Całość umieszczona była na malowanej podstawie, także wykonanej z drewna, dekorowanej dodatkowo złotą folią. Podstawa ma wymiary 3 x 3,5 cm i posiada osiem otworów na nogi zwierzęcia. Ponieważ jedna statuetka zajmuje tylko cztery otwory to bardzo możliwe, że całą kompozycję uzupełniała druga, podobna figurka, która niestety nie zachowała się.



Fig. 23. Drewniana, obita złotą blachą, figurka jelenia na malowanej i inkrustowanej podstawie z kurhanu *Trialeti V* (dzięki uprzejmości H. Manasyan).

## Analogie i podsumowanie

Przedstawione powyżej najważniejsze kategorie zabytków znajdujących się w kurhanach trialeckich pochodzących z Dolnej Kartli, a więc jednego z najbogatszych w kurhany trialeckie regionów Gruzji, wskazują na niezwykle bogactwo darów grobowych. Zdecydowana większość tychże grobów należała prawdopodobnie do elity społecznej, jednakże niektóre z nich mogą świadczyć o tym, iż wznoszono je także dla mniej zamożnych osób.

Podsumowując, dzięki znaleziskom z kurhanów omawianego regionu, możliwe jest określenie cech charakterystycznych oraz innowacji które pojawiły się w kulturze Trialeti. Pierwszą cechą charakterystyczną jest na pewno pojawienie się nowych technik dekoracji naczyń typu black polished, na których powierzchni, oprócz wcześniejszych rytych zdobień, znaleźć można też dekorację nacinaną (ang. incised) oraz doklejane aplikacje np. w postaci węża czy swastyki. Wśród wyposażenia grobowego pojawia się także nowa ceramika o czerwonej, nie polerowanej powierzchni i prostej, geometrycznej dekoracji, malowanej czarną, brązową a czasem również białą farbą.

Zupełnie nową kategorią zabytków, nieznaną we wcześniejszych kulturach zakaukaskich, są naczynia metalowe. Niektóre z nich były bardzo misternie zdobione, czego najlepszymi przykładami są niezwykle, umieszczone w rejestrach, przedstawienia figuralne znajdujące się na pucharku z kurhanu Trialeti V. Ponadto, po raz pierwszy pojawiają się miedziane kotły, złote i srebrne (również jeden egzemplarz wykonany z elektronu) pucharki na nóżce, kubki czy karynowane misy.

Znajdowane w regionie Dolnej Kartli metalowe naczynia kultury trialeckiej posiadają paralele do materiału archeologicznego pochodzącego z II tys. p.n.e. z terenów Mezopotamii, Anatolii oraz Iranu. Niektórzy naukowcy uważają, że wiele naczyń z tego surowca mogła być importowana właśnie z tamtych rejonów, a dopiero potem na ich podstawie, lokalni rzemieślnicy wykonywali miejscowe imitacje. Pucharek z kurhanu Trialeti V, na którym przedstawiono prawdopodobnie sumeryjskiego boga Imduguda oraz postacie

w charakterystycznych, anatolijskich, spiczasto zakończonych butach, wskazują na zapożyczanie ikonografii z innych regionów starożytnego świata. Nie ma jednak żadnych dowodów archeologicznych, mogących potwierdzić hipotezę o imporcie naczyń metalowych z terenów pozakaukaskich, a tym samym odrzucających możliwości wykonywania ich lokalnie, zważając na fakt jak wysoki był poziom metalurgii omawianego regionu.

W materiale z kurhanów trialeckich znajdują też w dużej liczbie inne przedmioty z metalu, głównie broń: sztylety (także archaizujące, tak samo jak w poprzedzającej trialecką kulturze bedeńskiej), groty włóczni, „rapiery”, siekiery, haki rzeźnicze ale również dłuta, igły, części składowe biżuterii (paciorki, „tuby”, „bębenki” od „sztandarów” i inne) oraz, znane już z wcześniejszej kultury Martkopi-Bedeni, topory w kształcie kotwicy i złote szpile dwuwolutowe. W tym miejscu autor wyraźnie podkreśla podział, jaki wykrystalizował się pomiędzy rdzennymi terenami kultury Trialeti, gdzie szczególną rolę odegrał region Dolnej Kartli, a rozwijającą się głównie na obszarze Armenii grupą Trialeti-Vanadzor. Wspomniane powyżej „rapiery”, topory oraz siekiery są charakterystyczne tylko dla inwentarza kurhanów związanych z grupą Vanadzor i nie występują w tumulusach z całej Gruzji, zaś pozostałe zabytki rejestrowane są na wszystkich stanowiskach kurhanowych tego kompleksu kulturowego.

Wydaje się, że trialeckie siekiery mają pochodzenie lokalne, jednak niektórzy naukowcy uważają je za importy. Według K. Kotovicha pochodzą one z Kaukazu północnego, zdaniem A.A. Martirosyana, miejscem ich wyrabiania była Anatolia, zaś T. Burton-Brown uważa ich występowanie za wpływ irański, wskazując na podobne rodzaje siekier znalezione na stanowisku Geoy-Tepe. Pomimo to autor niniejszego artykułu uważa, że mogą to być wyroby lokalne, ponieważ bardzo podobne siekiery znane są przecież z inwentarzy grobów „kultury wczesnych kurhanów” oraz wczesnobrązowej kultury proto-kolchidzkiej, a więc kultur miejscowych zajmujących te tereny wcześniej.

Według niektórych badaczy (np. K. Kushnareva, G. A. Lomtadze) pojawienie się, nieznanych dla kurhanów trialeckich na



obszarze Dolnej Kartli jak i całej Gruzji, „rapierów” pośród trialeckich darów grobowych w kurhanach z Armenii jest ściśle związane z kontaktami z kulturą egejską. Broń z długą, obusieczną klingą jest jednak znana również z Dagestanu. Zakładając, że nie jest to wyrób lokalny a import lub zapożyczenie, dużo bardziej naturalne i prawdopodobne wydaje się, iż pochodzi on właśnie z terenów północno-wschodniego Kaukazu niż z Egei.

Kolejnym wyróżnikiem kultury trialeckiej jest pojawienie się w tumulusach na terenie Dolnej Kartli brązowych grotów włóczni, które w zasadzie nie występują w inwentarzach wcześniejszych kultur zakaukaskich, zaś w następnych wiekach stopniowo zanikają. Z obsydianu wykonywano, bardzo charakterystyczne wyłącznie dla kultury trialeckiej, groty z półokrągłym wcięciem. Przy tej okazji, warto ponownie zaznaczyć różnicę pomiędzy wyposażeniem komór w tumulusach położonych na rdzennych obszarach Trialeti a na terenie północnej Armenii zajmowanym przez grupę Vanadzor.

Większość grotów tego typu pochodzących z Gruzji była wykonana z obsydianu, zaś z Armenii z krzemienia. Niestety jak dotychczas nie wiadomo jak można wytłumaczyć tę różnicę, gdyż obu materiałów na omawianych obszarach nie brakowało.

W kurhanach kultury Trialeti występują również drewniane wozy czterokołowe, które zaczerpnięte zostały z tradycji rozwiniętej na tym obszarze już przez kulturę bedeńską. Trzeba jednak zaznaczyć, że o ile pojazdy dwuosiowe znajdowane m. in. w grobach wczesnobrązowych kultury Novotitorovka na Przedkaukaziu (współczesna południowa Rosja i Dagestan) były umieszczane w komorach grobowych w częściach (osobno nadwozie, dyszel i koła), a w zakaukaskiej kulturze Martkopi-Bedeni czasem wstawiano je nie rozłożone, niektóre zaś ze zdjętymi kołami, to w kulturze Trialeti wszystkie wozy czterokołowe odkryte na terenie Dolnej Kartli chowano w grobie w całości.

## Summary

### **Grave goods from Trialeti culture kurgans from the Lower Kartli region (Georgia)**

Trialeti is the best recognized caucasian Bronze Age culture. It dates back to the Middle Bronze Age period, at the end it occurred simultaneously with the Middle Bronze Age III Armenian cultures and then it probably was confined only to the area of modern Georgia.

The one to discover the Trialeti culture was B.A. Kuftin, a known soviet researcher, , who identified the findings as belonging to a previously unknown culture and located it on the Trialeti archaeological site and on the nearby Tsalka Plateau.

One of the most characteristic feature of the Trialeti culture were burials in large mounds (called kurgan or tumulus) with very rich funerary equipment in the burial chamber (Gobedzishvili 1980: 135-136). The funerary equipment consisted of not only pottery, but also numerous items of metal, jewelry with various kinds of stones and eg. wooden carts and biers (Kuftin 1941, 1948; Dzaparidze 1969).

The pottery from the Traleti culture kurgans belongs in majority to the black polished type, decorated with incised or relief patterns. The set of vessels usually consists of a combination of several forms and several metal vessels, especially cups and sometimes bowls and/or cauldrons (mainly of copper, sometimes bronze, silver and gold). In Armenia there were also large vessels for water (water jugs) and storage vessels with many holders under the spout.

A second type of decoration is characterized by an a relief decoration or a painted on one with previously unknown motifs, such as waterfowl and fishes (Kushnareva 1997: 93-97, 99-100, figs 35-37, 40). Painted vessels, however, was reserved only for the inventory of graves associated with the tribal aristocracy (Kushnareva 1997: 101).

In the following paper the author presents the funerary inventory derived from the discussed barrows of Trialeti culture, focusing only on the tumuli from the Lower Kartli (Kvemo Kartli) region (Fig.1.), and presented some analogies from areas of Armenia and Azerbaijan and other regions of Georgia.

It is worth mentioning that depending on the graves, the quality and quantity of funerary equipment substantially differs. The richest burials from the Lower Kartli region consisted of several or even a few dozen vessels, many decorations, jewelry, objects from copper, bronze, silver and gold, as well as wooden objects and stone, obsidian and flint tools.

Moreover, in some cases, in the grave chambers wooden wagons were placed. All this stands in opposition to the findings from other much more modest burial mounds, whose funerary inventory was very poor and, in special cases, even limited to one not decorated vessel. Objects belonging to the grave goods were divided by the author based on the type and material used.

In subsequent parts of this paper the following categories of find are discussed: ceramic vessels, metal vessels, remains of weapons, jewelry, artefacts of obsidian and flint, unusual finds associated with monuments made of organic materials, including wooden four-wheeled wagons or an extraordinary animal figurine.

A completely new category of finds, unknown in earlier Transcaucasian cultures, are the metal vessels. Some of them were very elaborately decorated. The best example of this decoration can be seen on a beaker from Trialeti V kurgan, where the motifs are arranged in registers. In addition, for the first time in grave goods copper cauldrons appear, as well as golden and silver (including single example made of an electron) beakers, cups and carinated bowls.

In the material from Trialeti burial mounds there is also a large number of other metal items, mainly weapons: daggers (including archaic, as in the preceding Early Kurgan culture), spearheads, "rapiers", axes, hooks, butcher's knives but also chisels, needles, fragments of jewelry ( beads, "tubes", "drums" and

"standards") and, already known from earlier Transcaucasian cultures, anchor-shaped axes, and double-volute gold pins.

At this point, the author clearly underlines the division, which had crystallized between indigenous Trialeti culture areas, where the region of Lower Kartli played a special role, and, originating mainly in the Armenia, Trialeti-Vanadzor group. Mentioned above "rapiers" or e.g. anchor-shaped axes are unique to the inventory of burial mounds associated with the Vanadzor group and do not occur in tumuli across Georgia, while the other types of finds are recorded on different kurgans of this cultural complex, both in Armenia and in Georgia.

According to some scholars, the appearance of previously unknown "rapiers" among grave goods in kurgans from Armenia is closely related to contacts with the Bronze Age Aegean culture. However, a weapon with a long, double-edged blade is also known from Dagestan. The author considers it to an import, and not a local product, and it seems much more natural for it to be imported from the north-eastern part of the Caucasus than from Aegean region. Obsidian and volcanic glass was used to make very characteristic for the Trialeti culture, arrowheads with semicircular indentation.

In the Trialeti culture barrows were also placed wooden four-wheeled carts, which according to the author are taken from the tradition developed in this area already by the Early Kurgan culture. However, it should be noted, that the two-axis wagons were found also in the grave chambers of Novotitorovka culture kurgans in the North Caucasus (modern southern Russia and Dagestan) and there, these wagons were placed in the burial always in parts (separate body, drawbar and wheels), as opposed to Bedeni culture, where wagons were sometimes placed in graves entirely, sometimes without wheels. In the Trialeti kurgans all recorded four-wheeled carts discovered in Lower Kartli were buried in a grave chamber entirely.

In summary, thanks to the analysis of finds from these in the region in question, it is possible to determine the characteristics and innovations that have emerged in the Trialeti culture.

## Bibliografia / References

- Areshian G. E., 1973, "Maloaziyskiye formy w keramike Armenii srednogo bronzovogo veka" [w:] *Sovetskaya Arkheologiya* 4, s. 40-49.
- Areshian G. E., 1986, „Raskopki v Maisyane” [w:] *Arkheologicheskie Otkrytiya* 1984, s. 427-428.
- Black J., Green A., 2006, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice.
- Burton-Brown T., 1951, *Excavations in Azerbaijan, 1948*, London.
- Devedzhyan S. G., 1977, *Tashir-Dzogaret v epokhu bronzы i rannego zheleza*, Erevan.
- Dzaparidze O. M., 1969, *Arkeologicheskiye Raskopki v Trialeti: K Istorii Gruzinskikh Plemen vo II tysiacheletii do n.e.* , Tbilisi.
- Dzaparidze O. M., 1998, *K Etnokul'turnoi Istorii Gruzinskikh Plemen v III tysiacheletii do n.e.: Ranekurgackaya Kul'tura*, Tbilisi.
- Dzaparidze O. M., 2003, *U istokov istorii Gruzii*, Tbilissi
- Dzordzishvili, L.G., Gogadze E., 1974, *Pamjatniki Trialeti epokhi rannej i srednej bronzы. Katalog trialetskich materialov I*, Tbilissi
- Gei A.N., 2000, *Novotitorovskaya Kul'tura*, Moskov.
- Gobedzishvili G., 1980, *Bedenis Gorasamarkhebis Kultura*, Tbilisi.
- Kohl Ph., 2003, „Intergrated Interaction at the Beginning of the Bronze Age: New Evidence from the Notrtheastern Caucasus and the Advent pf Tin-Bronzes in the Third Millenium BC” [w:] Smith, A.
- Kohl Ph., 2006, *The Making of Bronze Age Eurasia*, Cambridge.
- T., Rubinson, K. S. (eds), *Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond*. Cotsen Inst. Arch. UCLA, Monograph 47, Los Angeles, s. 9-21.

Kotovitch V. G., 1973, "Nakhodki drevnikh bronzovykh toporov v Dagestane" [w:] *Kavkaz i Vostochnaya Evropa v drevnostii*, s. 77-85

Kuftin B. A., 1941, *Archeologičeskie raskopki v Trialeti*, Tbilisi.

Kushnareva K., 1997, *The Southern Caucasus in Prehistory*, Philadelphia.

Kushnareva K., Markovin V. I., 1994, *Archeologija. Epocha bronzy Kavkaza i Srednej Azii. Rannjaja i srednjaja bronza Kavkaza*, Moskva

Martirosyan A. A., 1960, "K predistorii drevneyshikh etapov kultury Armenii" [w:] *Istoriko-filologicheskij Zhurnal* 1, s. 91-109.

Martirosyan A. A., 1964, *Armenia v epokhu bronzi i rannego zheleza*, Yerevan.

Maxwell-Hyslop K. R., 1971, *Western Asiatic Jewellery: c.3000-612 B.C.*, London.

Melaart J., 1957, "Anatolian Chronology in the Early and Middle Bronze Age" [w:] *Anatolian Studies* 7, s. 55-88.

Narimanishvili D., 2011, "Cart Burial in the South Caucasus in the 3rd-2nd Millennium B.C." [in:] Popa, C., Tentis, D. M., Crandell, O., *Beyond the Veil: International Archaeology Student Conference on "Spirituality in Prehistory, 3-5 April 2009 - Romania, Alba Iulia*.

Narimanishvili G., 2009, *Neue Forschungen zur Trialeti Kultur*, Tbilisi.

Oganesian V.E., 1992, „A Silver Goblet from Karashamb“ [w:] *Soviet Anthropology and Archaeology* 30 (4), s. 84-102.

Puturidze M., 1983, *Kultura epokhi sredney bronzy Tsentralnogo i Vostochnogo Zakavkazya i ee lokalnye varianty: trialeticheskaya kultura*, Tbilisi.

Rubinson K. S., 2003, "Silver Vessels and Cylinder Sealings: Precious Reflections of Economic Exchange in the Early Second Millenium BC" [w:] Smith, A. T., Rubinson, K. S. (eds), *Archaeology in the Borderlands. Investigations in Caucasia and Beyond*, Cotsen Inst. Arch. UCLA, Monograph 47, Los Angeles, s. 128-143.

Sagona A., Zimansky P., 2009, *Ancient Turkey*, New York.

Santrot J., 1996, Armenie, *Paris: Somogy Editions d'Art and Nantes: Musee Dobree-Conseil General de Loire-Atlantique*, sine loco.

Schaeffer C. F. A., 1944, "Archaeological Discoveries in Trialeti: Caucasus" [w:] *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1, s. 9-25.

Sherazadishvili Z., 2011, "Typology and Spread Areas of South Caucasus Trialeti Culture Bronze Age Spearheads, Tbilisi" [w:] *Gori Historical-Ethnographic Museum – ArqeologiuriKrebuli / Archaeological Collections*, vol .1, Gori.

Soltes O. Z. et al. (eds), 1999, *National Treasures of Georgia*, Tbilisi.

Zischow, A.S., 2004, *Die Bronzezeitlichen Fundplätze des Tsalka-Plateaus in Trialeti*, Tübingen.

## **Rekonstrukcja twarzy kobiety ze stanowiska Tell Arbid w północno-wschodniej Syrii**

W roku 2007 autor niniejszego artykułu, wraz z Katarzyną Hryniewicką oraz Rafałem Fetnerem, wykonał plastyczną rekonstrukcję twarzy na podstawie czaszki znalezionej na stanowisku Tell Arbid w północno-wschodniej Syrii. Czaszka ta należała do kobiety w wieku 30-35 lat. Bogate wyposażenie jej pochówku, datowanego na okres mitannijski (1500-1300 p.n.e.), wskazuje na jej wysoką pozycję społeczną. Z tego powodu kobieta pochowana w tym grobie została nazwana umownie „mitanijską księżniczką”.

Plastyczne przybliżenie wyglądu twarzy jest szeroko stosowaną przez policję i inne służby, metodą typowania szczątków ludzkich. Natomiast w archeologii wykorzystywane jest w celu popularyzacji badań (Renfrew, Bahn 2002: 410-413). W opisywanym tu przypadku znamy realistyczne przedstawienia mieszkańek Syro-Palestyny i północnej Mezopotamii z II tys. p.n.e. w sztuce egipskiej, w której dążono do uchwycenia charakterystycznych, etnicznych, cech wyglądu oraz bardziej schematyczne lokalne wyobrażenia z północnej Mezopotamii. W obydwu przypadkach są to przedstawienia profili. Wykonana przez nas rekonstrukcja wykazuje cechy fizyczne zbliżone do cech charakterystycznych dla ludności tego regionu, które widoczne są także na opisanych poniżej przedstawieniach. Podobieństwo twarzy jest jednak rzeczą bardzo subiektywną, którą trudno zmierzyć czy wyrazić w sposób niebudzący wątpliwości, podobnie jak charakterystyczne cechy wyglądu danych grup etnicznych (Stephan, Henneberg 2001, 2006), więc należy do tego podchodzić z dużą rezerwą. Na podstawie przedstawionego materiału Czytelnik może sam stwierdzić stopień podobieństwa między rekonstrukcją twarzy, a przedstawieniami z tamtych czasów. Próba rekonstrukcji wyglądu „księżniczki” została uzupełniona próbą przybliżenia realiów w jakich żyła, np. roli i możliwości jakie przed sobą miała wysoko urodzona kobieta w społeczeństwie mitannijskim. Dzięki temu



możliwe jest spojrzenie na konkretną osobę, a nie jedynie na szkielet i zbiór zabytków jaki jej towarzyszył.

### **Tell Arbid i Mitannijszczyzna**

Stanowisko Tell Arbid znajduje się w północno-wschodniej Syrii, w dorzeczu Chaburu ( Fig.1.). Region ten znany jest obecnie jako al-Dżazira, czyli „wyspa” (w domyśle zieleni), gdyż liczne rzeki spływające z gór Taurus nawadniają step, tworząc tu jedno z najlepszych warunków dla rolnictwa na Bliskim Wschodzie. Stanowisko składa się z głównego *tellu* o wysokości około 30 m i dwóch mniejszych po zachodniej stronie, zajmuje ok. 38 Ha powierzchni i otoczone jest osadami satelitarnymi (Ejmond 2010). Badania tego ośrodka zapoczątkował M. Mallowan w latach 30. XX w. (Mallowan 1947). Od 1996 r. prace wykopaliskowe prowadzi tu polsko-syryjska misja pod kierownictwem prof. P. Bielińskiego z Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW (Bieliński 1997 i kolejne tomy PAM Journal).

Miasto to było w epoce brązu lokalnym centrum administracyjnym. Warstwy z późnej epoki brązu (ok. 1500 - 1300 p.n.e.) zawierają pozostałości osadnictwa mitannijskiego. Tell Arbid było też zasiedlone później, w okresie neobabilońskim, hellenistyczno-partyjskim i w czasach muzułmańskich.

Ludność państwa Mitanni składała się głównie z Hurytów. Jego nazwa pojawia się po raz pierwszy w źródłach pisanych w grobowcu egipskiego urzędnika Amenenhata z czasów Totmesa III (1458-1425 p.n.e.). Jednak obecność Hurytów, rządzących w miastach-państwach w górnej Mezopotamii, jest potwierdzona od XXII w. p.n.e. Język hurycki jest zaliczany do grupy północno-kaukaskiej. Imiona mitannijskich władców znane są dopiero od XV w. p.n.e., jednak żadne z nich nie jest huryckie, lecz ich znaczna część posiada rodowód indo-aryjski. Co więcej, na mitannijskim dworze czczono bogów o indo-aryjskich imionach, jak Mitra, Waruna czy boskich bliźniaków Nasatjów. W zachowanych tekstach z państwa mitannijskiego pojawiają się też indo-aryjskie słowa. Jak się przypuszcza, państwem Mitanni rządziła dynastia o indo-

aryjskim pochodzeniu, lecz znaczna część jego mieszkańców była Hurytami. Z opisów wojen, które prowadził z Mitanni Totmes III, dowiadujemy się, że państwo to składało się małych księstw, których władcy nosili huryckie i indo-aryjskie imiona. Zapewne wojny te stymulowały konsolidację państwa mitanniskiego. W wiekach XVI i XV p.n.e. potęga państw huryckich zaczęła wzrastać, najeżdżały one nawet państwo Hetytów.

Wśród Hurytów istniało poczucie wspólnoty. Gdy jedno z ich państw było najeżdżane przez niehuryckie wojska to inne państwa huryckie przyłączały się do jego obrony. Gdy Mitanni stało się jedną ze znaczących sił na bliskowschodniej arenie politycznej, weszło w alians z główną potęgą regionu – Egiptem, rządzonym wówczas przez XVIII dynastię. Sojusz został przypieczętowany małżeństwem. Dwie córki mitannijskiego króla Artatamy wyszły za Totmesa IV (Wilhelm 1995). Znany jest też grobowiec trzech zagranicznych żon Totmesa III. Dwie z nich były Mitannijkami. Żony Totmesa III zostały pochowane z królewskim przepychem, być może nawet większym niż inne jego żony, co świadczyłoby o ich wysokim statusie. Znane są nawet złote sandały i złote nakładki na palce, w które zostały zaopatrzone w zaświaty (Lilyquist 2003).

W czasach świetności Mitanni zajmowało rozległe obszary, obejmujące znaczną część terenu dzisiejszej Syrii, a jej zwierzchność uznawały wasalne państwa na terenach dzisiejszego Libanu, południowo-wschodniej Turcji i północnego Iraku, których wyższe warstwy społeczeństwa były pod wpływami kultury huryckiej. Stolicą państwa Mitanni było, do dziś niezidentyfikowane, Waszukanni (Wilhelm 1995), położone, podobnie jak Tell Arbid, w dorzeczu Chaburu.

Problematyczną kwestią jest wciąż sztuka „mitannijska”, a zwłaszcza określenie jej cech charakterystycznych. Spowodowane jest to niewielką liczbą zabytków dobrze osadzonych w kontekście archeologiczno-kulturowym (Śliwa 1997: 324). Do zabytków identyfikowanych jako typowo mitannijskie zalicza się przede wszystkim ceramikę Nuzi, dla której najbardziej charakterystyczną formą są pucharki na nóżce, zdobione malowanymi wzorami, a także gliptyka lub cylindry typu Kirkuk (Conteneau 1948: 77).



Fig.1. Lokalizacja i widok na Tell Arbid od południa (Fot. W. Ejsmond).

### **Pochówek**

Podobnie jak o sztuce, także niewiele wiadomo o mitannijskim obrządku pogrzebowym, przede wszystkim dlatego, że jak do tej pory, nie odkryto żadnego cmentarzyska datowanego na ten okres. Znane są jedynie pojedyncze pochówki z wyposażeniem w postaci kilku przedmiotów, umieszczone w obrębie osiedli mieszkalnych, np. Nuzi, Alalah i Tell al-Rimah. Bardziej powszechne są pochówki dzieci w naczyniach ceramicznych w obrębie osad (Smogorzewska 2008). Na stanowisku Tell Arbid, odkryto dwa groby datowane na okres mitannijski, w 1999 i 2001 roku (Bieliński 2000: 276-277; Bieliński 2002: 281-282). Oba z nich znajdowały się w pobliżu pozostałości osadnictwa z tego samego okresu i były pochówkami kobiet.

Pierwszy z nich znajdował się na północnym stoku *tellu*, tuż poniżej jego szczytu. Komora grobowa zbudowana została z cegły mułowej, na planie prostokąta o wymiarach 2,9 x 2,2 m. Na podstawie pomiaru głowy kości udowej ustalono, że osoba ta miała 155-160 cm wzrostu. Wiek wstępnie ustalono na 20-25 lat. Był to bogaty pochówek, na którego wyposażenie składały się liczne ceramiczne naczynia, paciorki z półszlachetnych kamieni i fajansu.

Podkreślić należy obecność pieczęci cylindrycznych i skarabeuszy (Smogorzewska 2008). Drugi mitannijski grób (Fig.2.), w którym pochowano „mitannijską księżniczkę”, odkryto na szczycie *tellu*, został on zorientowany na osi północny-zachód – południowy-wschód. Komora grobowa została zbudowana z cegieł mułowych, na planie prostokąta o wymiarach 2,25 x 1,45 m. Cegły w ścianach były tak ułożone, że każdy ich rząd jest minimalnie przesunięty do środka komory, tak jak w pozornym sklepieniu. Ściany zachowały się do wysokości ok. 0,5 m, ponieważ górna część grobu została zniszczona przez młodsze osadnictwo w tym miejscu (Bieliński 2001:279-294).



Fig.2. Wnętrze grobu „mitannijskiej księżniczki” (Fot. A. Reiche).

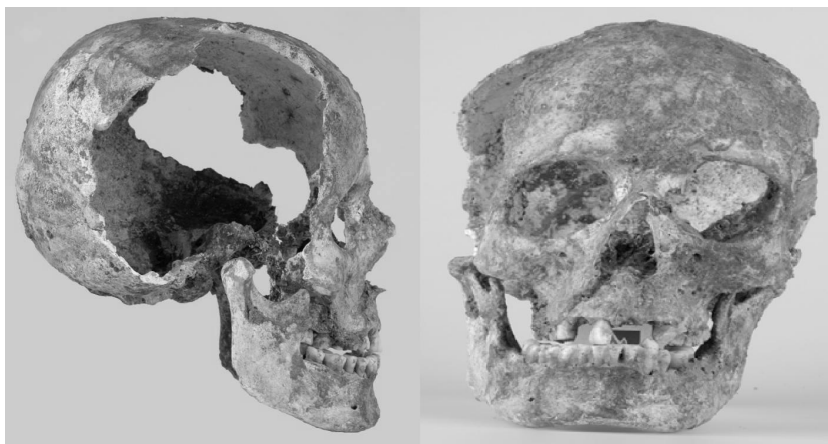


Fig.3. Czaszka „mitannijskiej księżniczki”  
(*norma lateralis i frontalis*)  
(Fot. K. Hryniewicka, R. Fetner, W. Ejsmond).

We wnętrzu komory grobowej, przy południowej ścianie, znajdował się prawie kompletny szkielet kobiety w wieku 30-35 lat. W wyniku procesów postdepozycyjnych nastąpiło nieznaczne odkształcenie bryły czaszki. Nie wpłynęło to jednak na rekonstrukcję.

Uszkodzenia są widoczne na czaszce, która została pod wpływem ciśnienia ziemi lekko zdeformowana, a część kości ciemieniowej została zniszczona post mortem. W złym stanie zachowały się też kręgi, zwłaszcza piersiowe. Stwierdzono również lekkie lub średnie uszkodzenia na wielu nasadach kości długich. Na kościach nie zaobserwowano żadnych śladów po urazach ani chorobach, oprócz choroby przyzębia. Urzeźbienie kości wskazuje na gracylną budowę ciała. Z ułożenia szczątków kostnych wynika, że ciało zostało złożone na lewym boku, w pozycji skurczonej, z rękoma ułożonymi naprzeciw twarzy i głową zorientowaną na zachód.

Oprócz szkieletu, w grobie znaleziono bogate wyposażenie. Składało się na nie, tak samo jak w poprzednim grobie, 16 naczyń, z których większość była umieszczona przy południowej ścianie komory. Wśród nich znajdował się puchar w stylu ceramiki Nuzi

ozdobiony malowanym wzorem, jak również dwie lampki oliwne w kształcie łodzi. W zachodnim narożniku komory grobowej, znalezione zostały kości zwierzęce, prawdopodobnie należące do młodej owcy/kozy. Przy klatce piersiowej zmarłej umieszczone były dwie srebrne szpile (długości ponad 10 cm), pokryte w górnej części i na główce płatkami złota oraz ozdobione nacięciami.

Wśród kości szkieletu i wokół niego znaleziono ponad trzydzieści pięć paciorków, wykonanych z różnych materiałów, m.in. z fryty, kości, złota, szkła i karneolu. Oprócz tego w grobie znajdowały się dwie pieczęcie cylindryczne. Jedna wykonana ze szkła, druga z fryty, obie z motywami wykonanymi w stylu mitannijskim.

### **Rekonstrukcja**

Na gipsowym odlewie<sup>146</sup> czaszki wykonano tzw. plastyczną rekonstrukcję twarzy, posługując się techniką łączącą metodę opracowaną przez M.M. Gerasimova (Gerasimov 1955) oraz tzw. metodę amerykańską (Prag, Naeve 1997).

Na gipsowym odlewie umieszczono wskaźniki grubości tkanek miękkich, w postaci uciętych do odpowiednich wymiarów gumek do ścierania, przyklejonych w odpowiednie miejsca. Lokalizację tych punktów w liczbie 32 (10 w środkowej części twarzy i po 11 symetrycznie rozmieszczonych po obu jej stronach), jak i odpowiednie dla nich wartości przyjęliśmy za publikacją J.S. Rhine i C.E. Moore, sporządzonych dla białych Amerykanów (za: Prag, Naeve 1997: 26). Spośród trzech opcji odnoszących się do budowy ciała wybraliśmy opcję dla kobiety o normalnym otłuszczeniu ciała. Nos, oczy, usta i uszy zostały zrekonstruowane na podstawie wytycznych stosowanych przez M.M. Gerasimova (Gerasimov 1955: rys.: 20, 22, 29, 42). Jako materiału do modelowania rysów twarzy użyliśmy gliny modelarskiej, która pozwala swobodnie kształtować twarz. Niestety jej ogromną wadą

---

<sup>146</sup> Wykonanym przez dr. T. Kozłowskiego z Zakładu Antropologii w Instytucie Ekologii i Ochrony Środowiska Wydziału Biologii i Nauk o Ziemi, Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

jest pękanie podczas wysychania, by temu zapobiec za każdym razem po skończeniu pracy owijaliśmy model twarzy tkaniną zmoczoną wodą i przykrywaliśmy szczelnie folią. Innym sposobem zapobiegania pękaniu jest solidne zmoczenie odlewu gipsowego wodą przed rozpoczęciem prac. Cały proces rekonstrukcji był na bieżąco dokumentowany fotograficznie ( Fig.4.).<sup>147</sup>

### **Twarz i strój**

Zachowało się niewiele przedstawień mieszkanek państwa Mitanni z czasów jego świetności. Zaliczają się do nich, między innymi, odcisk pieczęci cylindrycznej z Urkesz (obecnie Tell Mozan, około 30km na północ od Tell Arbid). Pozostałe źródła pochodzą z Egiptu: malowidło z czasów XII Dynastii (1976-1794 p.n.e.) z grobowca Chnumhotepa II w Beni Hassan, przedstawiające mieszkańców Syro-Palestyny (Pirelli 2005: 195) z przed powstania państwa Mitanni oraz znacznie późniejszy relief z grobowca Horemheba (1319-1292 p.n.e.) w Sakkarze (koniec XVIII Dynastii) (Martin 1989). O ile w grobowcu Chnumhotepa przedstawienie jest schematyczne i chodziło o uchwycenie typu etnicznego, to w reliefach z czasów Horemcheba jedno wyobrażenie ma już charakter bardziej portretowy, natomiast kolejne, przedstawiające cztery kobiety, jest bardziej problematyczne. Można dostrzec gradację urody od lewej do prawej oraz mocno zaznaczone zmarszczki. Być może chodziło tu o skonstrastowanie Egipcjan, którzy przedstawieni są jako bardzo młodzi, piękni i pełni wigoru, z mieszkańcami Syro-Palestyny, których przedstawiono nieco karykaturalnie, uwypuklając cechy etniczne i być może wiek.

Powyższe przedstawienia pozwalają nam poznać stroje i ozdoby jakie noszono w Mitanni i Syro-Palestynie, która była pod silnymi wpływami kultury mitannijskiej, lub raczej huryckiej. Charakterystyczne są noszone na głowie opaski, które widzimy na odcisku pieczęci, malowidle z grobowca Chnumhotepa i jednym

---

<sup>147</sup> Dziękuję panu mgr M. Bogackiemu z Pracowni Fotograficznej Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego za udostępnienie sprzętu fotograficznego i cenne wskazówki podczas fotografowania.

z przedstawień z Sakkary (Fig.5.A, B, D.). Ciekawe są też wzorzyste suknie spowijające całe ciało. Niestety z powodu słabego stanu zachowania pieczęci z Tell Mozan, nie można stwierdzić, czy suknia przedstawionej na niej kobiety trzymała się na jednym ramiączku, tak jak na przedstawieniach w grobowcu Chnumhotepa. Detal ten nie został niestety dobrze uchwycony w przedstawieniach w grobowcu Horemheba, ale widać, że w obu przypadkach są to podobne w kroju długie suknie.

W wyniku rekonstrukcji twarzy udało nam się uzyskać oblicze kobiety o szerokim czole, wydatnych kościach policzkowych, wklęsłych policzkach i orlim nosie. Z profili twarz jest płaska, jak u portretowo przedstawionej kobiety z reliefu w grobowcu Horemheba ( Fig.5.C.). Być może wyraźnie zaznaczone zmarszczki na przedstawieniu z grobowca miały w zamierzeniu przedstawiać wklęsłe policzki (?).



Fig.4. Odlew gipsowy pokryty warstwą gliny wraz ze wskaźnikami grubości tkanek miękkich (białe gumki) oraz zaznaczeniem nosa i otworów słuchowych (Fot. W. Ejsmond).



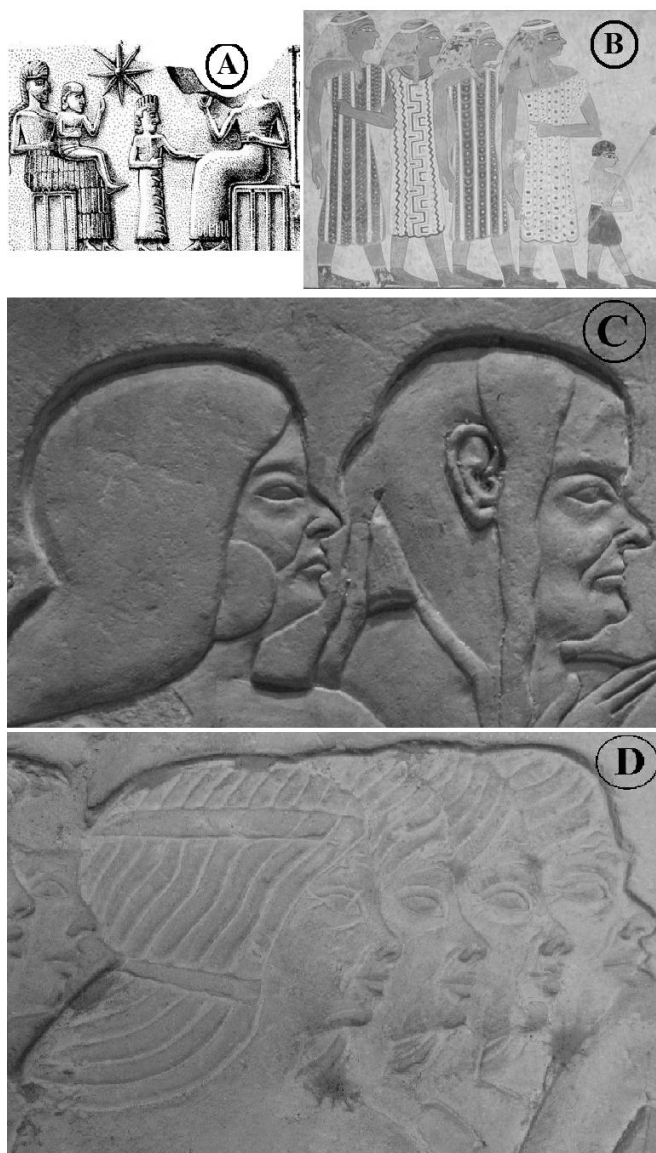


Fig.5. Przedstawienie ludności Syro-Palestyny: A – odcisk pieczęci z Urkesz (Tell Mozan); B – Malowidło z grobowca Chnumhotepa w Beni Hassan; C i D – reliefs z grobowca Horemheba w Sakkarze.



Fig.6. Rezultat rekonstrukcji twarzy Mitannijki z Tell Arbid  
(Fot. K. Hryniewicka, R. Fetner i W. Ejsmond).

### **Kim mogła być ta Mitannijka?**

Dzięki badaniom archeologicznym na stanowisku Yurgan Tepe udało się w pełni przebadać starożytną mitannijską osadę Nuzi. Było to średniej wielkości, prowincjonalne miasteczko we wschodniej części północnej Mezopotamii. Przebadane warstwy datowane są na lata 1500-1350 p.n.e. Dzięki odkrytym tam tekstom klinowym możliwe jest, przynajmniej częściowe, zapoznanie się z codziennym życiem jego mieszkańców. Niezwykłość tego miasta polega na jego absolutnej przeciętności. Nie było ono ważnym centrum administracyjnym czy bogatym miastem handlowym. Nie znajdowało się w nim też żadne ważne sanktuarium czy siedziba króla. Można więc uznać je za model (Maidman 1995: 934), który powtarzał się w innych tego typu centrach, np. w Tell Arbid.

Na podstawie źródeł pisanych stwierdzono istnienie w tym mieście siedmiu warstw społecznych, min.: synów króla (nie wiadomo czy chodzi o synostwo w dosłownym sensie tego słowa, czy był to tytuł honorowy), jeźdźców rydwanów, łuczników, podatników czy niewolników, jednak przynależność do nich niekoniecznie wiązała się ze statusem majątkowym, np. przeciętni podatnicy mogli być czasami bogatsi niż synowie króla. Ponadto, w Nuzi mieszkało wielu obcokrajowców, jak np. Asyryjczycy czy Babilończycy. Z odkrytych tekstów rysuje się obraz bardzo aktywnego ekonomicznie społeczeństwa, w którym większość jego członków miała podobne prawa i możliwości bogacenia się. Nawet niewolnicy, mimo, że wydają się być grupą o najgorszej pozycji w społeczeństwie mogli prowadzić własne interesy i wykupić się z niewoli (Maidman 1995: 941-942).

W tekstach klinowych rysuje się jeszcze jedna ciekawa rzecz. Kobiety miały prawie takie same prawa jak mężczyźni. Nie występują jedynie jako sędziowie i ławnicy. W pozostałych aspektach życia ich pozycja jest zbliżona do mężczyzn. Mogły one nawet przewodzić rodom (w przypadku niepełnoletności syna), na które dzieliło się społeczeństwo. Występowały one w imieniu własnym, rodzin nuklearnych, jak i rodów. Nabywały ziemię, dobra ruchome i niewolników obydwójga płci. Występowały jako pozwane i pozywające w sądach na równych prawach z mężczyznami, prowadziły interesy, np. udzielały pożyczek, zdobywały czasami duże majątki ziemskie, zaświadczone są też duże nadania od króla dla niektórych kobiet (Maidman 1995: 944-945).

Formy grobów dwóch mieszanek Tell Arbid oraz ich bogate wyposażenie, sugeruje, że pochowane w nich osoby należały do elity społecznej. Jak wiadomo, że wspomnianych wcześniej źródeł egipskich, w Mitanni rządzili książęta, będący wasalami króla. Nie wiadomo czy Tell Arbid było rządzone przez księcia czy posiadało własne organy samorządowe lub bezpośrednio podlegało królowi.

Odchodząc od ściśle naukowego sposobu interpretacji znaleziska, można wyobrazić sobie tę kobietę jako zawdzięczającą swój majątek własnej przedsiębiorczości, tak jak wiele kobiet z Nuzi, albo jako członkinię bogatego rodu z Tell Arbid. Nie wykluczone, że

mogła ona też odgrywać znaczniejszą rolę w lokalnej społeczności, co tłumaczyłoby umieszczenie jej grobu w centralnej części osady, prawie na szczycie *tellu*.

Rekonstrukcja twarzy tej kobiety jest, jak do tej pory, pierwszym przedstawieniem wyglądu Mitannijczyka/Mitannijki w trzech wymiarach. Pozwala nam ona nie tylko „spojrzeć w twarz” tej osobie, ale interpretacja zawartości grobu, próba ustalenia pozycji społecznej i roli w społeczeństwie, którą mogła odgrywać, umożliwia przedstawienie konkretnej osoby.

### Summary

#### **Facial reconstruction of woman's face from Tell Arbid (north-eastern Syria)**

In 2007 author of the paper, in collaboration with Katarzyna Hryniewicka and Rafał Fetner, prepared facial approximation of an adult woman from Tell Arbid archaeological site (Fig.1.). During Bronze Age the site was an important center in the Jezira region. Her grave (Fig 2) was found at the top of the tell and is dated to Mitannian Period (1500-1300 B.C). According to anthropologists, A. Sołtysiak and E. Jaskulska, the age of the woman at the moment of her death was 30-35 years. Valuable grave goods discovered in her burial (i.a. 16 pottery vessels, animal bones, silver pins, one with golden leaf at the end, beads made of: carnelian, faience, silver and gold etc.) indicate high social status of the woman. The aim of the paper is to present the person and the assemblage of accompanying her items as a case study on certain individual.

Kingdom of Mitanni was inhabited partly by the Hurrians, who formed the elite of the society. Because the woman in question was buried in opulent grave, it is thought that she belonged to the Hurrian upper class. Women in the Hurrian society had similar position in the society as men, e.g. they could play an important role in economy as land owners, merchants and perform other sorts of activities, including leading the family groups. Concerning this, her

social status might have been inherited or she worked for her own wealth.

There is very small number of depictions of women from Syro-Palestine and Upper Mesopotamia dated to 2nd millennium. Small impression of cylindrical seal from Urkesh (Tell Mozan) is geographically and chronologically closest to the women's grave excavated at Tell Arbid. The most accurate depictions came from Egypt, but they are dated to the time just before existence of Mitanni and short after its fall. The Egyptian manner of depiction of foreigners was focused on showing ethnical features of the faces. This might be seen in the Khnumkhotep grave at Beni Hassan. In tomb of Horemheb in Saqqara the sculptor(s) made two depictions, one presenting individual middle age woman from Syro-Palestine and second one, showing other four women, depicted more schematically.

Similarity of the facial approximations to the real faces of the deceased is controversial issue. Authors of the facial reconstruction of the Mitannian woman are seeing some similarities among the depictions and results of their work (e.g. flat profile and aquiline nose), but recognition of similarities is very individual case, so the reader can have its own opinion by looking to attached illustrations (Fig. 5).

## Bibliografia / References

Bieliński P., 1997, "Preliminary Report on the first season of Syro Polish excavations on Tell Arbid", [w:] *Polish Archaeology in the Mediterranean* 6 (= Reports 1996), s. 203 – 211.

Bieliński P., 2000, "Tell Arbid, The Fourth Season", [w:] *Polish Archaeology in the Mediterranean* 11 (= Reports 1999), s. 273-284.

Bieliński P., 2001, "Tell Arbid, The Fourth Season", [w:] *Polish Archaeology in the Mediterranean* 12 (= Reports 2000), s. 275-286.

Bieliński P., 2002, "Tell Arbid, the Sixth Campaign of Excavations. Preliminary Report", [w:] *Polish Archaeology in the Mediterranean* 13 (Reports 2001), s. 279-294.

Conteneau G., 1948, *La civilisation des Hettites et des Hurrites du Mitanni*, Paris.

Ejsmond W., 2010, "Tell Arbid – Archaeological Field Survey", [w:] *AR – Rocznik Archeologiczny / AR – Archaeological Annals*, vol. II, s. 44-51.

Gerasimov M.M., 1955, *Vosstanovlenie lica po čerepu: (sovremennyy i iskopaemyj čelovek)*, Moskva.

Lilyquist Ch., 2003, *The Tomb of Three Foreign Wives of Tuthmosis III*, Chicago.

Maidman M., 1995, "Nuzi: Portrait of an Ancient Mesopotamian Provincial Town", [w:] Sasson J.M., Baines J., Beckman G., Robinson K.S. (eds), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, New York, s. 931–47.

Mallowan M.E.L., 1947, „Excavations at Tall Chagar Bazar and an Archaeological Survey of the Habur Region, Second Campaign 1936”, [w:] *Iraq* 4, no. 2, s. 91-177.

Martin G.J., 1989, *The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-Chief of Tutankhamun*, London.

Pirelli R., 2005, “Beni Hassan”, [w:] Bard K. (red.), *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London, s. 194-196.

Prag J., Naeve R., 1997, *Making faces: using forensic and archaeological evidence*, London.

Renfrew C., Bahn P.G., 2002, *Archeologia: teorie, metody, praktyka*, Warszawa.

Roaf M., 1998, *Wielkie kultury świata: Mezopotamia*, Warszawa.

Smogorzewska A., 2008, “Mitanni grave at Tell Arbid” [w:] *Damaszener Mitteilungen* 15, s. 67-93.

Stephan C.N., Henneberg M., 2001, “Building faces from dry skulls: are they recognized above chance rates?” [w:] *Journal of Forensic Science* 46, no. 3, s. 432-440.

Stephan C.N., Henneberg M., 2006, “Recognition by forensic facial approximation: Case specific examples and empirical tests”, [w:] *Forensic Science International* 156, s. 182-191.

Śliwa J., 1997, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Kraków.

Wilhelm G., 1995, “The Kingdom of Mitanni in Second-Millennium Upper Mesopotamia”, [w:] Sasson J.M., Baines J., Beckman G., Robinson K.S. (reds), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. III, New York, s. 1243-1254.

## **Inskrybowane posągi nowohetyckie**

Jedną z najbardziej zagadkowych grup zabytków powstałych w państwach nowohetyckich są inskrybowane posągi przedstawiające władców lub bogów. Mimo że są bardzo charakterystyczne dla sztuki, która narodziła się w IX-VIII w. p.n.e. na terenie dzisiejszej Syrii i Turcji posiadają elementy zapożyczone ze sztuki hetyckiej, aramejskiej i asyryjskiej. Na podstawie treści inskrypcji oraz cech stylistycznych posągów, podjęta została przez autorkę próba zidentyfikowania celu, dla którego wystawiano statuetkę, oraz tradycji, z której ów zwyczaj się wywodził.

### **Państwa nowohetyckie**

Po upadku imperium hetyckiego oraz masowych ruchach ludności na terenie północnej Syrii i południowej Anatolii począwszy od XI w. p.n.e. zaczęły się tworzyć liczne państwa nowohetyckie, odwołujące się do kultury hetyckiej, huryckiej i tradycji syryjskich. Do najważniejszych państw należały Meliddu (Malatya), Gurgum (Maraş), Hattena (Tell Tayinat), Sam'al (Zincirli), Karkemisz (Cerablus), Tuchana (Tyana), Hamat (Hama), Kummuchi (Kommagene), Sakçegözü oraz Tabal (Fig.1.) (Śliwa 1997: 79). Niewielkie państwa skupiały się wokół stolic, będących centrum administracyjnym i kulturowym kraju. W niektórych przypadkach miasta powstawały na „surowym korzeniu”. Czasem zakładano je na tellach nie zamieszkałych od setek lat (np. Tell Halaf). Jednak najczęściej były to ośrodki funkcjonujące co najmniej od czasów imperium hetyckiego (np. Zincirli, Karkemisz). Do rangi stolic niezależnych miast urosły po kryzysie osadniczym, który miał miejsce pod koniec epoki brązu.

Najsilniejszym państwem nowohetyckim było Karkemisz. Funkcjonowało ono w późnej epoce brązu jako wicekrólestwo hetyckie. W epoce żelaza miasto stało się niezależnym ośrodkiem zarządzanym w dalszym ciągu przez tę samą dynastię. Tradycja



hetycka pozostała w Karkemisz na tyle silna, że w źródłach asyryjskich państwo wciąż nazywane było krajem *Hatti* (Hawkins, Çambel 2000: 73-75).

Elementem łączącym niezależne państwa nowohetyckie było odwoływanie się do tradycji i historii imperium hetyckiego. Związki widać nie tylko w sztuce, ale także w genealogii niektórych władców (królowie Karkemisz i Malatii wywodzili swoje korzenie od królewskich rodów hetyckich), a także w popularności imion pochodzących z czasów imperium (Mutallu-Muwatilis, Labarna, Sapalulme-Suppiluliuma) (Szelağ 2009: 188). Oficjalnym językiem królewskich inskrypcji nowohetyckich był luwijski. Wczesna forma tego języka była także używana w imperium hetyckim, aczkolwiek znacznie rzadziej niż język nesycki (Hawkins 1982: 373).

Z wczesnej epoki żelaza nie pozostało zbyt wiele nowohetyckich źródeł pisanych. Są to przede wszystkim królewskie inskrypcje wykonywane na kamiennych monumentach. Teksty początkowo spisywano hieroglifami luwijskimi (Hawkins 1982: 373). W kilku przypadkach (Karatepe, Çineköy) inskrypcje sporządzono alfabetem fenickim. Od VIII w. p.n.e. królewskie inskrypcje coraz częściej spisywano w języku aramejskim.

Pierwsza wzmianka o Aramejczykach pochodzi z kronik Tiglatpilegara I. Koczownicy stopniowo osiedlali się i zakładali własne miasta. Napływający z południa Aramejczycy zaczęli przejmować władzę nad niektórymi państwami nowohetyckimi. W VIII w. p.n.e. jedynie w Karkemisz i Hattinie zachowano przewagę kultury hetyckiej (Śliwa 1997: 79). Pozostałe ośrodki wykazywały silne wpływy aramejskie i asyryjskie.

Państwa nowohetyckie nigdy nie dążyły do zjednoczenia, natomiast wchodziły w koalicje w momencie zewnętrznego zagrożenia. Ich najpotężniejszym wrogiem było imperium asyryjskie. Pierwszym władcą asyryjskim, który przekroczył Eufrat w drodze na południe, był Tiglatpilegar I. W drodze powrotnej z Amurru nałożył trybut na Ini-Teszuba, władcę Karkemisz. Bardzo możliwe, że w owym czasie królowi asyryjskiemu podlegała była także Malatia. Kolejnym władcą, który wyprawiał się na terytorium Syrii, był Asurnasirpal II. Jego następca Salmanasar III został

pokonany przez koalicję państw nowohetyckich w bitwie pod Karkar w 853 r. p.n.e. Jednak coraz silniejszy nacisk ze strony Asyrii sprawił, że po serii podbojów dokonanych przez Tiglatpilezara III i Salmanasara V, za czasów panowania Sargona II w 717 r. p.n.e. państwa nowohetyckie zostają ostatecznie włączone do imperium asyryjskiego (Hawkins 1982: 380-434).

### **Sztuka nowohetycka**

Wielokulturowość ośrodków doprowadziła do powstania nowego stylu w sztuce, wykorzystującego inspiracje hetyckie, aramejskie, asyryjskie a czasem nawet fenickie. Sztuka nowohetycka jest bardzo urozmaicona i mimo pewnych wspólnych cech, poszczególne zabytki charakteryzują się unikalnością. Badając materiał można dostrzec, że dzieła nie były tworzone według ściśle określonych schematów. Charakterystycznymi elementami sztuki nowohetyckiej są zdobione reliefowo ortostaty. Znajdowały się w dolnej części fasady budynków publicznych, a także w monumentalnych bramach prowadzących do miasta lub na cytadelę. Mimo że ortostaty występują w niektórych budowlach pochodzących z epoki brązu, na szerszą skalę zostały rozpowszechnione dopiero w państwach nowohetyckich. W IX w. p.n.e. idea reliefów ortostatowych została zapożyczona do sztuki asyryjskiej (Winter 2010: 525-562). Najstarsze nowohetyckie ortostaty blokowe (Zincirli, Malatia) oprócz funkcji dekoracyjnej miały także funkcję konstrukcyjną. W późniejszych budowlach stawiano ortostaty płytowe, które już nie miały znaczenia architektonicznego (Karatepe, Sakçegözü) (Śliwa 1997: 81). Często u wejścia do bram miejskich lub prowadzących na cytadelę znajdowały się rzeźby lwów lub sfinksów. Zwierzęta strzegły także wejść do pałaców królewskich. Rzeźby przedstawiające pary lwów wykorzystywane były również jako bazy pod kolumny oraz pełnifiguralne posągi władców lub bogów (Akkermans, Schwartz 2003: 372). Wraz z rozwojem sztuki aramejskiej na terytorium państw nowohetyckich zaczęto stawiać stele i posągi funeralne. Była to nowa tradycja, nie znajdująca analogii we wcześniejszej sztuce

bliskowschodniej. Zmarłych przedstawiano najczęściej podczas rytualnej uczty.

Do najsłynniejszych zabytków funeralnych należy stela księżniczki z Zincirli (ok. 730 r. p.n.e.) (Fig.2.). Oprócz omówionych wyżej przykładów sztuki nowohetyckiej, znane są także reliefy naskalne oraz nieliczne przykłady drobnej plastyki. Winfried Orthmann podzielił sztukę nowohetycką na cztery fazy. *Späthethitisch* (późnohetycka) I, II, III a i III b. Pierwsza faza (Sph I) przypada na lata 1000-950 r. p.n.e. Sztuka tego okresu jest archaiczna. Reprezentują ją reliefy z Karkemisz, a także 'Ain Dary. Do drugiej fazy (Sph II) zaliczają się zabytki powstałe w latach 950-850 p.n.e. Wykazują one drobne naleciałości asyryjskie. Są to m. in. reliefy z Malatii, stela z Til Barsip, posąg z Maraś i inne. Kolejna grupa wykazuje silne związki ze sztuką asyryjską. Jest ona podzielona na dwa etapy. Pierwszy (Sph III a) przypada na lata 850-750 p.n.e. Reprezentują go takie zabytki jak lwy z Maraś czy dzieła powstałe w Zincirli za panowania Panammu I i Kilamuwasa. Drugi etap trzeciej fazy (Sph III b) datowany jest od 750 r. p.n.e. do 700 r. p.n.e. Powstały wówczas zabytki z Karatepe, statua z Malatii, czy posąg Panammu II (Hawkins 1982: 436).

Innego podziału sztuki nowohetyckiej dokonał E. Akurgal (2001), który wydzielił w niej cztery główne style artystyczne. Pierwszy z nich – styl tradycyjny - wywodzi się ze sztuki hetyckiej (1050-850 r. p.n.e.). Kolejny styl powstał dzięki połączeniu elementów tradycyjnych z zapożyczeniami ze sztuki asyryjskiej (850-700 r. p.n.e.). Następny jest kompilacją motywów hetyckich, asyryjskich oraz aramejskich. Ostatni, czwarty styl sztuki nowohetyckiej tworzą elementy aramejskie, asyryjskie, a także fenickie.

Zabytki wykonane w stylu tradycyjnym wykazują cechy sztuki imperium hetyckiego. Nie zmieniły się charakterystyczne elementy (uczesanie, ubiór, uskrzydłony dysk słoneczny, *littus* (laska z zakrzywionym końcem)). Mężczyźni nadal nosili brody, ale nie mieli wąsów (Akurgal 2001: 210 – 211). Przedstawiano ich, tak jak w sztuce imperium hetyckiego, w krótkich tunikach z centralną fałdą, noszących buty z zawiniętym czubem. Bogowie mieli założone

wielorożne, szpiczaste czapki, do pasa mieli przypięty zakrzywiony miecz z rękojeścią w kształcie półksiężyca (Akurgal 1962: 127). Nowym elementem stroju był szal, który okrywał *polos* oraz plecy przedstawionych kobiet. Przykłady zabytków stylu tradycyjnego to relief Sulumeli z Malatii (faza I) oraz relief bogini Kubaby z Karkemisz (faza II) (Akurgal 2001: 210 – 211).

Od 850 r. p.n.e. do 745 r. p.n.e. wciąż dominował styl tradycyjny, aczkolwiek w sztuce pojawiały się nowe motywy zapożyczone ze sztuki asyryjskiej. Od czasów panowania Tiglat-Pileasara III (745 r.-727 r. p.n.e.) rosnąca w siłę Assyria wywierała na państwa nowohetyckie silny wpływ zarówno w sferze politycznej jak i kulturowej. Wówczas sztuka wykazywała jeszcze silniejsze związki z tradycją asyryjską (Akurgal 1962: 130 – 133).

Nowe motywy, które pojawiły się w sztuce nowohetyckiej to wozy bojowe, przedstawienia jeleni i rannych lwów. Nastąpiła także zmiana w ubiorze i uczesaniu. Kręcone włosy spięte były w pukiel opadający na kark postaci. Popularnym strojem stała się długa tunika przepasana grubym pasem zakończonym frędzlem. Za nim znajdowała się broń. Coraz częściej zakrzywiony hetycki miecz zastępowano mieczem asyryjskim, o długim, prostym ostrzu. Kolejna zmiana dotyczyła obuwia. Bogowie byli przedstawiani nie jak dotychczas w zakrzywionych butach, lecz sandałach. Wpływy asyryjskie widać także w niektórych przedstawieniach lwów i ptasich geniuszy (Akurgal 1962: 130-131).

Za najwcześniejszy przykład sztuki aramejskiej uważa się relief króla Zincirli (Sam'al) – Kilamuwy (IX w. p.n.e.) (Fig.3.). Mimo, że władca zgodnie z tradycją hetycką ma brodę bez wąsów oraz posiada uczesanie stylizowane na wzór asyryjski, to czapka, którą nosi pojawia się w sztuce nowohetyckiej po raz pierwszy (Akurgal 2001: 219). Typowym elementem ikonografii aramejskiej stał się pukiel włosów zwisający przed uchem. Kolejnym stałym zwyczajem było przedstawianie udrapowanych szat, często z zarzuconą na nie chustą (Akurgal 1962: 136).

Obecność stylu fenickiego najsilniej widać na stanowisku Karatepe. Ortostaty umieszczone w bramach miejskich nie mają paraleli na bliskim wschodzie. Przedstawione sceny często są

humorystyczne (Fig.4.). Niespotykanymi dotąd motywami są palmy (Fig.5.), statki, małpy, stroje sfinksów i geniuszy, forma dysku słonecznego, a także wydłużona czapka noszona przez władcę Karatepe Azatiwadę. Nowym elementem jest motyw karmiącej matki (Fig.6.), zapożyczony ze sztuki egipskiej, aczkolwiek obecny w Karatepe dzięki pośrednictwu Fenicjan (Akurgal 2001: 249-259).

Pomimo że powyższe style wydzielono głównie na podstawie reliefów znajdują one odzwierciedlenie także w rzeźbie. Posągi nowohetyckie swoją oryginalność zawdzięczają różnym warsztatom wykonania oraz łączeniu tradycji artystycznych.

### **Posągi nowohetyckie**

Wystawianie posągów przedstawiających ludzi lub bogów w państwach nowohetyckich było dosyć popularną praktyką. Mimo, że tradycja pełnifiguralnych, inskrybowanych statui była znana w Mezopotamii od okresu wczesnodynastycznego i kultywowana w kolejnych wiekach, idea wystawiania posągów w państwach nowohetyckich wydaje się być odmienna niż w Mezopotamii.

Nowohetyckie posągi przedstawiające ludzkie postaci można podzielić na dwie główne grupy. Do pierwszej należą przedstawienia zmarłych, ukazanych najczęściej w pozycji siedzącej. Posągi te znajdowały się w grobach i były związane z kultem przodków. Zabytki te znane są głównie ze stanowiska Tell Halaf. Kolejną grupą posągów, której poświęcona jest niniejsza praca, są przedstawienia władców lub bogów ukazywanych najczęściej w pozycji stojącej i wystawianych w miejscach publicznych.

Cechą wspólną większości zabytków jest ich nieproporcjonalność, brylastość, a czasem wręcz kubiczność. Postacie mają realistyczne niektóre elementy wyglądu, podczas gdy inne przedstawione są schematycznie. Figury zwykle mają zbyt duże głowy osadzone bezpośrednio na wąskich ramionach. Rysy twarzy nie mają cech indywidualnych. Większość z postaci posiada duże oczy, wąskie usta i prosty nos. Ubiór często zapożyczony jest z Asyrii, aczkolwiek przedstawianie postaci w asyryjskim stroju nie zawsze jest równoznaczne z asyryjskim warsztatem wykonania, gdyż

posągi zwykle powstawały zgodnie z kanonami rodzimej tradycji rzeźbiarskiej. Jedynie VIII w. p.n.e. część przedstawień wykazuje wpływy warsztatu asyryjskiego.

Postacie zazwyczaj nie posiadają atrybutów boskości (czasem są to rogi i/lub cokół z parą byków) więc trudno jednoznacznie stwierdzić, czy przedstawiały bogów czy władców.

Na jedenastu znanych nowohetyckich posągach znajduje się królewska inskrypcja. Najczęściej wykonana była hieroglificznym pismem luwiskim w reliefie wypukłym. Od VIII w. teksty spisywano alfabetycznym pismem aramejskim. W dwóch przypadkach (Çineköy i Karatepe) na posągu znajduje się bilingwiczna inskrypcja w języku luwiskim oraz fenickim. Pismo klinowe na terytorium państw nowohetyckich praktycznie nie było używane. Znane są jedynie dwa przykłady inskrypcji spisanej w języku akadyjskim. Pierwsza z nich została sporządzona na posągu kobiety ustawionym w portyku pałacu Kapary. Natomiast druga, znajduje się na posągu z Tell Feherije. Oba stanowiska były usytuowane na terytorium Mezopotamii, nieopodal granic państwa asyryjskiego. Tym samym starożytne Tell Halaf i Tell Feherije znajdowało się pod silnymi wpływami sąsiadującego imperium.

Posągi będące tematem niniejszej pracy są zabytkami monumentalnymi. Ustawiane były w miejscach publicznych, takich jak bramy miejskie lub wejścia do pałaców. Jedynie posąg Hadada z Gerçin oraz postać Panammu z Tehtali Pinar prawdopodobnie były ustawione w miejscu pochówku władcy. W kilku przypadkach kontekst nie jest znany (posąg z Çineköy, z Tell Feherije oraz z Maraş). Wydaje się jednak, iż statuy miały znajdować się w miejscach powszechnie dostępnych i prestiżowych.

Inskrypcje wykonane na posągach są różnorodne. Najczęściej jednak zawierają kilka elementów wspólnych takich jak genealogia, opis dokonań władcy, ustanowienie ofiar, przedstawianie siebie jako protegowanego bogów (głównie Boga Burzy) oraz klątwę.

Inskrypcje powstawały najczęściej w ostatnich latach panowania władcy lub po jego śmierci (posąg Panammu II). Skierowane były do potomnych, których zadaniem była pamięć o zmarłym oraz składanie ofiar w jego intencji. Na posągu Hadada

z Gerçin wprost nakazana jest modlitwa za duszę zmarłego władcy. Kommemoratywny charakter inskrypcji zachowany jest z pewnością w przypadku posągu Azatiwady z Karatepe, Warikasa z Çineköy, Panammu II z Tehtali Pinar, Halparuntiyasa z Maraş oraz wyżej wspomnianej statui z Gerçin. Uproszczone teksty o podobnym charakterze zostały umieszczone na posągu władcy z Karkemisz oraz na postaci znajdującej się w portyku pałacu Kapary w Tell Halaf. Jeśli odczytanie frazy *dusza Suhisa* (Bonatz 2007: 14-15) na posągu „boga” z Karkemisz nie jest błędne, wówczas inskrypcję wyrytą na zabytku także można by określić jako kommemoratywną. Jedyne inskrypcja wykonana na posągu Adad-id'i z Tell Feherije różni się od powyższego wzorca. Tekst ma charakter typowo dedykacyjny. Przeznaczenie statui także wydaje się być odmienne od pozostałych posągów nowohetyckich.

Posągi inskrybowane często mają swoje analogie w innych statuach. Pod względem stylistycznym nowohetyckie posągi można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej należą statuy ustawione na lwich bazach. Druga grupa składa się z monumentów przedstawiających Boga Burzy. Do trzeciej grupy można zaliczyć posągi władców nie posiadające żadnych cech boskich.

Statuy, ustawione na cokołach przedstawiających pary lwów trzymanyh za grzywy przez postacie ukazane w biegu kolanowym, pochodzą z IX w. p.n.e. Posągi przedstawiały najprawdopodobniej lokalnych władców. Do czasów współczesnych zachowała się w całości jedynie statua ustawiona przy pałacu J w Zincirli (Fig.7.). Znany jest także fragmentarycznie zachowany posąg z Karkemisz (Fig.8.). Baza oraz głowa postaci wskazują na duże podobieństwo obu zabytków. Pewne cechy wspólne wykazuje także posąg Halparuntiyasa z Maraş (Fig.9.). Na podstawie podobieństwa ukazanej postaci do wizerunku Kilamuwasa (Frankfort 1996: 299-300) na statui w Zincirli przypuszcza się, że w starożytności mógł być także ustawiony na podobnym cokole (Hawkins, Çambel 2000: 255). Luwijska inskrypcja nie zachowała się w całości. Mogła ona pełnić zarówno funkcję propagandową jak i kommemoratywną. Osoby wymieniane w tekście (Halparuntiyas i jego ojciec Muwatalis) są identyfikowani z władcami (Qalparunda i Mutalli)

wymienionymi w rocznikach Salmanasara III (853 r. i 858 r. p.n.e). Dzięki temu można datować inskrypcję na połowę IX w. p.n.e. (Hawkins, Çambel 2000: 256).

Unikatowy jest natomiast bazaltowy posąg Atrisuhasa/Suhasa z Karkemisz (Fig.6.). Postać w przeciwieństwie do wyżej wymienionych zabytków ukazana jest w pozycji siedzącej na cokole z wyrzeźbioną parą lwów, trzymanych za szyję przez geniusza z ptasią głową. Ponadto jest jedynym przykładem posągu nowohetyckiego z IX w. p.n.e., który posiada boskie atrybuty. Stąd interpretacja, jakoby figura miała przedstawiać lokalnego boga (możliwe, że mającego związki z wojną). Jego imię wyrzeźbione na posągu (Atrisuhas) nie jest znane z jakichkolwiek innych źródeł (Orthmann 1971: 243). Przedmioty, które trzyma postać (topór i maczuga) są często przedstawiane na reliefach jako atrybuty Boga Burzy, jednak nigdy nie występują razem. Według najnowszego opracowania inskrypcji *atri-suhas* może być także odczytane jako *duśza Suhisa*. Tym samym statua mogła przedstawiać ubóstwionego po śmierci, lokalnego władcę Suhisa (Bonatz 2007: 14-15). Według innej teorii fundatorem posągu był Katuwas, władca Karkemisz panujący na przełomie X i IX w. p.n.e. (Hawkins, Cambel 2000: 101).

Najciekawszym zagadnieniem związanym z opisywaną grupą jest pochodzenie i znaczenie baz, na których ustawiono posągi. Postacie lwów w epoce brązu towarzyszyły przede wszystkim boginiom. W późnej epoce brązu zdarzają się na terenie syropalestyny przedstawienia władców siedzących na tronie flankowanym przez sfinksy (Idrimi ( Fig.43.), Ahiram). W sztuce hetyckiej na lwie przedstawiano boginię Hapat i boga Šarrume. Lwy nie były atrybutami władcy, aczkolwiek w tekstach hetyckich często porównywano króla z owym zwierzęciem, jednak miało to służyć umocnieniu wizerunku władcy jako osoby świeckiej (Bonatz: 2000 a: 106). W I tys. przedstawianie owych zwierząt w towarzystwie króla stało się oznaką jego ubóstwienia. D. Bonatz (2000 a: 106) uważa, że postaci ukazanej w biegu kolanowym w starożytności przypisywano działanie apotropaiczne. Tym samym bazy wskazywały na ponadnaturalny charakter zmarłych władców.



Przed posągami najprawdopodobniej składano ofiary. Na głowach lwów oraz postaci przedstawionych na bazie posągu z Zincirli wyrzeźbione były okrągłe zagłębienia (7 cm średnicy i 3 cm głębokości na lwich głowach oraz 5,5 cm średnicy i 2 cm głębokości na głowie postaci). Podobne zagłębienie znajduje się na cokole (przedstawiającym byki) pod zagubiony posąg znaleziony w pobliżu Wielkich Schodów w Karkemisz. Według D. Ussishkina (1975: 94-102) zagłębienia były związane z rytualną libacją odprowadzaną przed posągami. Sceny libacji dokonywanej przed bogami znane są ze sztuki hetyckiej. Pojawiają się także na wczesnych reliefach nowohetyckich (Malatia ( Fig.20.), Karkemisz (Bunnens 2006: Fig.101.)). W obu przypadkach to ubóstwiony władca (prawdopodobnie po śmierci) dokonywał libacji przed bogami. Najwcześniejszymi zabytkami świadczącymi o zmianie w kulcie są dwie stele przedstawiające króla Malatii - Arniwanti II. Na steli z Darende władca dokonuje libacji przed bogiem Šarruwą i boginią Hepat. Natomiast na steli z Ispekçir ( Fig.22.) król odprawia rytuał libacji przed swoimi przodkami (Bonatz 2007: 10).

Pośredni charakter pomiędzy wyżej opisanymi przedstawieniami a posągami przedstawiającymi bogów, stanowią trzy bazaltowe statuy usytuowane w portyku pałacu Kapary w Tell Halaf (Fig.13.). Ustawione są albo na lwie (zwierzę poświęcone bogini Isztar), albo na byku (zwierzę poświęcone bogowi burzy). Trudno określić, czy statuy przedstawiały zmarłych przodków Kapary, czy triadę bóstw. Przypuszcza się, że mogły to być wizerunki bogini Isztar oraz Adada i Szamasza (Spycket 1981: 411). Agnes Spycket (1981) uważa, że posągi nie wykazują żadnych cech sztuki asyryjskiej. Tradycyjne przedstawienie lwów nie budzi wątpliwości, natomiast styl, w jakim przedstawiono postacie, nie jest jednoznaczny. E. Akurgal (2001) jest zdania, że statuy powstały pod wpływem sztuki asyryjskiej, aramejskiej i fenickiej. Badacz przesunął ogólnie przyjęte datowanie zabytków z IX w. p.n.e. na lata 730-700 r. p.n.e. Swoją tezę argumentuje nie tylko cechami stylistycznymi posągów, ale także podobieństwem architektonicznym pałacu Kapary do pochodzących z VIII w. p.n.e. *bit hilani* w Zincirli oraz Tell Tayinat (Śliwa 1997: 80).

Ponieważ postacie przedstawione są na zwierzętach, część badaczy (np. E. Akurgal, A. Spycket) bezsprzecznie uważa, że jest to triada bóstw. Hipotezę tą potwierdza obecność rogów na głowach męskich. Natomiast na posągu kobiety nie ma żadnych atrybutów boskości. Nie należy wykluczyć, iż posągi przedstawiały ubóstwionych przodków Kapary (Frankfort 1996: 291).

Kolejną grupę stanowią posągi posiadające cechy boskie. Są to przedstawienie boga burzy ukazanego z wielorożną tiarą i/lub na cokole z wyrzeźbionymi bykami. Jednym z najbardziej okazałych monumentów jest bazaltowy posąg Hadada z Gerçin (Fig.17.). Wykonana w surowym stylu statua mierzy aż 2 m i 85 cm. Przyjmuje się, że statua z Gerçin przedstawia Boga Burzy-Hadada, jednak dopuszcza się także możliwość, że jest to wyobrażenie ubóstwionego Panammu, władcy Zincirli i fundatora posągu (Bunnens 2006: 120). Dynastię Panammu rozpoczyna jego ojciec, który był prawdopodobnie uzurpatorem. Może dlatego król nie odwołuje się do swojej genealogii lecz do związku z bogami. Władca nie był semitą, jednak najprawdopodobniej pod naciskiem napływających Aramejczyków nadaje swojemu synowi semickie imię oraz zleca wykonanie na posągu inskrypcji w języku aramejskim. Tekst dzięki analogiom historycznym został wydатовany na pierwszą połowę VIII w p.n.e. Panammu opisuje swoje rządy jako spokojne, bez zewnętrznych konfliktów, tym samym, musiał je sprawować zanim Asyryjczycy rozpoczęli ekspansję na zachód (Gibson 1975: 60-61). W podobnej konwencji wykonano bazaltowy posąg Panammu II (Fig.18.), który w czasach nowożytnych został użyty jako element płyty nagrobnej w Tehtali Pinar. Przypuszcza się, że w starożytności statua mogła być ustawiona w Gerçin, nieopodal posągu Hadada (Bonatz 2000a: 151). Niestety zachowała się jedynie dolna część zabytku, dlatego nie można stwierdzić czy postać posiadała atrybuty boskości. Inskrypcja wyryta na posągu ma nietypową narrację. W przeciwieństwie do reszty omawianych nowohetyckich tekstów podmiot nie opisuje własnych czynów lecz osiągnięcia swojego ojca. Opisane w tekście wydarzenia można powiązać z konkretnymi wydarzeniami historycznymi. Panammu najprawdopodobniej brał udział w kampanii wojennej przeciwko Arpad, mającej miejsce

w latach 743-740 p.n.e. Śmierć poniósł podczas wyprawy Tiglatpilegara III do Damaszku w 733-732 r. p.n.e. Dzięki dokładnej chronologii powyższych wydarzeń można z dużą dozą prawdopodobieństwa wydatować powstanie inskrypcji na 732-731 r. p.n.e. (Gibson 1975: 77).

Atrybuty boskości obecne są także na wapiennym posągu Warikasa z Çineköy (Fig.19). pod względem artystycznym jest jednym z lepiej wykonanych monumentów nowohetyckich. Postać ubrana jest w długą tunikę, okrytą udrapowaną peleryną. Włosy postaci, jak i broda posiadają pukle. Na głowie posąg ma wyrzeźbioną czapkę z podwójną parą rogów. Zarówno ubranie jak i uczesanie postaci wskazują na wpływy sztuki asyryjskiej. Nie wykluczone jest, iż posąg jest importem, wykonanym przez rzemieślników mezopotamskich (Tekoğlu et al. 2000: 967).

Posąg ustawiony był na bazaltowym cokole przedstawiającym rydwan ciągnięty przez dwa byki. Zwierzęta zostały wyrzeźbione częściowo w reliefie wypukłym i częściowo w rzeźbie pełnej.

Statua przedstawia boga burzy, o czym świadczą zarówno rogi wyrzeźbione na czapce, jak i ukazanie postaci na rydwanie ciągniętym przez byki. Motyw boga w rydwanie znany jest od II tys. W sztuce nowohetyckiej pojawia się na reliefach z Aleppo, Karkemisz oraz Malatii ( Fig.20) (Bunnens 2006: 61-62). Są to przykłady sztuki silnie odwołującej się do tradycji hetyckich. Opisujący motyw zanika na przełomie XI/X w. p.n.e. Posąg z Çineköy jest jedynym znanym nowohetyckim zabytkiem przedstawiającym boga na rydwanie powstałym w VIII w. p.n.e. (Bonatz 2007: 11).

Z inskrypcji wynika, że fundatorem posagu był Awarikas, król Que, który znany jest z tekstów Tiglatpilegara III i Sargona II. Za czasów Sargona II region prawdopodobnie dobrowolnie został przyłączony do imperium asyryjskiego. Świadczy o tym zarówno równoczesna obecność znanego ze źródeł asyryjskiego gubernatora Que i rodzimego władcy, jak i treść inskrypcji. Rządy Warikasa na podstawie źródeł asyryjskich szacuje się na okres 30 lat (od 738 r. p.n.e. do 709 r. p.n.e.). Inskrypcja musiała powstać pod koniec życia

władcy, dlatego przyjmuje się, że była współczesna Sargonowi II (Tekoğlu et al. 2000: 1003-1006).

Dość problematyczne jest identyfikacja ludu zamieszkującego królestwo. Część badaczy zwraca uwagę na zbieżność nazwy Danuna z Ludem Morza wymienianym w inskrypcjach Ramzesa II (Tekoğlu et al. 2000: 1003-1006). Maciej Popko (1999: 102) uważa, że zbieżność nazw jest przypadkowa, a Danuna jest semicką nazwą na region Cylicji.

Kolejną statua przedstawiającą ubóstwionego władcę jest bazaltowy posąg Azatiwady odkryty w bramie miejskiej w Karatepe (Fig.21.). Schematycznie ukazana postać jest ustawiona na podeście przedstawiającym dwa bliźniacze byki (wykonane w reliefie wypukłym), pomiędzy którymi znajduje się postać w tzw. biegu kolanowym trzymająca zwierzęta za szyje.

Dekoracja podestu wskazuje, że rzeźba może przedstawiać Boga Burzy (wymieniony jest także w inskrypcji), aczkolwiek brak jakichkolwiek symboli boskości postaci (np. rogów na czapce) nasuwa myśl, że przedstawia on ubóstwionego władcę Karatepe - Azatiwady (Bunnens 2006: 120). Azatiwada prawdopodobnie był podwładnym Awarriku. Jego władza zapewne ograniczała się do niewielkiego obszaru ulokowanego na granicy kraju zarządzanego przez dynastię Mopsosa. Bardzo interesujący jest przekaz Herodota mówiący o Achajach wędrujących po wojnie trojańskiej na tereny Cylicji. Wśród nich miał się znajdować wieszczek Mopsos. W VIII w. p.n.e., jeśli obecni byli na tym terenie potomkowie Achajów musieli być silnie zasymilowani z miejscową ludnością, jednak tradycja mówiąca o Mopsosie przetrwała (Popko 1999: 102). Mieszkańcami państwa byli Danuna, przez niektórych badaczy błędnie określani jako jeden z Ludów Morza (Popko 1999: 102). Kraj o którym pisze Azatiwada, identyfikowany jest z królestwem Que, obejmującym znaczną część Cylicji. Tym samym utożsamiono Awarriku z Urikki, królem Que wymienianym w rocznikach Tiglatpilesara III (Hawkins 1982: 429-431).

Fenicka inskrypcja pokrywająca dolną część szaty przedstawionej na posągu zawiera bardzo podobną treść do tekstów umieszczonych na ortostatach przedstawiających lwy, które były

usytuowane w bramach miejskich. W sumie powstało pięć wersji tekstu. Dwie zostały spisane w hieroglifach luwijskich, natomiast trzy w alfabecie fenickim. Inskrypcje z Karatepe są najdłuższymi, znanymi tekstami spisanym w języku fenickim (Hawkins 1982: 429). Inskrypcje wyryte na posągach należących do drugiej grupy wprost podają, że monument wykonany jest dla boga, aczkolwiek tekst poświęcony jest dokonaniom władcy. Posągi te wciąż pełnią tę samą funkcję co przedstawienia opisane w poprzedniej grupie. Ukazanie boga burzy prawdopodobnie ma wzmocnić związek między bogiem a zmarłym królem, który za życia był jego protegowanym.

Przedstawienia ubóstwionych pośmiertnie władców znane są ze sztuki hetyckiej (Bonatz 2007). Co ciekawe, kult przodka zawsze odbywał się w bezpośredniej bliskości miejsc przeznaczonych do kultu bóstw (Bonatz 2000a: 153). Zwyczaj ten prawdopodobnie początkowo istniał także w Tell Halaf. Na platformie, na której ustawiono posąg przedstawiający parę zmarłych (Fig.30.), znajdowała się także statua identyfikowana jako przedstawienie Teszuba (Fig.14.). Ślady spalenizny świadczą o częstym składaniu ofiar przed posągami (Bonatz 2000a: 152).

Pierwsze narracyjne przedstawienie ukazujące kult przodków pochodzi z Ispékîr. Na wspomnianej steli władca Arnuwanti II dokonuje libacji przed swoją babką stojącą na murach miejskich oraz przed swoim dziadkiem stojącym na szczytach gór. Sam władca ukazany jest na byku – zwierzęciu będącym atrybutem boga burzy. Ubóstwienie władcy mogło nastąpić za życia lub, co się wydaje bardziej prawdopodobne, po jego śmierci (Bonatz 2000b: 204-205).

Wystawianie posągów należących do opisywanej grupy prawdopodobnie nie miało na celu ukazanie władcy jako boga burzy. Przedstawienie boga miało zapewne wzmocnić więź pomiędzy nim a władcą, i co za tym idzie – uprawomocnić jego kult. Zmarły stawał się równy bogom, więc zasługiwał na równie częste ofiary i modlitwy. Możliwe, że odwoływanie się do boga burzy spowodowane było słabnięciem niezależnego kultu władcy.

Trzecią grupę stanowią dwa posągi, które wykazują silne wpływy warsztatu asyryjskiego. Są to przedstawienia władców ustawionych w bramach miejskich (popiersie z Karkemisz oraz

posąg z Malatii). Statuy te były ustawione na prostopadłościennych cokółach pozbawionych dekoracji. Funkcja posagów nie jest jednoznaczna. Statua odkryta w Malatii ( Fig.15.) nie posiada inskrypcji, aczkolwiek naczynie, które trzyma w prawej dłoni, może wskazywać na jej funeralny charakter. Fragmentaryczność wapiennego posągu z Karkemisz ( Fig.16.) nie pozwala na dokładne odtworzenie jego wyglądu. Można przypuszczać, że postać także trzymała naczynie, jednak hipoteza ta pozostaje jedynie w sferze spekulacji. Inskrypcja wykonana na cokole prawdopodobnie także o charakterze kommemoratywnym, uległa znacznemu uszkodzeniu. Fragmenty potłuczonego posągu zostały znalezione w warstwie ubitej ziemi (Woolley 1969: 92). Podobnie jak posąg z Malatii statua została intencjonalnie strącona z postumentu i pochowana w specjalnie wydrążonej jamie (Ussishkin 1970). Atrybucja zabytku jest kwestią sporną. Początkowo J. D. Hawkins uważał, że władcą, który zlecił wykonanie inskrypcji był syn Sasturasa, Pisiri ( ok. 738-717 r. p.n.e.). Lecz jeśli nie odczytano błędnie imienia ojca: Ast[iru(wa)s, oznacza to, że fundatorem posągu był Kamanis (połowa VIII w. p.n.e.). Badania paleograficzne potwierdziły, iż inskrypcja powstała w czasach panowania wyżej wspomnianego władcy (Hawkins, Çambel 2000: 168).

Na stanowisku Tell Feheryje odkryto bazaltowy, inskrybowany posąg (Fig.10.), którego nie da się przypisać do żadnej z powyższych grup. Jest on wykonany pod silnym wpływem sztuki asyryjskiej. Postać ubrana jest w długą szatę z krótkim rękawem (dół ubioru ozdobiony jest frędzlami). Na lewym ramieniu zarzucona jest peleryna z długimi frędzlami. Jej zakończenie przewiązane jest w talii. Stopy odziane są w sandały. Ten sam ubiór noszą postacie przedstawione np. na Czarnym Obelisku Salmanasara III, a także statua przedstawiająca boga (2 poł. VIII w. p.n.e.), ustawiona w wejściu do Hellenistycznej Świątyni w Malatii (Strommenger 1970: 21-22). Postać posiada typowo asyryjskie uczesanie. Długie, kręcone włosy są delikatnie upięte na szyi i opadają na ramiona.

Nie znany jest pierwotny kontekst zabytku. Na podstawie inskrypcji można przypuszczać, iż mógł być ustawiony w świątyni Adada. Posąg powstał najprawdopodobniej za panowania

Aszurnasirpala II (883-859 r. p.n.e.). Z tego okresu pochodzi inskrybowana, wapienna statua władcy ustawiona w świątyni Belit-mati w Nimrud (Fig.11.). Wykazuje ona pewne podobieństwa do statui z Tell Feherije (statyczność, uczesanie postaci, broda). Za panowania kolejnego asyryjskiego władcy (Salmanasar III) powstała grupa królewskich posągów utrzymanych w podobnym stylu. Największe podobieństwo do statui Adad-id'i wykazują dwa posąg z Nimrud. Jeden z nich został znaleziony w forcie Salmanasara III, natomiast drugi w południowo-wschodniej części cytadeli. Postacie ukazane są w sztywnej pozie, z dłońmi splecionymi pod klatką piersiową. W podobnej konwencji przedstawiano statuy bogów ( Fig.12.), powstałe za panowania Adad-Nirari III (805-782 r. p.n.e.). Posągi ustawione były w świątyni Nabu w Nimrud (Strommenger 1970).

Bilingwiczna, akadyjsko-aramejska inskrypcja w przeciwieństwie do większości tekstów wykonanych na posągach władców, ma charakter typowo dedykacyjny. Posąg powstał jako dar dla boga, który w zamian ma spełnić prośby donatora.

Na podstawie paleografii aramejskiej można datować inskrypcję na IX w. p.n.e. Tę datę potwierdza identyfikacja Sassu-nuri (ojciec Adad-id'i) jako asyryjskiego eponima z 866 r. p.n.e. Inna data (połowa VIII w. p.n.e.) sugerowana jest na podstawie podobieństwa stylistycznego do traktatu Mati-ilu (Greenfield, Shaffer 1983: 109).

Sposób przedstawiania zmarłych władców ulegał zmianom, aczkolwiek większość opisywanych posągów miała silny związek z rozwijającym się na terenie państw nwohetyckich kultem ubóstwionych przodków. Władcy wystawiali sobie pomnik, który zapewniał im pośmiertną deifikację. Tradycja ubóstwionego po śmierci władcy wydaje się wywodzić z imperium hetyckiego. Jednak zwyczaj wystawiania posągu będącego wizerunkiem zmarłego oraz oprawianie przed nim rytuałów pochodzi z tradycji syryjskiej.

## **Kult przodków w bliskowschodnich źródłach pisanych**

Pierwsze opisy rytuałów dotyczących kultu zmarłych pochodzą z II tys. p.n.e., z czasów panowania dynastii amoryckich. Są to rytuały *kispu*. Polegały one na wzywaniu imienia zmarłego, ofiarowaniu mu jedzenia i picia oraz oliwy, a także wymienianiu przodków w ciągu genealogicznym. Zaniechanie składania ofiary, groziło powrotem duszy zmarłego na ziemię w charakterze zjawy nawiedzającej ludzi (Black, Green 2006: 237). Najwięcej źródeł pisanych wymieniających *kispu* pochodzi z Marii. W późnym brązie rytuał ten praktykowany był w Ugarit (Bonatz 2000b: 193).

Kult przodków praktykowany był także w imperium hetyckim. Za czasów panowania Tuthalijasa IV powstały teksty mówiące o ustawianiu w świątyni posągów zmarłych władców oraz członków królewskiej rodziny. Przed ich wizerunkami należało składać ofiary. W jednym z tekstów Supiluliuma II opisuje powstanie posągu zmarłego ojca i ustawienie go w *Hekur*. Były to najprawdopodobniej hetyckie budowle o znaczeniu funeralnym. Nie służyły jako miejsca pochówku lecz kaplice, w których odbywał się kult zmarłego przodka. Prawdopodobnie jako *Hekur* funkcjonowała galeria B w sanktuarium w Yazilikaya (Bonatz 2000b: 198).

## **Zabytki archeologiczne potwierdzające kult przodków w epoce brązu**

Pierwsze zabytki, których charakter jest bardzo zbliżony do nowohetyckich posągów funeralnych, pochodzą z epoki środkowego brązu. Są to przeważnie małe posążki, wykonane w ujednoliconej konwencji (postacie są statyczne i blokowe, ukazane w pozycji siedzącej).

Najwięcej zabytków (pięć posążków) pochodzi z Ebli ( Figs 23-24.). Ustawiane były w świątyniach. Postacie w prawej ręce trzymały miseczkę, natomiast lewa spoczywała na kolanie lub na piersi (Bonatz 2000a: 48). Ze środkowego brązu najprawdopodobniej pochodzą także dwa bazaltowe posążki z Teftanaz (Bonatz 2000a: Taf. B1, B10). Jeden z nich przedstawia siedzącego mężczyznę



(Fig.25.) (jest ukazany w tej samej konwencji co wyżej wymienione postacie z Ebli), natomiast drugi parę (kobietę i mężczyznę) (Fig.26.). Datowane są często na epokę żelaza, ale ubiór postaci jak i ich fryzura wskazuje na ich środkowo-brązowe pochodzenie (Hempelmann 2005: 122).

Najbardziej spektakularnymi posągami funeralnymi są dwie bazaltowe statuy znalezione w Katnie (Fig.27.). Przedstawiają mężczyzn, ukazanych w bliźniaczy sposób. Ich twarze pozbawione są cech indywidualnych. Oczy inkrustowane były białym wapieniem. Postacie ubrane są w długie tuniki (strój charakterystyczny dla pierwszej poł. II tysiąclecia), a ich uczesanie wykazuje podobieństwa do fryzury z posągu Yarim-lima. Mężczyźni siedzą na stołkach z podnóżkami. W prawej dłoni trzymają naczynie, natomiast lewa ręka spoczywa na piersi. Na podstawie analogii stylistycznych posągi wydатовano na 1800/1600 r. p.n.e. Zabytki zostały znalezione w szybie poprzedzającym kompleks komór grobowych, które znajdowały się pod podłogą pałacu. U stóp posągów leżały kości zwierzęce oraz wota (Wygnańska 2009: 138). Jest to ewidentna wskazówka na odprawianie rytuałów związanych z kultem przodków, w miejscu ich pochówku. Ponieważ statuy są jednakowe, uważa się, że nie przedstawiały konkretnych osób, lecz reprezentowały wszystkich władców pochowanych w pałacowym kompleksie funeralnym. Rytuały ku czci zmarłych nie tylko zapewniały opiekę i pomoc przodków. Miały one zapewne także znaczenie polityczne, ponieważ legitymizowały roszczenia do władzy (Pfälzner 2009: 205-207).

Posągiem, który świadczy o praktykowaniu kultu zmarłych władców na terenie Syrii w późnej epoce brązu, jest statua Idrimiego (Fig.28.). Zabytek został znaleziony w aneksie świątynnym w Alalach (Tell Ačana). Wapienny posąg przedstawia siedzącego władcę na bazaltowym tronie flankowanym przez dwa lwy lub sfinksy (stan zachowania zabytku nie pozwala na dokładną rekonstrukcję zdobienia). Postać przedstawiona jest dosyć nieudolnie. Proporcje ciała są nienaturalne. Władca ubrany jest w długi chiton oraz w czapkę. Lewa ręka postaci spoczywa na kolanach, natomiast prawa dłoń znajduje się na piersi. Prawie cały

posąg pokrywa akadyjska inskrypcja opisująca życie władcy Alalach – Idrimiego. Tekst mówi o pozbawieniu tronu ojca Idrimiego oraz o ucieczce do Emar. W kolejnych wersach władca opisuje triumfalny powrót do kraju, zdobycie tronu, walki i sojusze z przeciwnikami, a także odbudowę miasta. Pod koniec inskrypcji spisane zostały wskazówki dotyczące obrzędów, klątwa na ewentualnego niszczyciela posągu oraz błogosławieństwo dla skryby. Ostatni wers mówi o celu wystawienia statuy. Wypisanie osiągnięć na posagu miało sprawić, aby ludzie nie zapomnieli o władcy i aby „nieustannie go błogosławili”. Tekst jednoznacznie wskazuje na praktykę kultu zmarłych władców. Statua ustawiona była w świątyni Isztar, do której Idrimi niejednokrotnie się odwołuje (związek ubóstwionego władcy z przychylnym mu bogiem wyraźnie widać w tradycji posągów nowohetyckich). Zabytek został znaleziony w warstwie datowanej na koniec epoki brązu (ok.1200). Podczas najazdu Ludów Morza miasto zostało zniszczone, a posąg zrzucony z cokołu i rozbity. Fragmenty statuy zostały złożone do wykopanego dołu znajdującego się w narożniku aneksu świątynnego (Woolley 1949: 2). Panowania Idrimiego przypada na XV w. p.n.e. Posąg musiał być czczony przez ponad 200 lat. Nie wszyscy badacze zgadzają się z tym przypuszczeniem. Np. J. Sasson twierdzi, że posąg powstał w XIII w. p.n.e. podczas dominacji hetyckiej. Inskrypcja opisująca losy heroicznego władcy była mistyfikacją, mającą na celu pokrzepienie serc mieszkańców Alalach. Nowsze publikacje (np. Fink 2008) wskazują na błąd w dokumentacji L. Woolley’a. Zabytek miał być znaleziony nie w I fazie świątyni, lecz w IV fazie, przypadającej na czasy panowania dynastii Idrimiego. Bez względu na okres czasu, w jakim posąg znajdował się w świątyni, o jego dużym znaczeniu świadczy fakt jego intencjonalnego pochówku.

Opisane zabytki są najbardziej reprezentatywną grupą posągów funeralnych pochodzących z epoki brązu. Z terenów dzisiejszej Syrii pochodzą także inne przykłady małych posążków wykonanych w tej samej konwencji (Al-Maqdissi 2007: 75-80). Zatem, w epoce brązu, zjawisko wystawiania podobizny zmarłego

przodka nie było praktyką powszechną, aczkolwiek występującą na dość rozległym obszarze.

### **Posągi i stele funeralne z epoki żelaza**

Z epoki żelaza pochodzi grupa posągów funeralnych z Tell Halaf oraz z Maraş. Datowane są na IX w. p.n.e. Rzeźby znajdowano w grobach lub w świątyniach. Są to kubiczne przedstawienia zmarłych. Postacie wyrzeźbione są pojedynczo (Fig.29.) lub w parach (Fig.30.). Charakter posągów zbliżony jest do wyżej wymienionych zabytków pochodzących z Marii i Teftanaz. Postacie w prawej ręce trzymają naczynie, natomiast lewa dłoń spoczywa na kolanie. Dolna część posągu przedstawiona jest w formie sześcianu. D. Bonatz (2000 b: 193) uważa, że takie przedstawienie ma symbolizować stół, na którym znajdowały się ofiary dla zmarłego. Posągi cechują się różnym warsztatem wykonania. Są to zarówno starannie wykonane statuy (Fig.31.) jak i nieudolne przedstawienia zmarłych (Fig.32.). W Tell Halaf posągi usytuowane były w kaplicach grobowych znajdujących się na północ i południe od pałacu. W mieście musiało istnieć duże zapotrzebowanie na tego typu przedstawienia, ponieważ odnaleziono serie niedokończonych rzeźb (Frankfort 1996: 291-292). Posągi są utrzymane w tradycyjnej konwencji syryjskiej, wywodzącej się co najmniej ze środkowej epoki brązu.

Nowym zjawiskiem związanym z kultem przodków stało się wystawianie nagrobnych stel. Zwyczaj ten pojawił się wraz z napływem ludności aramejskiej. Zmarli byli przedstawiani nadal w pozycji siedzącej. W ręku trzymali kubek, a przed nimi znajdował się bogato zastawiony stół. Czasem postacie przedstawione są w towarzystwie służącego, potomka, a nawet większego grona rodziny. Najwięcej funeralnych stel pochodzi z Maraş. Oprócz tradycyjnych przedstawień przed zastawionym stołem, znane są także nietypowe zabytki z parą zmarłych, a także z przedstawieniem zmarłego dziecka na kolanach matki.

Kult przodków był zjawiskiem silnie zakorzenionym w sztuce starożytnej Syrii. Wraz z napływem kolejnych grup ludności

przynależących do różnych grup etnicznych sposób przedstawiania zmarłych ulegał zmianom, aczkolwiek sama idea pamięci o zmarłym oraz o praktykach ofiarnych dokonywanych na jego cześć wydaje się być stała.

### **Podsumowanie**

W państwach nowohetyckich wystawiano posagi upamiętniające zmarłego władcę, który po śmierci zostawał ubóstwiony. Przed wizerunkiem króla należało składać ofiary i modlić się za jego duszę. Kult przodków był silnie zakorzeniony na Bliskim Wschodzie. Tradycja wystawiania posągów zmarłych rozwinęła się na terenie starożytnej Syrii już w środkowej epoce brązu. Była jednak zjawiskiem sporadycznym. Dopiero na początku epoki żelaza w państwach nowohetyckich kult zmarłych osiągnął tak duże znaczenie. Powstawały posagi przodków, które umieszczano w kaplicach grobowych. W VIII w. p.n.e. zmarłych przedstawiano na funeralnych stelach. Szczególnym przywilejem cieszyli się władcy, którzy swoje wizerunki ustawiali w miejscach publicznych. Po śmierci stawali się równi bogom, tym samym zasługiwali na ofiar składane nie tylko przez swoich następców, ale także i zwykłych mieszkańców miasta.

### **Aneks (tłumaczenia inskrypcji)**

#### **Tłumaczenie inskrypcji z posągu Atrisuhasa z Karkemisz**

[Hawkins, Çambel 2000: 101]

*Temu bogu Atrisuhasowi pomiędzy bogami,  
(ten) który nie [ofiaruje] corocznie  
chleba, wołu i dwóch owiec,  
może Atrisuhas zwrócić się przeciwko  
niemu!*

## **Tłumaczenie inskrypcji z posągu Halparuntiyasa z Maraş**

[Hawkins, Çambel 2000: 256]

1. *Ja (jestem) Halparuntiyas Władca,  
król Gurgumejczyków, władca  
syn Muwatalisa.  
W roku, w którym ja rozgromilem  
miasto Harika,*
2. *Podbiłem miasto Iluwasi,  
i ja ...łem Górę (?)  
Atursaliyanza,  
i ja TARPA-łem ziemię Hirika,*
3. *i dla nas ja nie (-) HALA  
Tych dwóch krajów.  
Mój ojciec i mój dziadek mieli  
władzę,  
ale ani mój ojciec, ani mój  
dziadek „nie pozwolili sobie  
na niq”,  
ale ja Halparuntiyas „pozwoliłem  
sobie na niq”, syn Mutuwalisa,  
prawnuke Muwizisa.  
I wyniosłem (mego) ojca, dziadka,  
pradziadka i przodków (?) . . .*
5. *[Gdy (?)] podbiłem miasto  
Iluwasi,  
mężczyznom obciąłem stopy,  
ale z dzieci uczyniłem eunuchów dla  
nas,  
I w ten sposób wyniosłem swój wizerunek dla  
siebie.  
Ale ja wystąpiłem do przodu,  
(i) siebie na moim tronie  
posadziłem ...*
6. ...

**Tłumaczenie inskrypcji z posągu Adad-id'i z Tell Feherije**  
[Greenfield, Shaffer 1983: 113]

Tłumaczenie wersji akadyjskiej

1. *Do Adada,*
2. *nadzorcy wody na niebie i ziemi,*
3. *który obsypuje bogactwem,*
4. *zapewnia dobrze nawodnienie pastwisk ludziom zewsząd,*
5. *dostarcza część z ofiar bogom, którzy są jego braćmi,*
6. *nadzorcy rzek,*
7. *który sprawia, że świat kwitnie,*
8. *litościwemu bogu, do którego modlitwy są słodkie,*
9. *który mieszka w Gozan,*
10. *wielkiemu panu, swojemu panu,*
11. *Adad-id'i, gubernator Gozan,*
12. *syn Sassu-nuri, również gubernatora Gozan,*
13. *z swoje dobre zdrowie, za długie dni,*
14. *aby uczynić swoje lata licznymi,*
15. *aby dobrze się działo w jego domu, potomstwu i ludziom,*
16. *aby usunąć choroby z jego ciała,*
17. *aby moje modlitwy były wysłuchane, a moje słowa przyjęte*  
*łaskawie,*
18. *dedykując (ten posąg) jako dar.*
19. *Ktokolwiek będzie po (mnie), pozwól naprawić mu go i napisać*  
*moje imię.*
20. *Ktokolwiek zniszczy moje imię i napisze swoje*
21. *niech dzielny Adad będzie jego przeciwnikiem.*
22. *Posąg Adad-id'i, gubernatora Gozan, Sikan i Zaran*
23. *za trwałość swojego tronu*
24. *za długość swoich rządów*
25. *by jego słowa przebłagały bogów i ludzi*
26. *uczynił ten posąg lepszym niż (jakikolwiek) dotychczas,*
27. *ustawił go przed Adadem, który mieszka w Sikan, władcy*  
*Chaburu.*

28. *Ktokolwiek usunie moje imię z przedmiotów w świątyni Adada, mojego pana,*  
29. *niech Adad mój pan nie zaakceptuje jego chleba i wody dla niego,*  
30. *niech Šala, moja pani, nie zaakceptuje jego chleba i wody,*  
31. *niech on zasieje, ale niech nie będzie dozwolone mu zebrać zbiorów,*  
32. *niech zasieje w tysiącach, a w zamian niech zbierze jeden sūtu,*  
33. *niech jeden tysiąc owiec nie nakarmi jagnięcia,*  
34. *niech jeden tysiąc krów nie nakarmi cielaka,*  
35. *niech jeden tysiąc matek nie nakarmi dziecka,*  
36. *niech jeden tysiąc pieczących kobiet nie napelni pieców,*  
37. *niech oni wygrzebują resztki z jam śmietniskowych.*  
38. *Niech malaria, plagi i bezsenność nie opuszczą tego kraju.*

#### Tłumaczenie wersji aramejskiej

1. *Wizerunek HDYS'Y, którą on wystawił przed Hadadem z Sikan,*  
2. *nadzorcy wody na niebie i ziemi,*  
3. *który obsypuje bogactwem,*  
4. *zapewnia dobrze nawodnienie pastwisk wszystkim krainom,*  
5. *dostarcza część z ofiar bogom, którzy są jego braćmi,*  
6. *nadzorcy wszystkich rzek,*  
7. *który sprawia, że wszystkie krainy kwitną,*  
8. *litościwemu bogu, do którego wznoszenie modlitw jest słodkie,*  
9. *który mieszka w Sikan,*  
10. *wielkiemu panu, swojemu panu,*  
11. *Adad-id'i, gubernator Gozan,*  
12. *syn Sassu-nuri, również gubernatora Gozan,*  
13. *z swoje dobre zdrowie, za długie dni,*  
14. *aby uczynić swoje lata licznymi,*  
15. *aby dobrze się działo w swoim domu, potomstwu i ludziom,*  
16. *aby odsunąć od niego choroby,*  
17. *aby jego modlitwy były wysłuchane, a jego słowa przyjęte łaskawie,*  
18. *dedykując (ten posąg) jako dar.*

19. *Ktokolwiek będzie po (mnie), jeśli on upadnie, pozwól mu ponownie zadedykować go i napisać na nim jedynie moje imię.*
20. *Ktokolwiek zniszczy moje imię i napisze swoje,*
21. *niech dzielny Adad będzie jego przeciwnikiem.*
22. *Posąg Adad-id'i, gubernatora Gozan, Sikan i Zaran*
23. *za trwałość ..... swojego tronu*
24. *za długość swojego życia*
25. *by jego słowa były miłe bogom i ludziom,*
26. *uczynił ten wizerunek lepszym niż (jakikolwiek) dotychczas,*
27. *ustawił go przed Adadem, który mieszka w Sikan, władcy Chaburu.*
28. *Ktokolwiek usunie moje imię z przedmiotów w świątyni Adada, mojego pana,*
29. *niech Adad, mój pan, nie zaakceptuje jego chleba i wody dla niego,*
30. *niech Šala, moja pani, nie zaakceptuje jego chleba i wody,*
31. *niech on zasieje ale niech nie będzie dozwolone mu zebrać zbiorów,*
32. *niech zasieje, w tysiącach, a w zamian niech zbierze jeden parisu,*
33. *niech jeden tysiąc owiec karmi jagnię, ale niech ono nie będzie nasycone,*
34. *niech jeden tysiąc krów karmi cielaka, ale niech on nie będzie nasycony,*
35. *niech jeden tysiąc matek karmi dziecko, ale niech ono nie będzie nasycone,*
36. *niech jeden tysiąc kobiet piecze chleb w piecach, ale niech nie napelni ich,*
37. *niech jego ludzie wygrzebują jęczmień do jedzenia z jam śmietniskowych.*
38. *Niech zaraza, plaga Nergala, nie opuści jego kraju.*



### **Tłumaczenie inskrypcji z posągu kobiety z Tell Halaf**

[Frankfort 1996: 402]

1. *Pałac Kapary, syna Hadianu.*
2. *Co mój ojciec i mój dziadek,*
3. *błogosławionej pamięci [lit. ubóstwieni],*
4. *nie uczynili, ja uczyniłem.*
5. *Ktokolwiek wymaże moje imię*
6. *wstawiając swoje,*
7. *niech jego synowie będą spaleni przed Bogiem Burzy,*
8. *jego córki niech staną się prostytutkami w świątyni Isztar.*
9. *Abdi-ilu napisał imię króla.*

### **Tłumaczenie inskrypcji z posągu władcy z Karkemisz**

[Hawkins, Çambel 2000: 168]

*[... z] miasta [Kar]ke[misz...]*

*ukochany Kubaby, [...]*

*syn, [...] wnuk.*

*[...] jeśli ...,*

*lub jeśli położy go/ ich ZALAN,*

*lub jeśli zmaże moje imię,*

*jego [niech] Kubaba pożre,*

*dla niego [niech...] zdepcze ruiny*

*(/rujnująco),*

*(a) Słońce [...]*

## Tłumaczenie inskrypcji z posągu Hadada z Gerčin

[Gibson 1975: 65-69]

1. *Ja jestem Panammu, syn QRL, król Y'Dy, który wzniosł ten posąg dla Hadada. W mojej młodości*
2. *byli ze mną bogowie Hadad i El i Reszeף i Rakkabel i Szemesz, i w moje ręce Hadad i El*
3. *i Rakkabel złożyli berło władzy; i Reszeף stał ze mną. Cokolwiek chwyciłem*
4. *moimi rękoma..... Doskonaliłem; i kiedy prosiłem o coś bogów, oni dawali mi to;.....*
5. *..... kraj jęczmienia .....*
6. *..... kraj pszenicy, i kraj czosnku,*
7. *i kraj..... oni uprawiali ziemię i winnice;*
8. *zamieszkiwali..... z Panammu. Co więcej, siedziałem na tronie mojego ojca, i Hadad włożył w moje ręce*
9. *berło władzy; [również odciął] miecz i oszczerstwo z domu mojego ojca; i w moich czasach również Y'DY jadł i pił.*
10. *W moich czasach dano władzę aby..... założyć miasta małe i duże; i na mieszkańców wsi moja władza obejmowała;*
11. *regiony otrzymały dary od Hadada i El i Rakkabel i Shemesh i 'RQRSP; i dana mi była wielkość i zawarta została niepodważalna umowa*
12. *ze mną. W dniach mojej władzy.....składałem ofiary bogom i oni przyjmowali je z moich rąk; i o co prosiłem bogów, było*
13. *mi dawane. Przychylny mi był mój bóg..... syn QRL niezmiennie. A potem gdy Hadad dawał mi, zawsze wzywał, bym budował, i podczas mojego panowania*
14. *zawsze mi dawał, i zawsze wzywał bym budował. Więc buduję, i wznoszę posąg dla Hadada, i mieszkanie dla Panammu, syna QRL, króla*
15. *Y'DY. Teraz, jeśli któryś z synów Panammu chwyciłby berło i usiadł na moim tronie i utrzymałby siłę i sprawował ofiary*

16. dla Hadada, i powiedziałby, Tobie przysięgam, i sprawuje ofiary [Hadadowi]; w ten sposób on składa ofiary dla Hadada i wzywa imię Hadada lub
17. w inny, niech więc powie, Niechaj Panammu je z tobą, niechaj Panammu pije z tobą. Niechaj pamięta o Panammu i
18. z Hadadem; w tych dniach ..... to..... niech da Hadadowi, i niech on spojrzy przychylnym okiem na to jako hołd dla Hadada i El i Rakkabel i Shemesh.
19. .... to.....; więc zbudowałem to i uczynilem, że mój bóg zamieszkał w nim, i pod jego władzą znalazłem spoczynek.
20. [Teraz bogowie] ofiarowali mi ziarno, bym je uprawiał. Jeśli (jednakże), [któryś] z moich synów chwyci berło i usiądzie na moim tronie jako król
21. ponad [Y'DY] i będzie trzymał władzę i będzie czynił ofiary [dla Hadada, i nie będzie] pamiętał imienia Panammu, mówiąc, Niechaj dusza Panammu
22. je z Hadadem, niechaj dusza Panammu pije z Hadadem, gdyż dla niego..... jego ofiary, niech nie spogląda przychylnie na to ʔa o co
23. poprosi, niech Hadad mu nie daje, ale niech swym gniewem Hadad obali go, ..... niech nie pozwoli mu jeść z wściekłości,
24. i niech snu mu odmówi w nocy, niech terror będzie na niego sprowadzony.....mój krewnni lub powinowaci..... uśmiercą go.....
25. (i) powinien objąć berło w Y'DY i siedzieć na moim tronie i rządzić [jako król, niech] nie wyciąga ręki z mieczem przeciwko [domowi mojego ojca], ani
26. [w złości, ani w] przemocy; niech nie morduje, ani w wściekłości ani przy użyciu.....; niech nikt nie doprowadzić do śmierci, ani z jego łuku ani z rozkazu.
27. ....jeśli jego krewny będzie knuć ruinę jednego ze swoich krewnych, lub swoich powinowatych lub
28. jednej ze swoich krewnych, [lub jeśli któryś członek mojego rodu] będzie knuć ruinę , niech go (tz. król) zgromadzi

- swoich męskich krewnych , niech postawi go przed (ich) setką. Pod przysięgą*
29. *niech mu (tz. poszkodowana strona) powie, Twój brat doprowadził (mnie) do ruiny. (Jeśli zaprzeczy temu, i) on (tz. poszkodowana strona) podniesie ręce do boga swojego ojca, i powie pod przysięgą, Gdybym ja włożył te słowa w usta*
30. *nieznajomego, powiedział, że moje oko jest bojaźliwe. Lub [gdybym włożył moje słowa w usta nieprzyjaciół], wtedy, jeśli jest to mężczyzna, niech (to jest ten, który knuł), niech jego męscy krewni*
31. *zostaną zgromadzeni i niech go ukamienują , a jeśli to jest..... Niech jej kobiecie krewnie zostaną zgromadzone i niech ją ukamienują. Ale jeśli ty, (to jest król) byś takiego miał prześladować*
32. *Bo twe oko się nim znudziło, albo z powodu..... albo jego łuku albo jego mocy albo jego dowodzenia*
33. *Lub z jego namowy – tak ty-, wtedy jest uprawniony do, ty jesteś ..... , a jeśli .....albo też go zgładzisz, albo*
34. *wydasz dekret przeciwko niemu, lub naślesz obcych aby go zabili, niechaj (bogowie).....zgładzą.....*

**Tłumaczenie inskrypcji z posągu Panammu z Tehtali Pinar**  
 [Gibson 1975: 78-81]

1. *Posąg został postawiony przez Barrakkab'a dla swojego ojca Panammu, syna Barsura, króla [Y'DY] . . . . . w roku jego zbawienia. Co się tyczy mojego ojca Panammu, z powodu prawości jego ojca*
2. *bogowie Y'DY zbawili go od zagłady. Dom jego ojca był przeklęty, ale bóg Hadad był z nim, i . . . . . jego tron przeciwko . . . . . on zniszczył . . . . .*
3. *w domu jego ojca, i on zabił jego ojca Barsura, i zabił siedemnastu krewnych jego ojca . . . . . (dowódcę kawalerii . . . . . dowódcę . . . . . dokonał egzekucji na synach Panammu, synach QRL;*

4. *i resztą ich on nie przestawał napępniać więzień; i wymarłe miasta uczynił liczniejszymi niż zamieszkałe miasta . . . . .  
. . . . . czy wyciągniesz*
5. *miecz przeciwko mojemu domowi i zabijesz jednego z moich synów? Więc ja spowodowałem, że miecz spada na kraj Y'DY. Wtedy ci mężowie dokonali egzekucji na Panammu, synu QRL, mój [pra-pra] dziadek. . . . . zginął. . . . .*
6. *ziarno i proso i pszenica i jęczmień; i peres był wartości szekla, i ŠTRBH z . . . . . za szekla, i 'SNB z. . . . . za szekla. Wtedy mój ojciec zaniósł. . . . .*
7. *do króla Asyrii, i on uczynił go królem nad domem jego ojca; i on zabił kamień zniszczenia, pozbył się tego z domu jego ojca. . . . . ze skarbnic w całym kraju Y'DY, z . . . . .  
. . . . .*
8. *i on pozbył się domów więziennych, i uwolnił jeńców Y'DY; i mój ojciec podniósł się i uwolnił kobiety w . . . . . domy kobiet, które zostały zabite; i QNW'L . . . . .*
9. *dom jego ojca, i on uczynił go lepszym niż był dotychczas; i pszenicy i jęczmienia i ziarna i prosa było pod dostatkiem za jego czasów; i wtedy uczynił, że (kraj) jadł i pił . . . . .  
. . . . .*
10. *niskość cen. Za dni mojego ojca Panammu on zawsze mianował komendantów w wioskach i komendantów kawalerii; i on dał mojemu ojcu Panammu władzę nad nimi .  
. . . . .*
11. *mój ojciec, mimo że posiadał srebro, i mimo że posiadał złoto, z powodu swojej mądrości i swojej prawości. Wtedy on chwycił połę władcy, [wielkiego] króla Asyrii. . . . .  
. . . . .*
12. *z Asyrii, wtedy żył i Y'DY żyło; i jego pan; król Asyrii, ustanowił go ponad potężnymi władcami jako zwierzchnika . .  
. . . . .*
13. *(biegł) za kołem swego pana Tiglatpilesara, króla Asyrii, w kampaniach od wschodu do zachodu, i . . . . .  
. . . . .*

14. (ponad) czterema ćwiartkami ziemi. Córki ze wschodu przywiózł na zachód, i córki z zachodu przywiózł na wschód; a mój ojciec. . . . . [ i dodał do]
15. do jego terytorium jego pan Tiglatpilesar, król Asyrii, miasta z terytorium Gurgum. . . . . ; i mój ojciec Panammu syn Barszura. . . . .
16. . . . . Wtedy mój ojciec Panammu zmarł podczas gdy podążał za swoim panem Tiglatpilesarem, królem Asyrii, w czasie kampanii; nawet [jego pan, Tiglatpilesar, król Asyrii, płakał po nim].
17. i jego bratni królowie płakali po nim, i cały obóz jego pana, króla Asyrii, płakał po nim. Jego pan, król Asyrii, wziął. . . . . [niech]
18. jego dusza [je i pije]; i on stworzył wizerunek dla niego tym sposobem i przeniósł mojego ojca od Damaszku do Asyrii. Za moich dni. . . . .
19. cały jego dom [płakał] po nim. Wówczas ja Barrakkab, syn Panammu, z powodu prawości mojego ojca i z powodu mojej własnej prawości, mój pan [Tiglatpilesar, króla Asyrii,] posadził mnie [na tronie]
20. mojego ojca Panammu, syna Barszura; i wzniosłem ten posąg dla mojego ojca Panammu, syna Barszura; i stałem się królem w . . . . .
21. . . . .
22. którym ten pomnik jest, wtedy niech i Hadad i El i Rakkabel, władca dynastii i Shemesh i wszyscy bogowie Y'DY. . . . . [mój dom]
23. przed bogami i przed ludźmi.

## **Tłumaczenie inskrypcji z posągu Warikasa z Çineköy**

[Tekoğlu et al. 2000: 970-972, 994]

Tłumaczenie hieroglificznego tekstu luwijskiego:

*Ja jestem Warikas, syn (...), potomek Mukasasa, króla hijawickiego,  
sługa Tarhunzasa, mąż błogosławiony przez Słońce.*

*Ja, Warikas, powiększyłem Hijawę  
i doprowadziłem do rozkwitu dolinę Hijawy przez Tarhunzasa i  
moich bogów opiekuńczych.*

*Uczyniłem konia za koniem*

*i armię za armią.*

*Król asyryjski i cały dom asyryjski stali się dla mnie ojcem i matką,  
a Hijawa i Asyria stały się jednym domem.*

*W ten sposób uderzyłem w potężne fortece*

*i wzniosłem 8 [fortec] na wschodzie i 7 [fortec] na zachodzie.*

*W ten sposób te miejsca zostały (...) dla pałacu państwa rzeki.*

*Ja, przez swą osobę, w kraju*

*wszystkie dobre rzeczy.*

Tłumaczenie tekstu fenickiego:

*Jam jest Urikki, syn (...)*

*z linii Mopsosa*

*błogosławiony przez Baala, który [powiększył]*

*dom kraju doliny [Adany dzięki]*

*Baalaowi i dzięki bogom i zgromadziłem*

*również konia [za koniem i]*

*armię za armią. I król [Aszur i]*

*cały dom Aszur byli dla mnie ojcem [i]*

*matką. Tak Danunejczycy, jak i Asyryjczycy*

*byli jednym domem. Ja wybudowałem fortece*

*na wschodzie: osiem, 8 i na Zachodzie:*

*siedem, 7. Było ich 15.*

*I w miejscach (...)*

*(...)*

(...)

*ci, którzy są podbici, sprawilem, że zamieszkał tam Baal  
z KR spokój, wolność, obfitość i [wszystko] dobre  
dla tego króla, jak i w tym [...]*

### **Tłumaczenie inskrypcji z posągu Azatiwady z Karatepe**

[Hawkins, Çambel 2000: Appendix I]

#### *I*

- 1. Jestem Azatiwada, abarakku Ba'ala,*
- 2. sługa Ba'ala, którego Awarikku, król Danuna, uczynił potężnym.*
- 3. Ba'al uczynił mnie*
- 4. ojcem i matką dla Danuna.*
- 5. Przywróciłem do życia Danuna*
- 6. Powiększyłem kraj równiny*
- 7. Adana od wschodu słońca do*
- 8. jego zachodu. I w moich czasach*
- 9. Danuna mieli wszystko co dobre, dostatek,*
- 10. dobrobyt. I napełniłem spichlerze Pahar.*
- 11. I dodałem konia po*
- 12. koniu, i tarczę po tarczy, i*
- 13. armie po armii, z łaski*
- 14. Ba'ala i z łaski boga. I*
- 15. zniszczyłem oszczerców i wyplenilem wszelkie*
- 16. zło, jakie było w tym kraju. I oparłem*
- 17. dom mojego pana na przyjemności. I*
- 18. postępowałem uprzejmie wobec potomka mojego pana.*
- 19. I pozwoliłem mu usiąść na tronie jego ojca.*
- 20. I zawarłem pokój z każdym królem. I*
- 21. naprawdę każdy król traktował mnie jak ojca z powodu*
- 22. mojej prawości, i z powodu mojej mądrości i z powodu mojej*  
*dobroci*

#### *II*

- 1. serca. I wybudowałem potężne fortece we wszystkich*
- 2. odległych miejscach na granicach, w tych miejscach gdziekolwiek*



3. *byli nikczemni ludzie, przywódcy band,*
4. *z których żaden nie służył domowi Mopsosa.*
5. *Ale ja Azatiwada zepchnąłem ich pod*
6. *swoje stopy. I wybudowałem fortece w*
7. *tych miejscach, tak aby Danuna mogli żyć*
8. *w pokoju ducha. I podporządkowałem sobie*
9. *silne kraje na zachodzie słońca, których żaden*
10. *król, który był przede mną, nie był w stanie podporządkować*
11. *sobie.*
12. *Ale ja Azatiwada podporządkowałem je sobie. Ja je*
13. *powaliłem. Osiedliłem ich na krańcach*
14. *moich granic na wschodzie słońca. I*
15. *osiedliłem tam Danuna. W moich czasach oni byli*
16. *na wszystkich krańcach równiny Adana*

### *III*

1. *od wschodu słońca do jego zachodu. Nawet w miejscach,*
2. *które były niegdyś budziły postrach, gdzie człowiek bał się*
3. *iść drogą – w moich czasach kobieta mogła iść*
4. *sama ze swoim wrzecionem, z łaski Ba’ala i z łaski*
5. *boga. Za moich czasów istniał i dostatek i dobrobyt, i pokój*
6. *i wszystko co dobre dla Danuna*
7. *i całej równiny Adana. I zbudowałem to miasto,*
8. *i nadałem mu nazwę Azatiwadaya. Gdyż Ba’al i Reszef-SPRM*
9. *zlecili mi jego budowę. I zbudowałem je z łaski*
10. *Ba’ala i z łaski Reszef-SPRM, z dostatkiem i dobrostanem,*
11. *i przyjemnym życiem, i ze spokojem ducha, aby mogło*
12. *być ochroną dla równiny Adana i dla domu Mopsos. Gdyż za*
13. *moich czasów*
14. *kraina na równinie Adana cieszyła się dostatkiem i dobrobytem, i*
15. *dla*
16. *Danuna nie zapadała noc za moich czasów. I wybudowałem*
17. *miasto, i dałem mu imię Azatiwadaya, i sprawiłem, że*
18. *bóg Ba’al- KRNTYRS zamieszkał w nim. Więc niech błogosławi*
19. *Ba’al- KRNTYRS Azatiwada w życiu*
20. *i w zdrowiu, i niech da mu siłę większą niż każdy inny król!*

19. Niech Ba'al- KRNTRYŚ da Azatiwadowi  
20. długie dni, i wiele lat, i przyjemną starość

#### IV

1. i wielką siłę ponad każdym innym królem!  
2. A ofiary, które [.....zostaną] złożone temu bogu  
3. ze wszystkich równin rzecznych:  
4. coroczna ofiara z [jednego] wo[łu] w  
5. czasie orki, a w czasie żniw  
6. z [jednej owcy]. I niech to [mia]sto posiada mnóstwo  
7. (zboża) i wina. I niech ci ludzie, którzy  
8. mieszkają w nim, będą posiadaczami wołów i  
9. posiadaczami owiec, i posiadaczami li[cznych (zbóż) i] win.  
10. I niech oni spłodzą wiele (dzieci), a kiedy dorosną, niech wielu z  
nich [stanie się] silnymi,  
11. i kiedy dorosną, wielu będzie służyło Azatiwadowi i  
12. domowi [Mopso]s, z łaski Ba'ala i z łaski boga!  
13. Ale, jeśli jakiś król pośród królów, lub jakiś księżę pośród  
książąt,  
14. lub człowiek, którego imię brzmi „człowiek”, wyda  
15. rozkaz zatarcia imienia Azatiwada na posągu tego  
16. boga, i umieści (swoje własne) imię, lub jeśli również pożąda  
17. tego miasta i powie, Ja stworzę  
18. inny posąg i umieszczę na nim moje imię, a  
19. posąg boga Ba'al- KRNTRYŚ, stworzony przez Azatiwade,  
20. zniszczę, wrzucę (?) do  
21. rzeki (?), obalę(?).....

1. .x x x...  
2. ....  
3. ....  
4. .... x ..  
5. ...T[ylko imię]  
6. Azatiwada(!) na zawsze przetrwa tak jak imię  
7. słońca i księżyca.

## Summary

### **Neo-Hittites statues**

In the Neo-Hittite states the statues were erected to commemorate the late king, who was deified after his death. Offerings had to be made in front of the image of the king and prayers for his soul had to be recited. In the Middle East the cult of ancestor was well rooted. The tradition of erecting statues of the dead evolved in ancient Syria already in the middle Bronze Age. However in that time it was rather an occasional phenomenon. Only at the beginning of the Iron Age in the Neo-Hittite states cult of the dead has reached such importance. Ancestor's statues were created and placed in burial chapels. In the eighth century BC the deceased were depicted on funeral stele. Kings enjoyed special privilege and erected their images in public places. After the death they became equal to the gods, and thus deserved offerings made not only by their successors, but also by ordinary citizens.

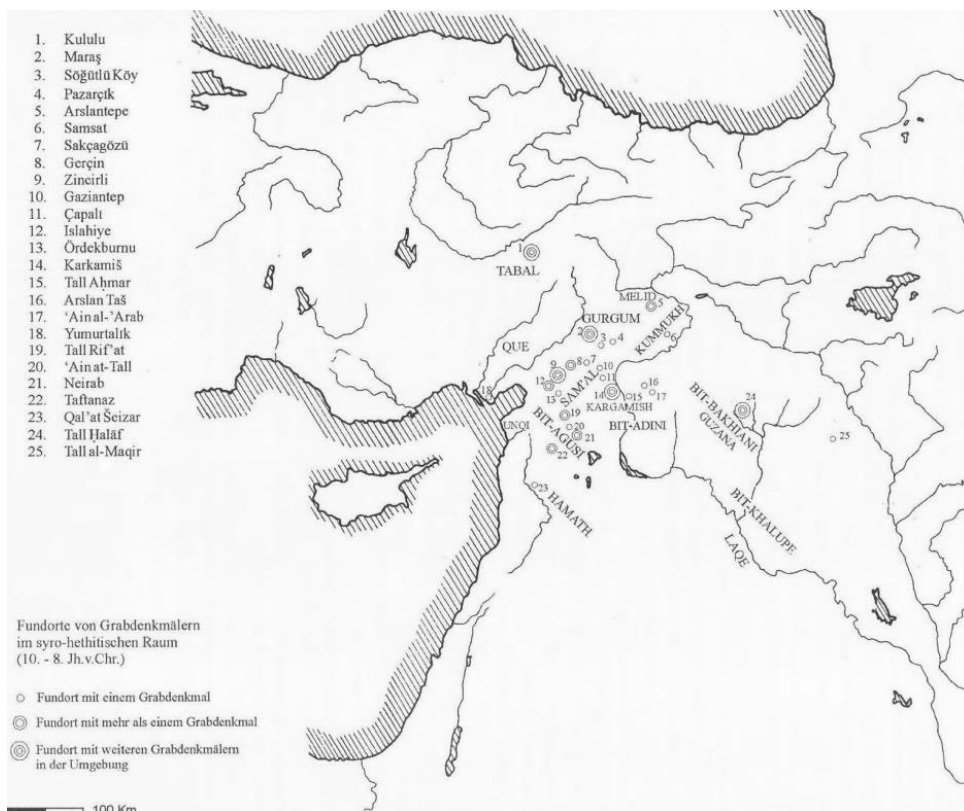


Fig. 1. Mapa polityczna państw nowohetyckich (Bonatz 2000a: Abb. 1).



Fig. 2. Stela funeralna, przedstawiająca księżniczkę z Zincirli (<http://www.hittitemonuments.com>).



Fig. 3. Stela Kilamuwy z Zincirli (Akurgal 2010: Fig. 119).

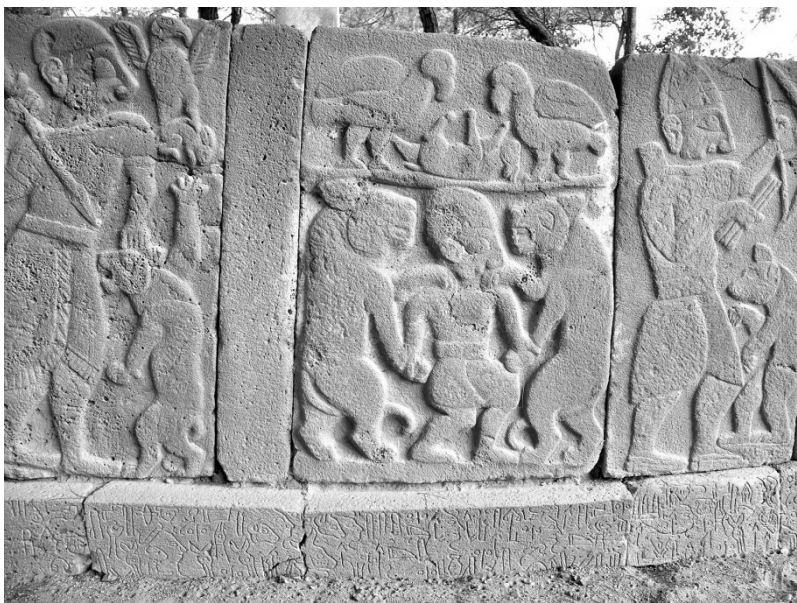


Fig. 4. Ortostat z Karatepe przedstawiający tańczące niedźwiedzie  
(<http://www.hittitemonuments.com>).

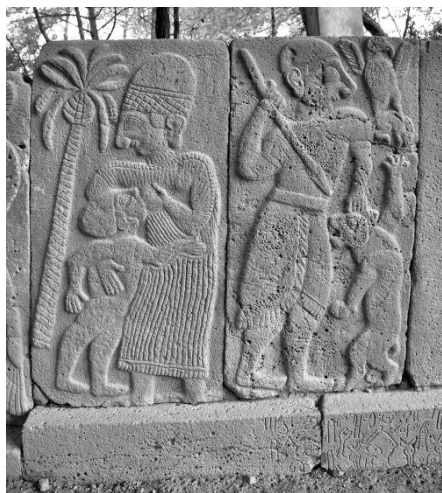


Fig. 5. Ortostat z Karatepe przedstawiający karmiącą matkę.  
(<http://www.hittitemonuments.com>).



Fig. 6. Posąg Atrisuhasa. (<http://www.hittitemonuments.com>).



Fig. 7-8. Posąg władcy z Zincirli (Bonatz 2000a: Tafel. II / A6) (po lewej). Fragmenty posągu władcy z Karkemisz (Bonatz 2000a: Tafel II / A7) (po prawej).



Fig. 9. Fragment posągu Halparuntiyasa z Maraş (widok z prawej strony) (<http://www.hittitemonuments.com>).



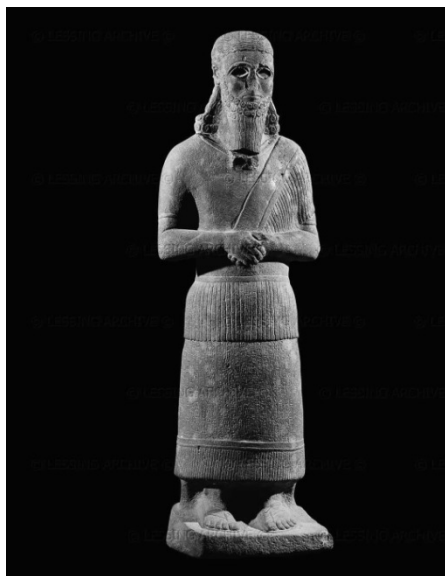


Fig. 10. Posąg Adad-id'i z Tell Feherije (<http://www.lessing-photo.com>).



Fig. 11-12. Posąg Adad-nirari III z Nimrud (po lewej). Posąg Asurnasirpala II z Nimrud, 883-859 r. p.n.e. (po prawej). (<http://www.britishmuseum.org>).



Fig. 13. Kopie posągów z portyku pałacu Kapary w Tell Halaf, Muzeum Narodowe w Aleppo (Fot. Dominika Kossowska).



Fig. 14-15. Posąg przedstawiający mężczyznę, pochodzący z kaplicy grobowej w Tell Halaf (Bunnens 2006: Fig. 99) (po lewej). Posąg z Malatii (Bonatz 2000a: Tafel IV / A 13) (po prawej).



Fig. 16. Głowa posągu władcy z Karkemisz (Bonatz 2000a: Tafel IV / A14).



Fig. 17. Fragmenty głowy posągu Hadada z Gerçin, *in situ* (Wartke 2005: Abb. 25).



Fig. 18. Pořag Panammu II (Wartke 2005: Abb. 62).



Fig. 19. Pořag Warikasa z Çineköy  
(<http://www.hittitemonuments.com>).



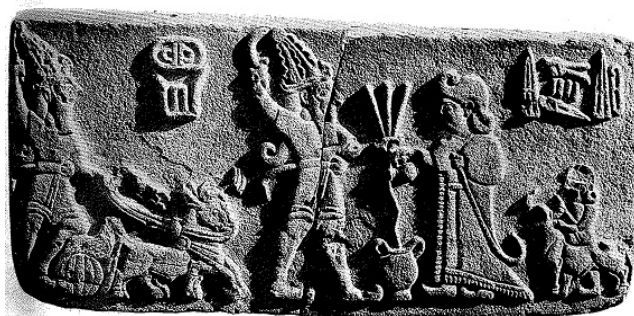


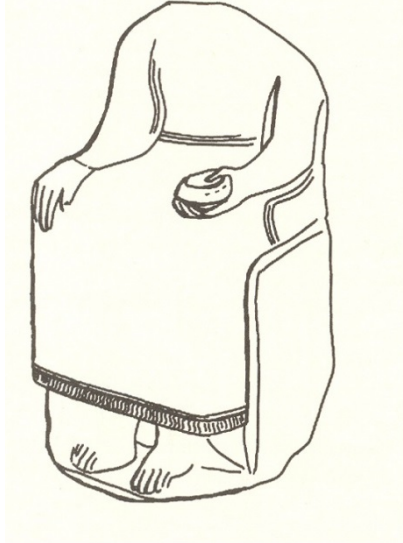
Fig. 20. Relief z Malatii (Frankfort 1996: Fig. 272).



Fig. 21. Posąg Azatiwady z Karatepe (przód)  
(<http://www.hittitemonuments.com>).



Fig. 22. Relief z Ispekçir (<http://www.hittitemonuments.com>).



Figs 23-24. Posąg mężczyzny z Ebli (Bonatz 2000a: Abb. 6) (po lewej). Posąg kobiety z Ebli (Bonatz 2000a: Abb. 5) (po prawej).



Fig. 25. Posąg mężczyzny z Teftanaz (Bonatz 2000a: Taf. V / B1).



Fig. 26. Posąg przedstawiający parę z Teftanaz (Bonatz 2000a: Taf. VI / B 10).



Fig. 27-28. Posągi z Katny (Pfälzner 2009: 204) (po lewej). Posąg Idrimiego (<http://www.britishmuseum.org>) ( po prawej).





Fig. 29-30. Posąg kobiety z Tell Halaf (Bonatz 2000a: Taf. V / B4) (po lewej). Posąg pary z Tell Halaf (Bonatz 2000a: Taf. VI / B 9) (po prawej).



Fig. 31-32. Posąg mężczyzny z Tell Halaf (Bonatz 2000a: Taf. V / B 5) (po lewej). Posąg mężczyzny z Maraş (Bonatz 2000a: Taf. III / A 11) (po prawej).

## Bibliografia /References

- Al-Maqdissi M., 2007, „Notes d’Archéologie Levantine, VI bis. À propos d’une statuette en basalte trouvée à Mishirfeh-Qatna” [w:] *Al-Rāfîdān* 26, s.75-80.
- Akkermans P. M. M. G., Schwartz G. M., 2003, *The Archaeology of Syria. From Complex Hunter- Gatherers to Early Urban Society (ca. 16,000 – 300 B.C.)*, Cambridge.
- Akurgal E., 1962, *The Art of Hittites*, London.
- Akurgal E., 2001, *The Hattian and The Hittite Civilizations*, Ankara.
- Black J., Green A., 2006, *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice.
- Bonatz D., 2000a, *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mainz.
- Bonatz D., 2000b, „Syro-hittite funerary monuments a phenomenon of tradition or innovation?”, [w:] *Ancient Near Eastern Studies* 7, s. 189- 210.
- Bonatz D., 2007, „The Iconography of Religion in the Hittite, Luwian and Aramean Kingdoms” [w:] [http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication\\_4.php](http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication_4.php) (wejście: 8.04. 2011).
- Bunnens G., 2006, *A new Luwian stele and the cult of the storm-god at Till Barsip- Masuwari*, Paris.
- Frankfort H., 1996, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, wyd. 5, Yale.
- Gibson J. C.L., 1975, *Textbook of Syrian Semitic inscription Volume II, Aramaic Inscriptions, including inscriptions in the Dialect of Zenjirli*, Oxford.

Greenfield J. C., Shaffer, A., 1983, „Notes on the akkadian-aramaic bilingual statue from Tell Fekherye”, [w:] *Iraq* 45, s. 109-116.

Hawkins J. D., 1982, „The Neo- Hittite states in Syria and Anatolia”, [w:] *Cambridge Ancient History III.I* (ed.2), Cambridge, s. 372-441.

Hawkins J. D., Çambel, H., 2000, *Corpus of hieroglyphic Luwian inscription*, Berlin.

Hempelmann R., 2005, *Ausgrabungen in Halawa: Die bronzezeitliche Keramik von Tell Halawa A*, Saarbrücken.

Orthmann W., 1971, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst*, Bonn.

Pfälzner P., 2009, „Meisterwerke der Plastik – Die Ahnenstatuen aus dem Hypogäum”, [w:] Al-Maqdissi, Bonacossi, D. M., Pfälzner, P. (reds), *Schätze des Alten Syrien, Die Entdeckung des Königreichs Qatna*, Stuttgart, s. 205-207.

Popko M., 1999, *Ludy i Języki Starożytnej Anatolii*, Warszawa.

Tekoğlu, R., Lemaire, A., Ipek, I., Tosun, K., 2000, „La bilingue royale louvito-phénicienne de Çineköy”, [w:] *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 144, no. 3, s. 961-1007.

Ussishkin D., 1970, „Ritual Burial of Monuments”, [w:] *Journal of Near Eastern Studies* 29. no. 2, s. 124-128.

Ussishkin D., 1975, „Hollows, “Cup-Marks”, and Hittite stone monuments”, [w:] *Anatolian Studies* 2, s. 85-103.

Spycket A., 1981, *La statuarie du Proche – Orient ancien*, Leiden – Köln.

Strommenger, E., 1970, *Die Neuassyrische Rundskulptur*, Berlin.  
Sumak'i Fink, A., 2008, „Where was the statue of Idrimi actually found?”, [w:] *Ugarit-Forschungen* 39, s. 161-244.

Szeląg D. 2009. „Wczesna epoka żelaza. Państwa nowohetyckie i aramejskie”, [w:] Smogorzewska A., Stępniewski F. M. (reds), *Archeologia Starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa, s. 187-201.

Śliwa J., 1997, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Warszawa – Kraków.

Winter I. J., 2010, *Art as Evidence for Interaction: Relations between the Assyrian Empire and North Syria*, On Art in the Ancient Near East: Of the First Millennium B.C.E, Leiden, s. 525-562.

Woolley L. C., 1949, „Introduction. i. The Statue” [w:] Smith S. (red.), *The statue of Idrimi*, London, s. 1-9.

Woolley L. C., 1969, *Carchemish II, The Town Defences*, Oxford.

Wygnańska Z., 2009, „Okres dynastii amoryckich w Mezopotamii i Syrii w 1 poł. II tys. p.n.e.”, [w:] Smogorzewska A., Stępniewski F. M. (reds), *Archeologia Starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa, s. 124-142.

## **Kulty greckie na terenie Baktrii w okresie istnienia królestwa Greków Baktryjskich**

### **Wstęp**

Po podboju wschodnich satrapii imperium Achemenidów przez Aleksandra Wielkiego, na terenach tych, między innymi w Baktrii, osadzono przymusowo część grecko-macedońskich żołnierzy. Kolonizacja miała na celu zabezpieczenie nowo zdobytego regionu (Bravo, Wipszycka 1992: 254), jednak przyniosła zgoła odmienne skutki. Koloniści, pragnący wrócić do swoich „rodzinnych” stron, wszczynali co chwila bunt. Gdy wieść o śmierci Aleksandra dotarła do Baktrii i Sogdiany greccy osiedleńcy pod wodzą Filona wznieśli ogromne, liczące 23 tysiące żołnierzy, dobrze zorganizowane powstanie; jednakże armia wysłana przez diadochów stłumiła baktryjski opór (Didor, *The Library...*: XVII, 99, 5 i XVIII, 4, 8; 7, 1). W wyniku Wojen Diadochów tereny te dostały się pod panowanie Seleukosa I i jego następców. Nie było to łatwe przejęcie – wedle przekazu Justynusa założyciel dynastii Seleucydzkiej musiał wpierw „podporządkować sobie Baktryjczyków” (Kalita 2009: 54). W latach panowania satrapy Baktrii Diodotosa I i jego syna Diodotosa II doszło do uniezależnienia się tego obszaru od Seleucydów oraz do powstania królestwa Greków Baktryjskich. Według pisarzy antycznych, Justynusa oraz Strabona, doszło do rewolty, natomiast na podstawie badań numizmatycznych można zaobserwować powolne uniezależnianie się tych terenów od monarchii Seleucydzkiej (Kalita 2009: 53-82; więcej w Wolski 1999: Rozdział VI 45-58). W późniejszych latach nowo powstałe państwo podbiło, między innymi, tereny należące wcześniej do Seleucydów, a zajęte przez imperium Maurów, poszerzając zakres swojego panowania w Indiach poza granicę wyznaczoną podbojem Aleksandra Wielkiego. Jednakże skutek niemożliwości utrzymania tak dużego terytorium – zbyt dużej różnorodności kulturowej, zbyt małej

liczebności grecko-irańskiej elity, wojen domowych na tle dynastycznym, najazdów oraz secesji, nastąpił w II wieku p.n.e. szybki upadek państwa. Ostatecznym ciosem była seria najazdów ludów koczowniczych – najpierw Saków, a później Yueh-chi. W 130 r. p.n.e, prawdopodobnie wraz ze śmiercią ostatniego z władców greko-baktryjskich, Helioklesa, kończy się panowanie greckie w Baktrii (Bravo, Wipszycka 1992: 305-306 oraz *Hidden Afghanistan* 2008: 45). Potomkowie kolonistów greckich utrzymali swoje wpływy w kilku państewkach na terenie Indii aż do początków naszej ery, powoli asymilując się z ludnością, którą władali (więcej na ten temat w Kalita 2009: rozdziały IV i V 95-224).

Przez prawie dwa wieki państwo grecko-baktryjskie oddziaływało na kulturę i religię tego rejonu świata. Napewno przybyli z zachodu osadnicy przynieśli na te tereny wiarę swoich przodków; pytaniem jednak jest, jaki stosunek do rodzimych bóstw greckich i greckiej mitologii mieli ich potomkowie. Niniejsza praca ma na celu znalezienie odpowiedzi na szereg pytań dotyczących przejawów religijności na terenach Baktrii. Jakich greckich bogów czczono i gdzie oddawano im cześć? Co o tych kultach mówią nam źródła pisane oraz inskrypcje? Jaki stosunek do religii mieli sami władcy grecko-baktryjscy? Czy były to kultury hermetyczne, pozbawione wpływów lokalnych, czy też wynikały z połączenia starych wierzeń z nowo poznaną religijnością miejscową?

To tylko część pytań, na jakie postaram się odpowiedzieć. Na początku zaprezentuję do tej pory odkryte sanktuaria baktryjskie, później przejdę do omawiania przekazów pisanych oraz źródeł numizmatycznych. Na końcu postaram się przedstawić zbiorczą interpretację przedstawionego materiału.

Zanim jednak do tego przejdziemy chciałbym podziękować pani profesor Barbarze Kaim za okazaną mi pomoc przy pisaniu tejże pracy.

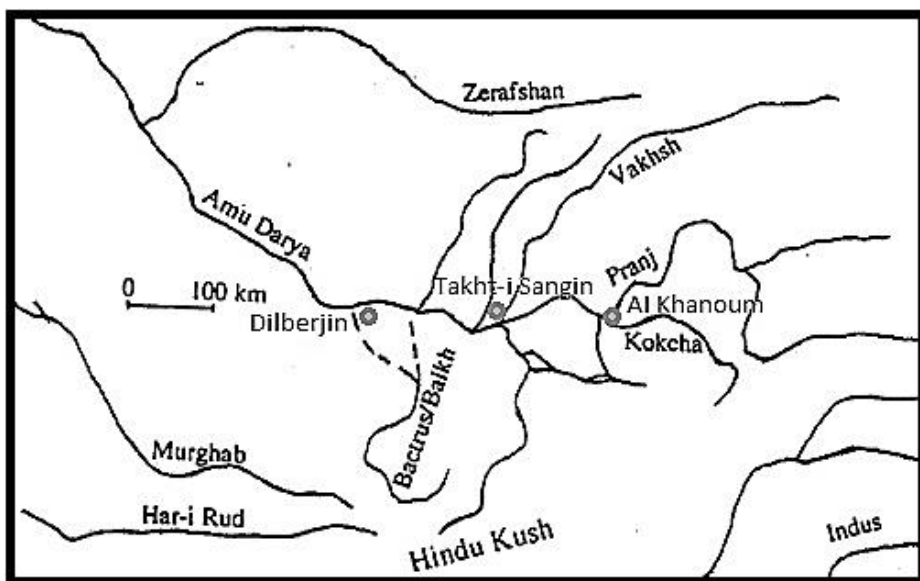


Fig. 1. Mapa Baktrii z zaznaczonymi stanowiskami archeologicznymi, na których odkryto świątynie datowane na okres Grecko – Baktryjki (Wyk. A. Romaniuk).

### Świątynie i inne miejsca kultu greckiego na terenie Baktrii

Do tej pory odkryto na terenie Baktrii cztery świątynie oraz platformę kultową datowane na okres hellenistyczny (Fig.1.). Przy ich interpretacji należy wziąć pod uwagę dwa aspekty greckiej religijności. Po pierwsze, bogowie w świadomości helleńskiej łączyli się z konkretnym terytorium, dlatego też dla antycznych Greków nie było niczym zdrożnym czcić obce, lokalne bóstwo. Ponadto szukali oni dla każdego nowego boga odpowiednika w swoim panteonie. Pozwalało na to, właściwe grekom, przekonanie o jednolitości świata boskiego. Przy okazji w okresie hellenistycznym rozwijał się prężnie synkretyzm, czyli łączenie dwóch i więcej bóstw w jedną całość. Proces ten jednak nie dotyczył samego sposobu sprawowania kultu; w takiej sytuacji istniały obok siebie różne obrządku kultowe. Sposób czczenia bogów miał więc dla Greków większą wartość niż podmiot kultu (Bravo, Wipszycka 1992: 502).

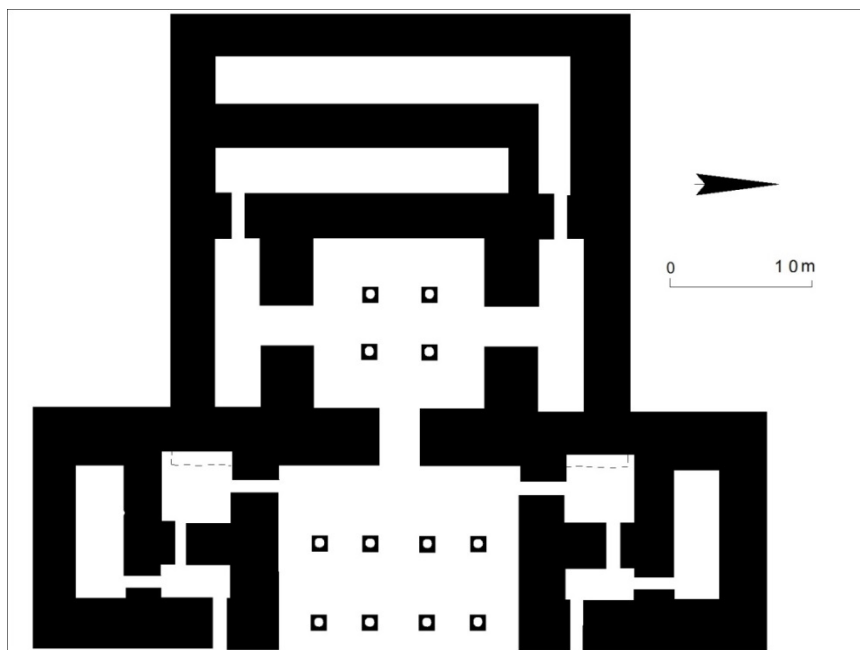


Fig. 2. Plan Świątyni Oksus (Wyk. A. Romaniuk na podst. Shenkar 2011: 121).

Najstarszą, i zapewne najdłużej działającą świątynią, było sanktuarium odkryte na stanowisku Takht-i Sangin (pol. „kamienna platforma”, Fig.2.). Stanowisko to, znajdujące się między dopływami Amu Darii, Wachsz oraz Pandź, badane było od lat 70-tych do 80-tych przez misję sowiecką. Po mieście z ogromną cytadelą chronioną dwiema liniami kamiennych murów, do tej pory widocznych na powierzchni, pozostały trzy wzgórza: centralne, północne oraz południowo-zachodnie; archeolodzy skupili swoją uwagę na wzgórzu centralnym. Na jego terenie odkryto świątynię, nazwaną później Świątynią (rzeki) Oksus. Sądząc po znaleziskach z czasów achemenidzkich, sanktuarium istniało już przed najazdem Aleksandra. Było ono z pewnością ważnym centrum religijnym jeszcze za czasów panowania Seleucydów, a później królów greckobaktryjskich. Zdewastowane w połowie II wieku p.n.e. wskutek najazdów nomadycznych plemion, zostało później odbudowane i działało dalej aż do IV wieku n.e. (Litvinskiy, Pichikiyan 1981:



134-135). Sanktuarium stało w centrum dużego okręgu świątynnego, chronionego przez cztery wieże. Symetryczny plan założenia, zbudowanego z cegły mułowej, zawiera tetrastylowy główny hall, otoczony korytarzami w kształcie litery L oraz ośmiokolumnowy aivan pomiędzy dwoma skrzydłami świątyni. Skrzydła te kryły w sobie pomieszczenia, w których, sądząc po warstwie popiołów, składano dary; na zewnątrz, naprzeciwko nich, stały dwa monumentalne wapienne ołtarze w greckim stylu. Wiązały się z nimi znaleziska kości kóz i owiec, co świadczy o „zachodniej”, greckiej formie kultu (Litvinskiy, Pichikiyan 2000: 98 i 169-175).

Stare dary wotywno były, wedle tradycji greckiej jak i bliskowschodniej, zakopywane w specjalnych dołach (*bothroi*), zamykane w nieużywanych pojemnikach i pomieszczeniach kompleksu, chowane w cysternach oraz rezerwarach. Na terenie stanowiska odkryto wiele miejsc depozycji, datowanych głównie na I wiek p.n.e. i I wiek n.e.. Istnieje przypuszczenie, że było to wydarzenie jednorazowe. Główne dary wydатовane zostały na okres grecko-baktryjski, z pojedynczymi znaleziskami sięgającymi V wieku p.n.e. (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 136). Na terenie świątyni znaleziono ogromną ilość artefaktów, darów wotywnych, broni oraz dzieł sztuki.

Najważniejszym znaleziskiem kultowym, była brązowa statuetka satyra Marsjasza, grającego na podwójnym flecie, stojąca na szczycie ołtarza wotywnego z grecką inskrypcją Εὐχὴν ἀνέθηκεν Ἀτροσωκῆς Ὁξωί - „Atrosokes dedykował [jego] dar dla Oksus”. Staroirañskie imię „Atrosokes” oznacza „płonący ogień” i nawiązuje do charakterystycznej dla Środkowego Wschodu tradycji kultu ognia. Wotywna inskrypcja w świecie greckim zawsze była skierowana do bóstwa, któremu dane sanktuarium było poświęcone. Tu głównym bogiem była zatem personifikacja rzeki Oksus. Statuetka Marsjasza, sylena (satyra), na pewno wyszła spod ręki greckiego rzemieślnika. Według badań epigraficznych nad inskrypcją, zabytek pochodzi z II wieku p.n.e. (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 153 - 155). Jest to przykład połączenia greckiego kultu z lokalnym. Możliwe, że bóg Oksus to irański bóg Wakhsz, także będący bogiem rzeki Oksus. Marsjasz także był bóstwem

rzecznym z Frygii w Azji Mniejszej (Litvinskiy, Pichikiyan 2000: 304 i 313). Jednak przedstawienie Oksus pod postacią Marsjasza jest znane tylko z tej świątyni. Na monetach królów kuszańskich oraz indo-scytyjskich mamy inne przedstawienia boga Wakhszy, nawiązujące do greckiego przedstawienia Posejdona (Rosenfield 1967: 92).

W tym samym miejscu znaleziono małą statuetkę kobiety – była ona ubrana w chiton i himation oraz trzymała w ręku coś przypominającego owoc granatu. Nakrycie głowy, nie zachowane w całości, charakterystyczne było dla postaci bogini (Shenkar 2011: 120). Dalsze ważne znaleziska to gliniana statueta młodzieńca z łukiem (zapewne był to Apollo, choć podobne atrybuty przypisane były także jednemu z irańskich bogów) oraz fragment wielkiej brązowej statui, która mogła kiedyś stać na cokole u wejścia do świątyni (Pichikiyan 1991A: 181-183). Odkryto także trzy głowy z niewypalanej gliny. Dwie z nich nosiły królewski diadem, co sugeruje, że są to przedstawienia dwóch władców, jednego młodego, jednego starego. Trzecia ukazywała brodatego mężczyznę w irańskim nakryciu głowy (Pichikiyan 1991A: 194-195). Greckie ołtarze, statua Apolla, dary wotywnie oraz inne obiekty sztuki hellenistycznej wskazują, że kult grecki był bardzo ważny w świątyni Oksus. Głowy z diademami, czyli głowy władców, mogą wskazywać na to, że świątynia była pod opieką władców greckobaktryjskich. Nie powinno to dziwić – jednym z obowiązków władcy hellenistycznego było dbanie o sanktuaria i kultury w nich sprawowane (Bravo, Wipszycka 1992: 494). Mogą one również sugerować sprawowanie w tej świątyni lokalnego kultu królewskiego co także wpisuje się idealnie w tendencje panujące w owym czasie w świecie hellenistycznym (więcej o kulcie królewskim w Bravo, Wipszycka 1992: 512-516).

Jednym z ważniejszych znalezisk z kości słoniowej był fragment rękojeści paradnego miecza piechoty greckiej (*ksifos*) (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 141, Plate V i 157). Ozdobiona była ona z dwóch stron powtarzającym się wyobrażeniem walki Heraklesa z Acheloosem (możliwe że imitującym inną postać, Sylena). Heraklesa łatwo rozpoznać po charakterystycznych

atrybutach, czyli maczudze i skórze lwa. Acheloos jest rozpoznawalny po byczym uchu. Acheloos był bóstwem rzecznym, potrafiącym zmieniać postać; przeistaczał się w zwierzęta i inne bóstwa. Według mitów walczył on z Heraklesem m.in. o rękę Dejaniry; w trakcie tej walki przybrał postać byka. Jego wizerunek pojawia się w sztuce greckiej poczynając od VII wieku p.n.e. Na wspomnianym zabytku, według badaczy, miał przybrać postać Sylena, bóstwa wodnego – kamienną głowę Sylena odkryto w Ai Khanom w odkopanej fontannie. Fragment rękojeści datowano na IV wiek p.n.e., tj. na początek epoki hellenistycznej (Wolski 1999: 183).

Drugim ciekawym zabytkiem z kości słoniowej był element pochwy miecza z fantastycznym przedstawieniem hybrydy z głową i tułowiem kobiety, ogonem ryby, nogami konia oraz skrzydłami ptaka. Stwór w jednej ręce trzymał wiosło, w drugiej natomiast nierozpoznany okrągły obiekt. Może być to nawiązanie do mitycznej Scylli, kobiecej wersji hippokampów (pół koni, pół ryb z końskimi nogami) lub nimfy wodnej. Taka postać mogła być towarzyszem bóstwa rzeki Oksus, tak jak hippokampy lub trytony były elementem orszaku Posejdona. Znalezione wydatowano na pierwszą połowę II wieku p.n.e. (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 142, Plate VI i 158).

Zaskakującym okryciem było znalezienie fragmentu pochwy miniaturowego wotywnego miecza (*machaira*), dekorowanego reliefem ukazującym Aleksandra Wielkiego jako Heraklesa. Aleksander był postacią często łączoną z przedstawieniami bogów – Heliosem, Dioskurami, Hermesem, Dionizosem, Aresem, Asklepiosem, a nawet bóstwami wodnymi. Istniały także przedstawienia łączące Aleksandra z Zeusem. Heraklesa łączono jednak z Aleksandrem już za życia macedońskiego wodza. Motyw ten był powszechny na całym obszarze świata hellenistycznego. W tym przypadku najpewniej został on skopiowany z jednej z wielu monet zawierających takie przedstawienie (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 144, Plate VIII i 159-162).

Plan budowli wskazuje na dualność kultu w świątyni. Możliwe, że było tutaj czczone jeszcze jedno bóstwo. Można tylko zgadywać jakie, choć biorąc pod uwagę znalezisko srebrnej statuetki, najprawdopodobniej bogini, mogło być to bóstwo żeńskie – na

przykład irańska bogini płodności i wody Anahita (zgadzało by się to z innymi wymienionymi przedstawieniami, nawiązującymi do wody). Jej kult nie był jednak poświadczony we wschodnim Iranie aż do okresu kusańsko-sasanidzkiego. Niezliczone znaleziska czysto greckiej sztuki mogą być zaś dowodem na kult greckiego bóstwa, prawdopodobnie Apolla. Jednak przykłady niegreckiej sztuki, dedykacja Atrosokesa i architektura budynku wskazują, że sanktuarium było głównym centrum religijnym dla lokalnych baktryjczyków. Pomieszczenia ołtarzowe z prochami wskazują, że aktywność religijna, zwłaszcza rytuały związane z ogniem, były jednymi z głównych w kulcie świątynnym. Woda i ogień odgrywały zawsze bardzo ważną rolę w starożytnych irańskich praktykach religijnych (Shenkar 2011: 123), co też może nawiązywać do drugiego bóstwa ewentualnie czczonego w sanktuarium. Trzeba brać także pod uwagę, że bóg Oksus mógł być bóstwem synkretycznym i mieć dwa oddzielne kultury – jeden *stricte* grecki, a drugi o charakterze lokalnym.

Początkowo uważano, że plan świątyni pochodzi od monumentalnych założeń świątynnych okresu brązu w Syrii i Mezopotamii, których to głównymi cechami była osiowa symetria oraz podobne do wież fasady. Było to jednak o tyle wątpliwe, że chronologiczny i geograficzny odstęp był po prostu zbyt duży. Ewolucja centralnego, czterokolumnowego holu jest postawą do zrozumienia genezy świątyni. W Jarkutan w północnej Baktirii odkryto ołtarz na otwartym powietrzu otoczony czterema filarami, datowany na ok. XIV-XI wiek p.n.e. Hala czterokolumnowa pojawiły się w pierwszych dwóch wiekach I tysiąclecia p.n.e. w Hasanlu w zachodnim Iranie. Były one także powszechne w architekturze okresu Achemenidzkiego oraz później, nie tylko jako element świątyni, ale także budowli świeckich i rezydencjonalnych. Wskazywałoby to na dalszą kontynuację tradycji irańskich. Nie wiadomo jednak, jaką dokładnie funkcję pełniło to pomieszczenie (Shenkar 2011: 122-123).

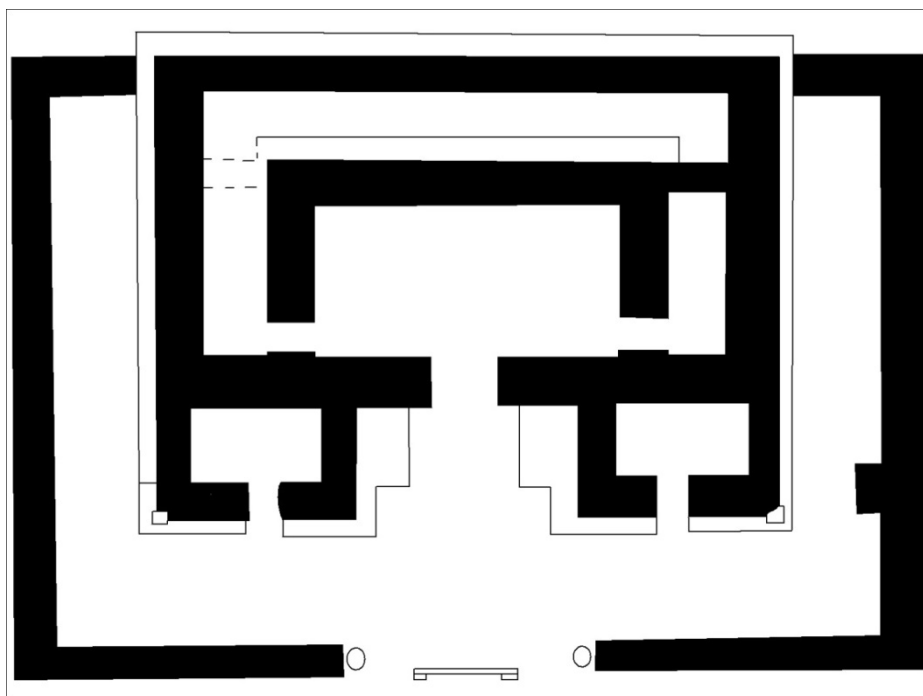


Fig. 3. Plan świątyni Dioskurów w Dilbergin Tepe (Wyk. A. Romaniuk na podst. Shenkar 2011: 124).

Stanowisko *Dilbergin Tepe*, badane w latach 70-tych przez misję afgańsko-sowiecką, ukazało oczom badaczy miasto założone zapewne pod koniec okresu grecko-baktryjskiego i istniejące aż do V wieku n.e.. W północno-wschodnim rogu aglomeracji odkryto tzw. „świątynię Dioskurów” (ang. *Dioskuri Temple*, ros. *Khram Dioskurov*, Fig.3.). Plan sanktuarium składał się z trzech części: celli, otoczonej z trzech stron wąskimi, korytarzowymi pomieszczeniami z wejściami naprzeciwko siebie, dwóch kwadratowych pomieszczeń po dwóch stronach wejścia do celli, tworzących między sobą coś na wzór aiwanu, oraz muru temenosu z wejściem na linii wejścia do świątyni. Tzw. „ławy” znajdowały się w pomieszczeniu z tyłu celli oraz wokół murów sanktuarium. Najwcześniejsza faza budowli łączona była z odkryciem malowidła naściennego z przedstawieniem Dioskurów, które flankowało od zachodu wejście do świątyni

(Fig.4.). Na tym przedstawieniu, o wysokości ponad 2 metrów i szerokości 1,6 metra, bliźniacy zostali namalowani nago, z pilosami na głowach (typ czapki noszony przez mężczyzn w VI i V wieku p.n.e. na terenie starożytnej Grecji), wraz z dwoma białymi końmi. Bazując na stylu artystycznym i ceramicznym materiale (prawie identycznym ze znaleziskami z *Ai Khanoum*) dzieło to zostało wydатовane przez odkrywców na koniec okresu greckobaktryjskiego (dokładniej, na panowanie Eukratydesa w połowie II wieku p.n.e., na monetach z jego czasów widnieją przedstawienia Dioskurów) i stanowi podstawę do datowania całej fazy zabudowy na stanowisku (Kruglikova 1986: 6-34 i 106).

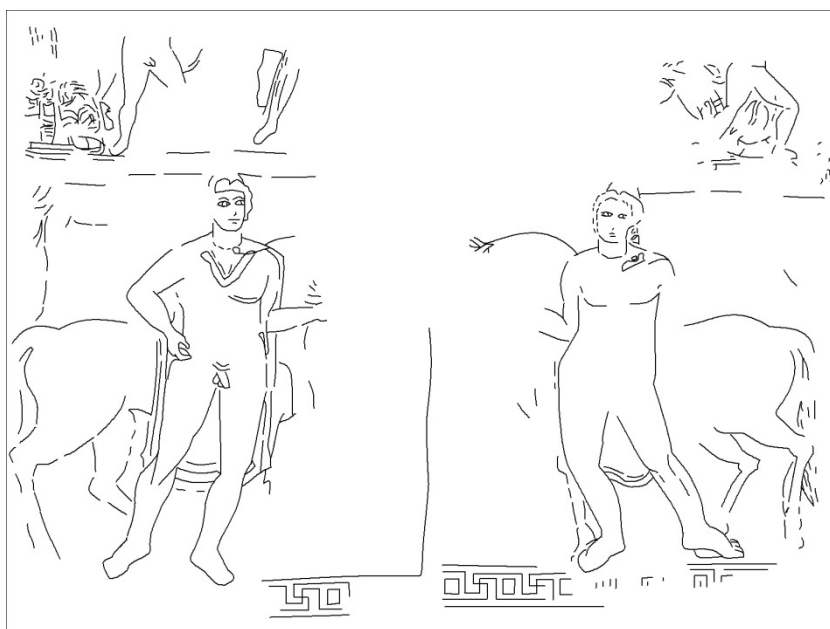


Fig. 4. Malowidło przedstawiające Dioskurów (Wyk. A. Romaniuk na podst. Kruglikova 1986: 106).

Świątynia ta z pewnością nie była dedykowana Dioskurom – ich przedstawienia były powszechnym motywem w sztuce greckorzymskiej. Grecy uważali ich za boskich „strażników/kluczników”, co wyjaśniałoby umiejscowienie malowidła tuż obok wejścia.

Na zachodzie Dioskurowie flankowali zwykle ważne męskie bóstwo, np. Zeusa, jednak na wschodzie była to zwykle postać kobieca, prawdopodobnie związana z kultem księżyca. Dowodami na dawny kult bogini mogłyby być malowidła znalezione w budynku niedaleko świątyni. Przedstawienia ukazywały głowę kobiety noszącej hełm, zinterpretowanej jako Atena. Zostały jednak one wydatowane na późniejszy okres kuszański (Shenkar 2011: 125).

Choć brak w przedstawieniu Dioskurów elementów niegreckich, które pozwalałyby powiązać je ze sztuką irańską lub też indyjską, to trzeba zauważyć, że zachowało się ono w złym stanie, a jego nieliczne i schematyczne przerysy nie pozwalają na wysnucie daleko idących wniosków. Co więcej, tego typu schemat malarski, gdzie Dioskurowie, wraz ze swymi wierzchowcami, flankują postać pośrodku, pojawia się w sztuce greckiej i rzymskiej dopiero w I wieku n.e., a jeżeli jest to postać kobieca, dopiero w II - III wieku n.e. Także flankowanie bogini związanej z kultem księżyca można wiązać dopiero z okresem po grekach baktryjskich (Muzio 1999: 40-47).

Jedyną różnicą w rozplanowaniu świątyni Oksus i świątyni Dioskurów był brak kolumn w tej drugiej. Podobna do nich była świątynia *Mohra Maliaran* w *Taxili* w Pendżabie, datowana na I wiek p.n.e. Mogłaby być ona uznana za budowlę tego samego typu – posiadała prostokątną cellę z dwoma kolumnami plus dodatkowymi czterema w aiwanie. Także pałac lub świątynia kuszańska w Khalchayan miała podobny układ pomieszczeń (Shenkar 2011: 125-126).

Dwie pozostałe świątynie datowane na okres hellenistyczny zostały odkopane w trakcie francuskich wykopalisk w grecko-baktryjskim mieście Ai Khanoum (Fig.5.). Zostało ono założone na przełomie IV/III wieku p.n.e. przez Aleksandra Wielkiego lub Seleukosa I w trójkącie między rzeką Oksus (Amu Daria), jej dopływem o nazwie Kokcza oraz wzgórzem. Takie usytuowanie dawało świetną ochronę przed ewentualnymi niebezpieczeństwami (Bravo, Wipszycka 1992: 295) oraz możliwość pośredniczenia bądź handlowania z terenami ludności nomadycznej na północ od Baktrii. Dolina Amu Darii była żyzną równiną, która już w czasach

starożytnych była w znacznym stopniu zagospodarowana (Gentelle 1978, za: Kalita 2009: 32). Pustkowia rozpościerające się poza nią bogate były w metale i półszlachetne kamienie, m.in. złoto czy tak zwane „rubiny” z Badachrzan. Ai Khanoum, łączone często z Aleksandrią nad Oksonem (choć nie ma na to dowodów), było pod koniec istnienia najprawdopodobniej przemianowane na Eucratadea. Miasto zostało po 150 latach istnienia splądrowane i zniszczone przez Saków lub Yue-chi koło roku 145 p.n.e. (*Hidden Afghanistan* 2008: 45). Miało ono trójkątny kształt i było podzielone na dwie główne części: akropol i miasto poniżej, gdzie znajdowała się większość budynków publicznych. Nekropola znajdowała się poza masywnymi wałami zbudowanymi z cegły mułowej. Architektura Ai Khanoum przedstawiała sobą połączenie elementów greckich oraz orientalnych. Gimnazjon, teatr, fontanna oraz mauzolea (heroony) były charakterystyczne dla greckiego polis. Za to kompleks pałacowy, budowle mieszkalne oraz świątynie były przejawem tradycji architektonicznych wschodu (więcej w Bernard 1975, 1976, 1978 i Shenkar 2011: 126-127).



Fig. 5. Plan miasta Ai Khanoum (Wyk. A. Romaniuk na podst. Bernard 2001: 974, 983).



Przypuszczalna główna świątynia Ai Khanoum była w przybliżeniu kwadratową budowlą, stojącą na trzystopniowym podium w środku dużego temenosu położonego obok głównej ulicy miasta, blisko pałacu. Masywne mury były na zewnątrz dekorowane ząbkowanymi niszami, od których pochodzi jej współczesna nazwa „świątynia z ząbkowanymi niszami” (ang. *Temple with Indented Niches*, Fig.6.). Sanktuarium miało płaski dach z dekoracyjnym gzymsem. Westybul prowadził do celli podzielonej na trzy pomieszczenia – centralny pokój flankowany przez dwa mniejsze. W trakcie badań archeologicznych wyróżniono 5 faz zabudowy i użytkowania. Faza V, najstarsza znana, datowana na końcówkę IV wieku p.n.e., poprzedzała aktualnie zachowaną budowlę – sanktuarium składało się wtedy z przedsionka oraz celli z ołtarzem. Plan ten został rozbudowany w kolejnych IV fazach świątyni z niszami. Grubość murów budowli wynosiła do 6 metrów. Sanktuarium wzniesiono używając głównie cegieł suszonych, drewna oraz cegieł wypalanych na okładziny zewnętrzne. Naczynia pogrzebane w świątyni wskazują, że dary libacyjne były stałym elementem kultu. (Bernard 1969: 327-337, 1970: 317-337, 1971: 414-431, 1972: 625-629 i 1974: 295-298).

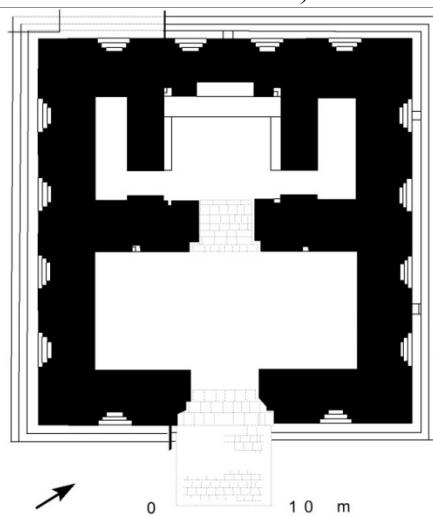


Fig. 6. Plan świątyni z niszami w Ai Khanoum (Wyk. A. Romaniuk na podst. Bernard 1970: 320).

Fragment marmurowej stopy oraz ręka to wszystko, co pozostało po wielkim akrolitycznym posągu, trzykrotnie większym od człowieka, który kiedyś stał w niszy kultowej w tylnej ścianie centralnego pomieszczenia. Mogło to być przedstawienie głównego boga sanktuarium. Czysto grecki styl oraz znak uskrzydlonego pioruna na sandale sugerują Zeusa (Bernard 1969: 338-341). Niektórzy badacze jednak wątpią, czy w czysto orientalnej świątyni można było czcić tylko i wyłącznie greckie bóstwo – możliwe, że było ono łączone z innym bogiem lokalnym. Starano się wiązać Zeusa z Mitrą, Hadadem i Ahura Mazdą, jednak nie ma przesłanek potwierdzających którąkolwiek z tych możliwości (Shenkar 2011: 128).

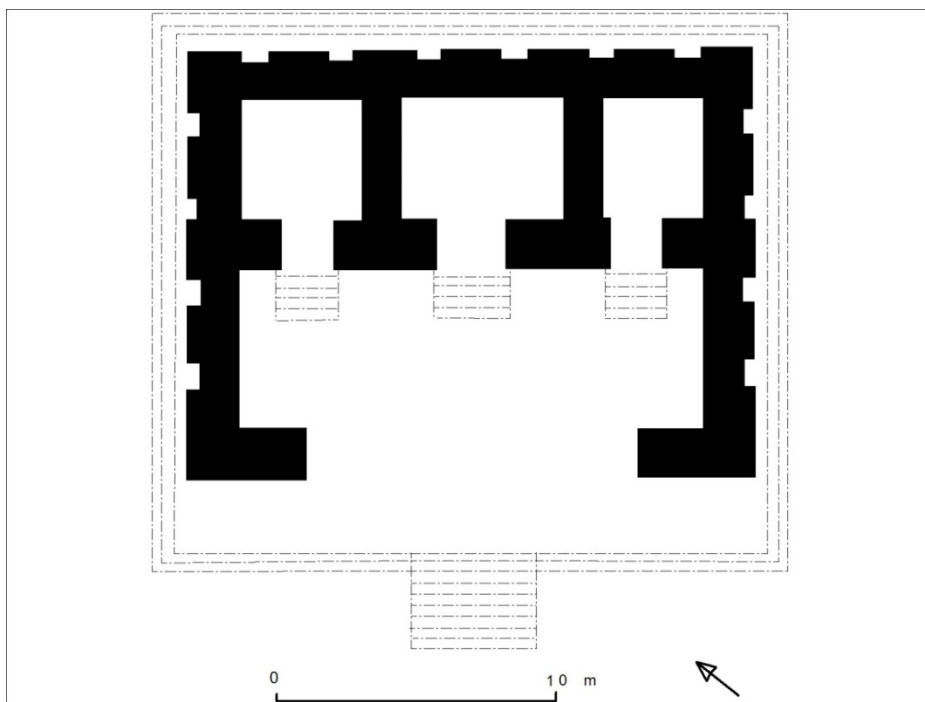


Fig. 7. Plan Świątyni poza Murami w Ai Khanom (Wyk. A. Romaniuk na podst. Bernard 1976: 304).

Ważnym znaleziskiem ze świątyni był połączany srebrny dysk o szerokości 23 cm, datowany na około III wiek p.n.e., pierwotnie pewnie przytwierdzony do laski, służącej do odprawiania rytuałów. Boginię na przedstawieniu zwykle identyfikowano jako Kybele (z nakryciem przypominającym *polos*). Stała ona na rydwanie ciągniętym przez dwa lwy oraz prowadzonym przez Nike poprzez górzysty teren w kierunku kapłana ubranego w stylu syryjskim, stojącego na ołtarzu oraz kładącego na nim naczynie do palenia kadzidła. Kolejny kapłan maszerował za rydwanem, trzymając parasol ponad głową bogini. Nad procesją przedstawiono gwiazdę, sierp księżyca oraz słońce – Heliosa (Bernard 1970: 339-347). Początkowo sądzono, że zabytek ten przybył z terenów północnej Syrii. Spekulowano, czy przypadkiem nie ma na nim przedstawionego prawdziwego historycznego wydarzenia – transportu monumentalnej statui Kybele do Baktirii. Mimo, że zostało ono znalezione w jednym z mniejszych pomieszczeń celli, nie ma pewności, czy oryginalnie należało do świątyni czy też raczej zostało tu sprowadzone później, po tym, jak świątynia została zdewastowana i zamieniona na magazyn. Z drugiej jednak strony, pozostałości zabytku przedstawiającego lwa zaprzężonego do rydwanu zostały znalezione także w świątyni Oksus w *Takht-i Sangin*. Jeżeli przedstawiał on identyczną scenę, świadczyłoby to o związku tego znaleziska z kultem w świątyni z „zabkowanymi niszami”. Co więcej, nasuwałoby się wtedy pytanie, czy kultury w obu świątyniach były podobne (Shenkar 2011: 128).

W pobliżu pierwszego znaleziska odkryto także niewielką, brązową figurkę Heraklesa. Heros przedstawiony został w ruchu, nagi, z jednym ze swoich atrybutów – maczugą. Od razu rzuca się w oczy toporne, złe wykonanie. Proporcje są nieprawidłowe i wskazują raczej na nieudolną próbę naśladownictwa sztuki greckiej. Zabytek, do tego źle zrekonstruowany, wydatowano na połowę II wieku p.n.e. (Bernard 1974: 302-303 i *Hidden Afghanistan* 2008: 125).

Tak jak w przypadku świątyni Oksus, tu także przypuszcza się, że oprócz głównego bóstwa, czczono tu także boginię; można tylko spekulować, czy była to Anahita, Nana, Kybele lub Atargatis. Ostatnio przetłumaczono dokument z IV wieku p.n.e., spisany po

aramejsku, znaleziony na terenie Baktrii. Mowa jest w nim o „Libacji dla świątyni, dla Bela”. Może to wskazywać, choć nie jest to pewne, na istnienie mezopotamskich kultów na tym terenie już przed przybyciem Greków (Shenkar 2011: 129). Ze swojego doświadczenia powiem jednak, że słowo „Bel”, czyli po polsku „pan”, wcale nie musi oznaczać konkretnego boga; wskazuje jedynie na bóstwo płci męskiej.

Według badaczy, plan świątyni miał nawiązywać do orientalnych a dokładniej mezopotamskich tradycji architektonicznych, tak jak poprzednio omawiane świątynie. Teoretycznie mogła to być kontynuacja wcześniejszej tradycji z tych terenów, datowanych na okres Achemenidzki, jednak nie ma na to na razie żadnych dowodów. Wzorcem dla świątyni z „ząbkowanymi niszami” mogła być neobabilońska świątynia A w Aszur. Podobne założenie widać także później w okresie partyjskim w świątyni Artemidy i Zeusa Megistosa w Dura Europos. Wielostopniowe podium, na którym została zbudowana świątynia z niszami, było częścią irańskiej tradycji i było powszechnie stosowane w lokalnej architekturze; najbardziej znane przykłady to chociażby mauzoleum Cyrusa w Pasargadach (Shenkar 2011: 128).

Druga świątynia w Ai Khanoum została odkryta na północ od wałów, poza obrębem miasta. „Świątynia poza murami” (ang. *Extramural Temple*, Fig.7.) miała plan bardzo podobny do świątyni z „ząbkowanymi niszami”. Stała ona na trzystopniowym podium, jej zewnętrzna powierzchnia murów była dekorowana niszami. W tym wypadku jednak wejście do świątyni prowadziło poprzez otwarty westybul. Trzy oddzielne schody prowadziły do trzech pomieszczeń, co bardzo przypominało świątynię Zeusa Megistosa w Dura Europos. Brak znalezisk utrudnia ustalenie, jaki bóg był w niej czczony. Zaproponowano, że rozplanowanie wskazuje na triadę bogów (Bernard 1976: 303-307).

Trzeci monument związany z kultem na terenie Ai Khanoum został odkryty na akropolu – stopniowa platforma położona na terenie temenosu, która mogła służyć jako kaplica na wolnym powietrzu. Jej forma ewidentnie została zaczerpnięta z architektury sakralnej irańskiej i centralno-azjatyckiej, która wykształciła się

jeszcze w czasach Achemenidzkich (Bernard 1976: 306-307 i *Hidden Afghanistan* 2008: 50).

Jeżeli chodzi o chowanie zmarłych, koloniści kultywowali zwyczaje swoich greckich i macedońskich przodków. Zwykle zmarli byli chowani na nekropolii poza murami miasta; bogatsze rodziny miały tam własne mauzolea, częściowo wkopane w ziemię (Bernard 1972: 608-625). Jednak kilka mauzoleów, których plan przypomina świątynie greckie, leżało wewnątrz murów. Były to grobowce ludzi zasłużonych dla Ai Khanum – heroony wzniesione przez mieszkańców miasta. Dwa z nich zostały odkryte pośrodku aglomeracji, niedaleko pałacu. Najważniejszym z nich jest, najstarszy w mieście, grobowiec osoby imieniem Kineas, który był, jak się przypuszcza, założycielem miasta (Fig.8.) (Bernard 1967: 309-312). Plan heroonu składał się z przedsionka oraz właściwej celli. Jednym z najistotniejszych zabytków, znalezionych w tym grobowcu, jest fragment steli oraz jej baza z inskrypcją grecką zawierającą maksymy delfickie. Były one skopiowane i wyryte przez osobę o imieniu Klearchos (najprawdopodobniej chodzi o Klearchosa z Soloi, ucznia Arystotelesa) (Bravo, Wipszycka 1992: 295-296).

Kolejne mauzoleum, zwane perypteralnym, miało 20 na 30 metrów (Fig.9.). Składało się z westybulu w antach, naosu oraz adytonu. Całość otoczona była ze wszystkich stron kolumnami, podobnie jak greckie świątynie perypteralne. Fundamenty były kamiennie, mury zostały wzniesione z cegieł. Pod pomieszczeniami znajdowała się krypta z kilkoma sarkofagami (Bernard 1975: 180-189). Możliwe, że pochowano tam rodzinę jednego z założycieli miasta. Mauzolea są powszechne w tradycji greckiej, a pośmiertny kult założycieli oraz ludzi, którzy przysłużyli się miastu jest znany z wielu miast hellenistycznych. Mauzoleum datowane jest na pierwszą połowę III wieku p.n.e., na okres Seleukosa I i Antiocha I. Poza murami miasta znajdowało się jeszcze jedno mauzoleum (Wolski 1999: 142-143).

Warto wspomnieć, że na terenie Ai Khanoum wzniesiony został także teatr grecki. Miał 84 metry średnicy i 35 rzędów siedzeń, w których mogło zasiadać do 6-8tys widzów oraz trzy łóże

przeznaczone zapewne dla władców miasta. Jego wielkość, jeżeli chodzi o klasyczne standardy, była znaczna; był większy niż teatr w Babilonie, ale mniejszy niż teatr w Epidauros. Wzniesiony był, tak jak pałac czy inne budowle, z cegły mułowej. Mógł służyć jako miejsce spotkań i aktywności politycznej mieszkańców miasta przy braku w mieście agory (Bernard 1976: 314-322, 1978: 429-441 i *Hidden Afghanistan* 2008: 49), ale jego głównym celem były oczywiście przedstawienia teatralne. Te natomiast odbywały się często na cześć konkretnych bogów, a sam fenomen teatru greckiego wywodził się z obchodów Dionizji.

Podsumowując, wydaje się, że świątynie z czasów hellenistycznych były po prostu kontynuacją wcześniejszych, achemenidzkich tradycji. Wpływ grecki ograniczał się tylko do elementów dekoracyjnych. Większość znalezisk jednak powiązana była z kulturą oraz sztuką hellenistyczną (Shenkar 2011: 131-133). Istnieją przesłanki, choć wątpliwe, które pozwalają przypuszczać, że kultury w tych świątyniach mogłyby być do siebie zbliżone albo nawet identyczne.

Jedynym architektonicznym założeniem czysto greckim były właśnie mauzolea/heroony w Ai Khanoum. Mauzoleum perypteralne wskazuje także, że istniała możliwość wzniesienia świątyni na modłę grecką, jednak z jakiś powodów tego zaniechano. Może nie było po temu potrzeby, a może uznanoby to z jakiś względów za niewłaściwe? Nie ma jasnych odpowiedzi, są tylko spekulacje.

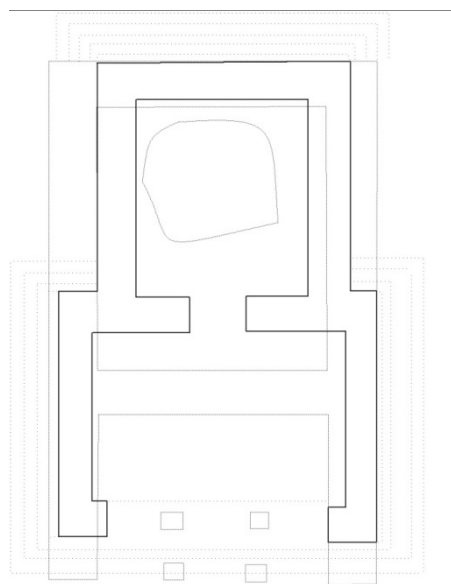


Fig. 8. Plan mauzoleum Kineasa w Ai Khanoum (Wyk. A. Romaniuk na podst. Bernard 1967: 309).

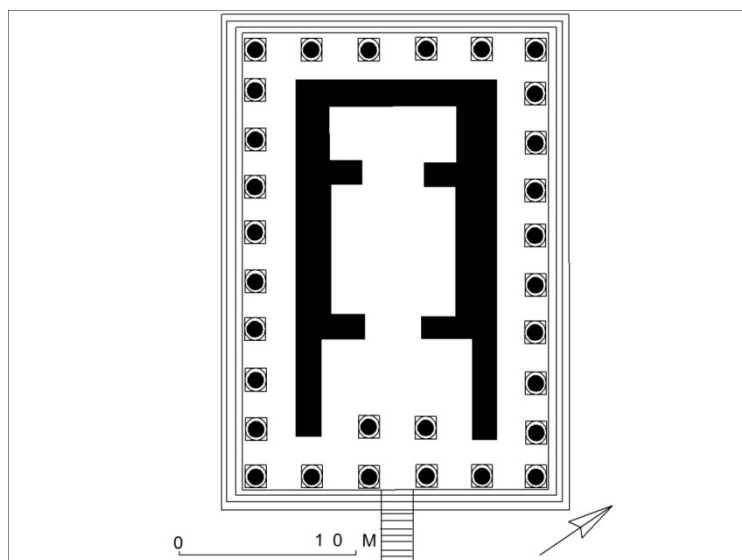


Fig. 9. Plan mauzoleum perypteralnego w Ai Khanoum (Wyk. A. Romaniuk na podst. Bernard 1975: 182).

## Przekazy pisane oraz inskrypcje

Kiedy armia Aleksandra Wielkiego przekroczyła rzekę Oksus i skierowała się drogą prosto na ogarniętą buntem Sogdianę, natrafiła na niewielkie miasto otoczone murem, którego mieszkańcy nazywali siebie grekami. Uważali się za potomków Branchidów, rodu kapłanów i strażników sprawujących niegdyś pieczę nad kultem Apolla w Didymie. Po zduszeniu rebelii miast Jońskich, czyli po 494 r. p.n.e. (najpewniej koło 479 r. p.n.e.), Persowie mieli splądrować teren świątyni didymskiej. Branchidowie, bojąc się o własne życie, nie wykonali swojego obowiązku strzeżenia kultu i pozwolili na obrabowanie sanktuarium z kosztowności. Po tym incydencie król perski (najpewniej Kserkses) przesiedlił ich do miasta na granicy Baktrii i Sogdiany, gdzie potomkowie przesiedleńców żyli spokojnie aż do przybycia Macedończyków. Do tego czasu Branchidowie nie zapomnieli o swoich korzeniach i kultywowali kulturę przodków, jednak przez ponad sto pięćdziesiąt lat stali się ludem dwujęzycznym, przy czym ich greka była już mocno skorodowana. Mieli oni z radością przywitać żołnierzy macedońskich oraz otworzyć przed nimi bramy swojego miasta. Aleksander zwołał później radę Milezyjczyków, którym pozwolił powziąć decyzję o losie swoich odległych współbraci, potomków zdrajców, którzy pozwolili na obrabowanie świątyni Apolla. Mieszkańcy Miletu nie mogli dojść do porozumienia, co w tym wypadku począć. W końcu Aleksander zdecydował za nich; jako osoba blisko związana z kultem Apolla uznał dawne czyny za warte pomszczenia i rozkazał wybić wszystkich dorosłych Branchidów, dzieci i kobiety zniewolić oraz zburzyć całe miasto (Hammond 1998 i Mairs 2008: 19-20).

Najpełniejszą relację o tym wydarzeniu podaje rzymski historyk Curtius, żyjący dopiero w I wieku naszej ery. Wydaje się jednak, że jego opis opierał się na zapiskach Kallistenesa („Czyny Aleksandra” – dzieło, które do dziś się nie zachowało), siostrzeńca Arystotelesa wychowanego wraz z Aleksandrem i biorącego udział w wyprawie. Krótka wzmianka o Branchidach jest do znalezienia także w *Bibliotece Historycznej* Diodora Sycylijskiego, *Geografii* Strabona, dziełach Pauzanasza, Plutarcha oraz Aeliana (Hammond



1998: 342-343). Pliniusz podawał, że na granicy Sogdiany stały ołtarze poświęcone Apollinowi. Starożytni uważali za prawdziwe opowieści o mieście na terenie Baktrii, zamieszkanym przez potomków Branchidów. Archeologicznym znaleziskiem, które potwierdziło bytność tego rodu na tym terenie, były resztki amfor z greckimi napisami, znalezione podczas wykopalisk na obszarze *Dilbergin Tepe* w Uzbekistanie (Pichikyan 1991b: 168-180). Przesiedlenia, często bardzo licznych, grup ludzkich na duże odległości było praktykowane przez cały szereg imperiów orientalnych – Asyryjczyków, Babilończyków, jak i Persów. Można przypuszczać, choć nie ma na to dowodów, że wraz z rodziną kapłańską na tereny Baktrii przybył kult Apolla i może jeszcze kilku innych greckich bogów. Był on jednak zapewne ograniczony tylko do obrębu potomków tego rodu.

U Herodota mamy także wzmiankę o innym greckim ludzie przesiedlonym na siłę na tereny Baktrii – mieszkańcach Barki, położonej na terenie Cyrenajki. Po nieudanej próbie oparcia się Persom zostali zniewoleni i wysłani królowi Dariuszowi. Władca rozkazał osiedlić ich na terenie Baktrii we wsi *Barke* (Herodot, *Dzieje*: IV, 204). Wydaje się, że Baktria mogła być miejscem zesłania dla ludzi, których król perski musiał na siłę „zagospodarować”. Możliwe, że wiązało się to w jakiś sposób z długoterminową polityką kolonizacyjną Achemenidów. Najpewniej towarzyszyło temu przeniesienie jakiś elementów kultury i wierzeń greckich na te tereny. Ale, tak samo jak w przypadku Branchidów, wątpliwe, aby jakikolwiek z tych elementów rozciągał się poza samą baktryjską Barke.

Strabon w swojej *Geografii* odnotowuje, że w dawnych czasach Sogdiańczycy i Baktryjczycy rzucali starych ludzi na pożarcie specjalnie wytresowanym psom, dopóki Aleksander Wielki nie zakazał takiego postępowania (Strabon, *Geogr.* XI, 11). Zapis ten mógł być odniesieniem do zoroastryjskiego sposobu obywatnia się z martwymi ciałami. Przekaz prawdopodobnie przeinaczał i demonizował zwyczaj pozostawiania zmarłego na „wieży milczenia”/Dakhmie. Co prawda pierwsze wzmianki o takich praktykach znane są dopiero z okresu sasanidzkiego, co jednak nie

wyklucza ich znacznie starszego pochodzenia. Tak czy owak, może to być dowód na pewne tarcia natury religijnej i obyczajowej między grecko-macedońskimi przybyszami a rodzimymi mieszkańcami tego regionu.

W *De Alexandri magni fortuna aut virtute* Plutarcha mamy zapis o tym, że “Aleksandria Baktryjska i nad Kaukazem nauczyły się czcić bogów greckich”, oczywiście dzięki Aleksandrowi Wielkiemu (Plutarch, *De Alex.* 1). Taka krótka wzmianka nie ma oczywiście większej poznawczej wartości. Dzieło Plutarcha służyło idealizacji postaci Aleksandra jako osoby szerzącej cywilizację w Azji (Ramsey 2003: 10).

Na terenie Baktrii odkryto tylko pięć greckich inskrypcji. Pierwsza, ze świątyni Oksus, została już wcześniej omówiona. Kolejne dwie pochodziły z terenu starożytnego miasta Ai Khanoum.

Na terenie gimnazjonu w Ai Khanoum odkryto inskrypcję dedykacyjną wyrytą na wapiennym bloku brzmiącą Τριβαλλὸς καὶ Στράτων Στράτωνος Ἑρμῆ, Ἡρακλεῖ [Tibballos i Straton (syn) Stratona (dla) Hermesa (i) Heraklesa] (Ramsey 2003: 16-17). Wymienieni tu bóg oraz heros byli nieodłączną częścią greckiej kultury sportowej – gimnazjony oraz palestry były zawsze poświęcane tej dwójce. Trzeba też zauważyć, że głównym celem gimnazjonu było nauczanie młodych ludzi żołnierki – był to nieodłączny element *polis* bazującego na armii obywatelskiej (Fredouille, Rachet 2007: 278-279).

Z mauzoleum Kineasa pochodzi znalezisko fragmentu steli wapiennej i podstawy pod nią, na których to wyryto część tzw. maksym delfickich oraz krótką informację mówiącą, kto skopiował i przewiózł treść tych maksym z Delf na teren Baktrii, do Ai Khanoum – była to osoba imieniem Klearchus. Mimo, że zachowało się tylko pięć, maksym było znacznie więcej i inskrypcja musiała siłą rzeczy być znacznie dłuższa (Ramsey 2003: 17). Twórcami maksym miało być siedmiu mędrców; były to postacie historyczne m.in. Solon. Wskazuje to na możliwość kontaktów z Grecją oraz pielgrzymek do ważnych centrów religijnych świata greckiego.

Kolejna ważna inskrypcja pochodziła z rejonu stanowiska Zhiga-tepe. W budynku, który mógł być kiedyś świątynią,

znaleziono epigram osoby imieniem Diogenes. Jego autor wspomina w nim o Hadesie (Maris 2008b: 32).

Ostatnia znana inskrypcja, pochodząca najprawdopodobniej z Kuliab (dzisiejszy Tadżykistan), wspomina dedykację jakiegoś nieznanego nam ołtarza greckiej bogini Hestii, „w gaju Zeusa”, przez człowieka zwanego Heliodotos. Miało to się odbyć na cześć króla Eutydemosa (230-200 p.n.e.) i jego syna Demetriusza (200-190 p.n.e.). Wymienione były w niej m.in. fortuny (Maris 2008b: 32). Wzmianka o świętym gaju była bardzo ważna. Była to najświętsza część temenosu, gdzie znajdował się ołtarz lub świątynia, wytyczona zwykle przez zagajnik drzew; ich geneza sięga greckiej prehistorii. Owoce i inne produkty z drzew oraz krzewów zagajnika należały do świątyni lub polis. Konkretnie rośliny wiązały się zwykle z konkretnymi bogami (Fredouille, Rachet 2007: 752-753). Informacja o gaju oznacza, że istniało sanktuarium z typowo greckim założeniem przestrzennym, związane z ewidentnie greckim kultem. Także informacja o tym, że wydarzenie odbyło się na cześć króla może mieć związek z kultem władcy oraz kultem bóstwa opiekuńczego dynastii.

Poza terenem Baktirii, rejony bezpośrednio związane z działalnością grecko-baktryjską to obszary Arachozji, Sogdiany i dorzecza Indusu. Część z tych ziem została podbita i kolonizowana przez Greków jeszcze za Aleksandra. Ciekawą rzeczą było, że za czasów państwa Mauirów, w okresie panowania Aśoki, na tym obszarze władca ów kazał ryc inskrypcje w językach aramejskim oraz greckim. Edykty były długimi dziełami o treści głównie religijnej. Jeżeli znaleźli się grecy lub ich potomkowie chętni do przełożenia tych edyktów na swój język może to sugerować, że greka mogła mieć duże znaczenie administracyjne, ale też religijne i prestiżowe. Możliwe, że część Greków mogła przejść na proponowaną przez Aśokę religię (Kalita 2009: 110).

Archeologom znana jest treść napisu na kamiennej kolumnie w miejscowości Besnagar (koło Bhilsa w stanie Gwalior, Fig.10. znajdująca się powyżej), która została wzniesiona na cześć Kryszny przez ambasadora Heliodorusa, mieszkańca Taixli. Na zlecenie indogreckiego władcy Antialkidasa przybył on na dwór króla Kasziputra

Bhagabhadra, w ok. 100 r. p.n.e. Kolumna jest jedynym zabytkiem indyjskim wzmiankującym jakiegokolwiek greckiego króla. Antialkidas był ostatnim władcą pochodzenia greckiego, który władał na tak dużym terytorium. Późniejsi władcy indo-grecy panowali nad niewielkimi księstwami, ostatecznie znikając z Indii w I wieku p.n.e. Heliódor, opisany jako „podążający za Wisznu” neofita hinduski, wskazuje na to, że indo-grekowie porzucali starych bogów i przejmowali w pełni kultury rodzime tej części świata (Chase 1948: 41).

Dalszym dowodem na szybkie przejmowanie przez Greków religii lokalnych jest treść buddyjskiego dzieła filozoficznego *Milindapanha* (Pytania Milindy). Według niego, władca Milinda, czyli zapewne Menander I lub II, miał, po dyskusji z buddyjskim uczonym, przejść właśnie na buddyzm. Według przekazu Plutarcha w *Moraliach* (IV, 28), ciało Menandra zostało po śmierci spalone, a resztki pochowane w specjalnej kaplicy. Jest to obyczaj indyjski. Wskazuje to na to, że religia miejscowa i związane z nią praktyki zostały bardzo szybko przejęte przez panujących indo-Greków (Kalita 2009: 149).



Fig. 10. Kolumna Heliodora w Besnagar (Fot. A. Romaniuk).

Niewielka liczba tekstów traktujących o Baktrii zawiera jeszcze mniej treści o naturze religijnej. Co więcej, nie dotyczą tego rejonu w okresie istnienia hellenistycznego królestwa – mamy albo fantastyczne informacje sprzed, albo bardziej konkretne po tej epoce. Inskrypcji datowanych na czasy grecko-baktryjskie też nie jest zbyt dużo – zaledwie pięć. Jednak mimo to przekazują nam one bardzo wiele ciekawych i ważnych informacji. Kultury greckie mogły przybyć na teren Baktrii jeszcze przed przybyciem na te tereny Aleksandra. Inskrypcje z tego rejonu wskazują na istnienie świadomości religijnej u Greków oraz przynajmniej jednego miejsca kultu w stylu czysto greckim. Dowody spoza Baktrii wskazują jednak, że siła oddziaływania religii rodzimych była ogromna, zwłaszcza, że za czasów imperium Mauriów powstała duża ilość sekt (m.in. Dżinizm) oraz rozpowszechnił się buddyzm. Po utracie przyczółka w Baktrii Grecy bardzo szybko przejęli religie swoich poddanych i rozmyli się w tłoczonym, wielokulturowym, indyjskim świecie.

### **Świadectwa numizmatyczne**

Badania numizmatyczne nad monetami baktryjskimi zaczęły się od publikacji *Historia regni Graecorum bactriani* (St. Petersburg 1738) T.S. Bayer'a (Browne 2003: 212). Od tego czasu upłynęło ponad dwa i pół wieku; znacznie zwiększyła się ilość znanych nam zabytków numizmatyki baktryjskiej, także dzięki wykopaliskom prowadzonym od lat 50-tych. Do początków XX wieku monety były jedynym źródłem poznawczym jeżeli chodzi o historię państwa grecko-baktryjskiego i nadal pozostają jednym z głównych oraz najlepiej opracowanych (Kalita 2009: 24-25). Niestety, proveniencji wielu z nich nie jesteśmy pewni, a wydarzenia zachodzące w tym regionie świata utrudniają dalsze prace wykopaliskowe. Jak do tej pory nie ukazał się żaden kompletny katalog zawierający wszystkie monety grecko-baktryjskie, a te, które zostały wydane, nie zgadzają się w wielu miejscach (Ramsey 2003: 21-22).

Monety królów baktryjskich naśladowały styl seleucydzkich monet – złote, srebrne i brązowe nominały (statery, tetradrachmy, drachmy, obole oraz *chalkoi*) swoją wagą nawiązywały do attyckiego

standardu wagowego, z przedstawieniem władcy po jednej stronie, a pod drugiej z wizerunkiem boga lub jego symbolu (Ramsey 2003: 22). Większość z nich miała na swojej powierzchni odbite monogramy, które mogły znaczyć cokolwiek – od symbolizowania miast, mennic, emitentów (królów lub kogokolwiek związanego z biciem monety), a nawet dat (Ramsey 2003: 23). Jednym z monogramów znanym z monet, a poświadczonym na innym zabytku, jest znak z kołem z wpisanym w nie trójkątem, w który dodatkowo wpisano półkoło. Odkryto go podczas wykopalisk w Ai Khanoum na pokrywie jednego z sarkofagów w mauzoleum Kineasa. Spekulowano, czy nie mógłby to być znak związany albo z samym miastem, albo z miejską mennicą, jednak według Naraina może się on łączyć ze znakiem w języku brahmi (Narain 1987: 278-279). Monety były dla królów hellenistycznych idealnym nośnikiem wartości propagandowych. Bite przez władców, docierały do każdego mieszkańca ich królestwa (Ramsey 2003: 79-80).

Od pewnego momentu pojawiają się na monetach bilingwiczne inskrypcje – po jednej stronie greckie, po drugiej w skrypcie brahmi lub kharoshthi, pismach powstałych na bazie aramejskiego. Pierwsze z nich pojawiły się za czasów Demetriusza, a za panowania pierwszych władców indo-greckich stały się prawdopodobnie głównymi emisjami. Nie ulega wątpliwości, że były przeznaczone do obiegu w rejonach, gdzie używano obu języków. Czy jednak były to tereny wewnątrz państwa, czy też poza nim, tego nie możemy być pewni. Niekiedy odchodzono od wzoru attyckiego i bito monety w innym systemie wagowym – za czasów Antiocha I, Demetriusza, Antymarchusa i Eucratydesa istniały emisje bazujące na wagach irańskich lub indyjskich (Ramsey 2003: 23-24).

Dzięki analizie inskrypcji znamy przydomki władców grecko-baktryjskich. Występuje m.in. epitet θεός (theos) (Ramsey 2003: 81), czyli pobożny; jest on znany i rozpowszechniony także w innych rejonach świata hellenistycznego.

Przedstawienia bóstw na monetach były również elementem propagandy królewskiej. Władcy korzystali zwykle z więcej niż jednego przedstawienia boga lub bogów, ale wybierali tylko jeden wizerunek bóstwa dla wszystkich wyższych nominałów, tj. srebrnych

oraz złotych. Najczęściej mamy tu do czynienia z Zeusem, Apollem, Ateną, Dionizosem, Hermesem, Heraklesem i Dioskurami. Mogli to być patroni władców oraz dynastii, choć do tej pory nie udało się tego jednoznacznie potwierdzić (Ramsey 2003: 82).

Proces stopniowego uniezależniania się Baktrii od imperium Seleucydów wiąże się z okresem panowania Diodotosa I. Z jego czasów pochodzi ogromna ilość monet, które znawcy dzielą na trzy grupy. Do pierwszej należą sztuki z przedstawieniem Antiocha II na jednej stronie i wizerunkiem Apolla na drugiej (był on bóstwem opiekuńczym dynastii seleucydzkiej). Druga grupa różni się od pierwszej wizerunkiem zupełnie innej osoby oraz przedstawieniem Zeusa. Imię Antiocha nadal pojawia się na monetach. Wreszcie trzecia grupa wzoruje się na grupie drugiej, jednak legenda jest inna – pojawia się imię Diodotosa oraz tytuł króla (Kalita 2009: 57-58). Dopiero za Diodotosa II Seleucydzi uznają niezależność Baktrii. Władca ten kontynuuje bicie monet podobnych do tych bitych przez jego ojca, z wizerunkiem Zeusa. Król jest na nich portretowany z brodą, a zapuszczenie jej nie było zwyczajem władców hellenistycznych. Był szereg teorii próbujących to wyjaśnić; jedna z ciekawszych zakładała, że zarost miał wiązać króla z przedstawieniem Zeusa (Kalita 2009: 57-58). Bóg ten na monetach dynastii Diodotosów przedstawiony jest z profilu, stojący, z Egidą w jednej ręce i piorunem w drugiej, oraz z orłem u swoich stóp.

Początek baktryjskiej ekspansji na południe i wschód, na tereny Arachozji, Gandary i Pendżabu, rozpoczął się za panowania króla Eutydemosa i był kontynuowany przez jego syna Demetriusza I Baktryjskiego. Rozszerzyli swoje panowanie na ogromny obszar, zbyt duży do efektywnego zarządzania i zbyt różnorodny etnicznie. W końcu sama Baktria, pod przywództwem samozwańczego króla Eukratydesa, wzniciła bunt. Na monetach Eutydemidów: Eutydemosa I, Demetriusza I oraz Eutydemosa II, widnieje Herakles, zawsze ze skórą lwa oraz maczugą w ręce. U Eutydemosa I heros ukazywany był siedząc, natomiast u jego następców stał z maczugą opartą o bark w jednej ręce, drugą natomiast sam się koronował wieńcem laurowym. Tę drugą pozę interpretowano jako symboliczne tryumfowanie króla po udanych



podbojach. Ta konkretna poza, znana na innych terenach świata hellenistycznego i łączona zwykle z atletyką oraz zawodami, była poświadczona m.in. na terenach gimnazjonów. Dodatkowo przedstawienia Heraklesa zostały odkryte na wielu stanowiskach baktryjskich (Chase 1948: 40 i Ramsey 2003: 83- 84). Możliwe, że ma to związek z ekspedycją Aleksandra, utożsamianego z Heraklesem.

Bogiem opiekuńczym Antymarchosa Theosa, następcy Eutydemosa II i brata Demetriusza I, był Posejdon, który jest obecny również na jego edycjach monet upamiętniających Diodotosa jak i obu Eutydemosów (Kalita 2009: 141).

Interesujące monety bił król-uzurpator Eukratydes oraz jego syn Heliokles. Na jednej ze znanych nam tetradrachm widać przedstawienie władcy, z głową oddaną z profilu ale barkami już od tyłu, w hełmie, trzymającego włócznię w lewej ręce. Na drugiej stronie znajduje się przedstawienie Dioskurów na koniach, oddanych tak, jakby ze sobą konwersowali. Jego następca, Heliokles, ojciec bójca oraz ostatni znany nam baktryjski władca, bił monety z klasycznym przedstawieniem własnego profilu z jednej oraz wizerunkiem Zeusa z drugiej strony (Comstock 1969: 112-113). Jak widać, pierwszy z nich może się pochwalić oryginalnym wizerunkiem swojej postaci, niespotykanym w numizmatyce antycznej. Jego syn miał monety gorszej jakości – kontury oraz detale postaci były zatarte i niewyraźne. Widać to zwłaszcza po wizerunku Zeusa.

Pierwszymi władcami, którzy zaczęli masowo bić monety z dwujęzyczną inskrypcją, czworokątne lub nieregularne oraz z przedstawieniami odnoszącymi się do rejonu Indii, byli królowie Agatokles I i Pantaleon I. Byli to pierwsi władcy indo-grecy, zapewne bracia lub synowie Demetriusza I; czasy ich panowania to początek upadku królestwa greków baktryjskich. Znane są czworokątne, srebrne monety Agatoklesa z dwujęzyczną legendą oraz z przedstawieniami dwóch bóstw indyjskich – Samkarszany i Wasudewy Kriszny, odkopane w Ai Khanum. Zachowały się także brązowe monety z identyczną legendą i wizerunkami lwa oraz bogini trzymającej kwiat. Monety z podobnymi wizerunkami emitował także król Pantaleon (Kalita 2009: 137). Jednak obaj władcy bili

także monety z przedstawieniem Zeusa, co sugeruje nawiązanie do pierwszej dynastii Baktryjskiej (Kalita 2009: 138).

Na rewersach monet Menandra widnieje motyw Ateny Alkidemos, nawiązujący do monet Demetriusza II i Dodotosów, gdzie też okazyjnie się pojawiał (Kalita 2009: 151). Przedstawienie sowy, także obecne na jego monetach (Kalita 2009: 159), jest kolejnym odniesieniem do Ateny, gdyż często występuje z popiersiem Ateny na awersie.

Jednym z lepiej znanych królów indo-greckich był Antialkidas, który panował około 130-100 r. p.n.e. i władał północą doliny Kabulu. Monety bite za jego czasów miały inną wagę niż te z czasów grecko-baktryjskich, co sugeruje odejście od attyckiego systemu miar; są także gorzej wykonane. Na rewersie jednej z nich, wewnątrz okręgu z inskrypcji w piśmie *kharoszthi* (*gāndhārī*), znajduje się przedstawienie słonia, na którego głowie znajduje się Nike; obok zwierzęcia stoi bóg przypominający Zeusa. Inne monety tego władcy miały wybite wizerunki siedzącego Zeusa z Nike na kolanach (nawiązywało to do znanego przedstawienia jednego z Zeusów Olimpijskich) i słonia, który trzymał wieniec. Na monetach Antialkidasa widnieją także Dioskurowie (Chase 1948: 40-41).

Nie wiadomo, czy bóstwo przedstawiane z Nike i słoniem było rzeczywiście wizerunkiem Zeusa. Na jednej z brązowych monet Eukratydesa widnieje przedstawienie tronującego Zeusa, głowy słonia oraz góry w formie stożka. Wokół nich widnieje napis w skrypcie indyjskim „bóstwo góry Kapisi”. Mnich Hien Tsiang, odwiedzający Kapisi w 630 roku n.e., pisał, że góra dostała nazwę dzięki bóstwu przybierającemu formę słonia, które zwało się Pilusara. Może to wskazywać, że na monetach Antialkidasa wcale nie mamy już Zeusa, a zupełnie inne bóstwo, które jedynie przejęło wizerunek greckiego boga (Chase 1948: 41).

Monety greko-baktryjskie wskazują, że panteon bóstw greckich, wraz z charakterystycznymi pozami, był dobrze znany grekom baktryjskim i używany jeszcze długo po upadku Baktrii. Biorąc pod uwagę, że część z przedstawień może zawierać w sobie głębsze przesłanie, nawiązujące do aktualnej sytuacji politycznej

królestwa, można stwierdzić, iż wiedza o religii i mitologii przodków przetrwała oraz była powszechnie zrozumiała. Numizmaty są bardzo dobrze wykonane i swoim wyglądem wskazują na konsekwentne stosowanie się do tradycji hellenistycznej, z okazjonalnym eksperymentowaniem przedstawieniami królów, ale nie bogów. Dopiero u schyłku istnienia państwa zaczynają być widoczne zmiany w sposobie bicia monet oraz ich jakości. Wskazuje to, że centrum religijnym dla Greków mogły być tereny Baktrii. Po ich podboju przez koczowników, pozbawiona punku odniesienia religijność grecka stała się tylko pewnym symbolem, używanym do zaznaczenia swojej przynależności etnicznej.

### **Interpretacja zbiorcza**

Wielu badaczy uważa kulturę grecko-baktryjską za fuzję greckiej kultury z lokalną. Wydaje się jednak, że nie jest to do końca prawdą – hybrydyzacja w kulturze materialnej wcale nie oznacza połączenia dwóch ideologii. Patrząc na rozplanowanie Ai Khanoum widzimy dokładanie, że stricte grecka część miasta jest jasno, choć subtelnie, odseparowana od reszty aglomeracji poprzez monumentalne propyleje (Mairs 2008: 58-59; więcej o propylejach w Bernard 1978: 441-444). Dodając do tego ściśle trzymanie się hellenistycznych wzorców w numizmatyce oraz wskazówki na dualność kultów otrzymujemy obraz Greków baktryjskich jako mniejszości, która jest doskonale świadoma swojej odrębności od reszty populacji Baktrii, stara się podtrzymywać tradycję przodków i wyznacza dopuszczalną granicę interakcji obu kultur: własnej oraz lokalnej. Bogowie lokalni, których ideologie kultu są podobne do greckich i w związku z tym możliwe do zaakceptowania zyskują patronat królewski i sprawuje się w nich obrządek na grecką modłę, jak w świątyni Oksus, związanej z kultem rzeki. Jednak to zawsze kult grecki był najważniejszy, to jemu podporządkowywano, na ile się dało, wystrój świątyni. Na monetach baktryjskich, dopóki istniała silna władza centralna, nigdy nie pojawiły się bóstwa inne niż greckie, co świadczy o priorytetach władców i chęci podkreślenia swojego pochodzenia. Grecy przez długi czas starali się utrzymać

swoją elitarność, a co za tym idzie, monopol na władzę. Temu celowi podporządkowana była również religia.

Absencja przedstawień pewnych ważnych bogów greckich, na przykład Hery, Demeter, Artemidy lub Afrodyty, a skupienie się na wizerunkach bóstw symbolizujących władzę oraz związanych z wojskowością może wskazywać na co grecy baktryjscy kładli szczególny nacisk, co było główną sferą ich zainteresowań oraz działalności. Rzuca się w oczy dość duża ilość przedstawień Heraklesa, Zeusa, Nike i Ateny; jest to związane z faktem, że osadnicy greccy wywodzili się z „ludzi armii”. Ponadto w przypadku Heraklesa mamy do czynienia z herosem utożsamianym także z Aleksandrem Wielkim, największym wodzem w historii, który, mimo, iż był postacią kontrowersyjną, wzbudzał szacunek na terenie całego świata hellenistycznego i poza nim, symbolizując potęgę cywilizacji hellenistycznej. Dla niewielkiej populacji greckiej elity, chcącej utrzymać swoją władzę nad wielkim, wielokulturowym imperium, wielka armia, wspierana przez machinę propagandową była nieodzowna. Na samym dole hierarchii ważności znajdowały się przyziemne czynności, takie jak uprawa roli i mało wyrafinowane rzemiosło, którymi zajmowała się ludność lokalna.

Są to oczywiście tezy, których nie możemy do końca potwierdzić; na przeszkodzie stoi fakt, że dostępny, znany dzisiaj, niewielki wycinek kultury materialnej nie pozwala nam na wnioskowanie o kondycji całego regionu Baktrii. Wydaje się jednak, że dywagacje o zmilitaryzowanej naturze społeczności greckiej są jak najbardziej uzasadnione, biorąc pod uwagę analogie w innych rejonach świata hellenistycznego.

### **Zakończenie**

Wraz z upadkiem Baktrii, która stanowiła niewątpliwie centrum polityczne oraz religijne dla Greków w tym rejonie świata, rozpoczyna się proces stopniowego odchodzenia od dawnych, greckich wierzeń, zakończony wtopieniem się w religijność ludów miejscowych (Kalita 2009: 214). Przedstawienia bogów greckich na monetach indo-greckich stały się już tylko symbolem odrębności

„Jawanów” od reszty ludności, same w sobie nie niosąc żadnego głębszego przesłania (Kalita 2009: 216). Jednakże pewne ślady wpływów hellenistycznego światopoglądu, greckiej filozofii i sztuki są po dziś dzień obecne w wielu religiach wschodnich, zwłaszcza w Buddyzmie. Tracący swoją „greckość” potomkowie hellenistycznych osadników najchętniej przechodzili na buddyzm, bliski ich własnym poglądom, wzbogacając go chociażby o szkołę buddyjskiej rzeźby z Gandhary (Kalita 2009: 210). Wczesne buddyjskie traktaty filozoficzne potwierdzają wpływ greckiej myśli na rozwój tej religii. Choć sami greccy bogowie zostali zapomniani, to pewne ideologiczne podstawy ich kultów na stałe odcisnęły swoje piętno w Azji Centralnej.

### Summary

Even before Alexander the Great's conquest of the Bactria province, by orders of the Achaemenid kings, many Greeks living within their empire were resettled there. They came here with their culture, religion, art and customs. Under the diadochi rule, in order to secure their reign, this area was heavily colonized, even against the will of the reek, macedonian, and thracian colonists (Bravo, Wipszycka 1992: 254 and Diodor, *The Library...*: XVII, 99, 5 i XVIII, 4, 8; 7, 1). After Diadohi Wars Bactria fell under the control of the emerging Seleucid monarchy, but not for long. Under the rule of the satrap Diodotos I and his son, Diodotos II, this region slowly achieved independence – a greco-bactrian monarchy, independent of the Seleucid kingdom but modeled on western Hellenistic empires, was formed (Kalita 2009: 53-82, Wolski 1999: 45-58). By conquering former Seleucid and Maurian territories it soon rose to the position of local superpower, could not hold its position for long: too fast growth, cultural diversity and dynastic wars, which tore its lands, soon led to collapse and division of the monarchy into smaller states. Final strike was done by invading Yue-Chi forces (Bravo, Wipszycka 1992: 305-306, *Hidden Afghanistan* 2008: 45). One of the foundations of greek culture was a system of beliefs. The goal of this article is to find answers, on a basis of archaeological,

epigraphical and numismatic finds, to a series of important questions: which, how, and where greek gods were worshipped in Bactria, what attitude to the local religion greek and macedonian settlers had and whether these cults were hermetical, strictly greek or emerged as a fusion of greek and regional beliefs?

### **Temples and places of the greek cult in Bactria**

So far four temples and one cult platform, dating from the period of Greco-Bactrian kingdom, have been unearthed: one in Takht-i Sangin and Dilbergin Tepe, two plus a platform in Ai Kanoum, a city founded at the end of the fourth century BC (Fig.1.). Firstly, in the interpretation of these constructions, aspects of greek religiousness have to be taken into consideration. Gods in the greek mind were connected to the certain place, so it was not surprising to colonists to worship a local, non-greek ones; if it was possible, they were finding analogies of this local entity in their own pantheon. Also, during the Hellenistic period a religious syncretism (combining two or more gods in one entity) was commonplace. However, this process occurred on a level of identity, not on a level of cult practice – in a temple of a syncretic deity various distinct practices coexisted. A way of worshipping was more important to Greeks than a subject of a cult (Bravo, Wipszycka 1992: 502).

The oldest and, most likely, the longest functioning temple (from the Achaemenid times till IV century A.D.) was the temple of the Oxus river, discovered on a site of Takht-i Sangin (Fig.2.), the ancient city investigated by the soviet team in 70's and 80's (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 134-135). Symmetrical layout, constructed from mudbrick, contains tetrastyle main hall and eight-columned aiwan between two wings of the building, which contained room in which offerings were made; outside, in front of them, two limestone altars in greek style and bones of goats and sheep were found, what suggest a greek form of cult (Litvinskiy, Pichikiyan 2000: 98 and 169-175). Main votive offerings found on site were dated to a Greco-Bactrian period, and fall into three types of art: Greek, Oriental and Scythic (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 136). The

most important one, dated to II century B.C., was a bronze statue of Marsyas standing on a votive altar with a greek inscription, which suggest, that the main god worshipped in this temple was a personification of the Oxus river (Litvinskiy, Pichikiyan 1981: 153-155) . The temple plan suggest duality of the cult – it could be another god (Shenkar 2011: 123), or one syncretic god had two distinct cults. In general, the temple layout suggests a continuation of local, iranian architectural traditions (Shenkar 2011: 122-123).

The youngest temple, dated to the greko – bactrian period, was found on the site of *Dilbergin Tepe*, investigated in the 70's by the soviet-afghan mission. So called Dioskuri Temple (Fig.3.) owes its name to the depiction of Dioscouri, which flanked the entrance to the temple (Fig.4.). Russian archaeologists concluded, that it should be dated to II century B.C., the end of the Greco-Bactrian kingdom and the reign of Eucratides (Kruglikova 1986: 6-34 i 106). Many scientists doubt this conclusion by pointing out, that the earliest western analogies are dated to II – III century A.D. (Muzio 1999: 40-47). The only difference in a temple layout between Oxus and Diosucuri temple is the absence of columns in the latter. Analogies to these two can be found in the *Mohra Maliaran* temple in Taxila and in Kushan palace in Khalchayan (Shenkar 2011: 125-126).

Two temples dated to the Hellenistic period were unearthed during French excavations in Ai Khanoum (Fig.5.), the city founded in IV/III century by Alexander the Great or Seleucos I which existed until the middle of II century B.C., when it was pillaged by the Saka or Yue-Chi tribes (*Hidden Afghanistan* 2008: 45). City's architecture consists of both greek and oriental elements. Gymnasium, theatre, fountain and heroon were characteristic to the greek polis, while the temple complex, temples and common buildings belong to the eastern architectural tradition (more in Bernard 1975, 1976, 1978 and Shenkar 2011: 126-127).

The main temple at Ai Khanoum, called “Temple with Indented Niches” (Fig.6.), was located near a place, next to the main road. With a rectangular layout and massive walls with niches constructed of mudbrick it belongs to the Near Eastern, mesopotamian tradition (Bernard 1969: 327-337; 1970: 317-337,

1971: 414-431; 1972: 625-629; 1974: 295-298; Shenkar 2011: 128). A fragment of a marble foot is all, what was left from the monumental acrolithic statue, three times bigger than a man, which once stood in a niche located in a rear wall of main cella; a sign of a winged thunder suggest Zeus (Bernard 1969: 338 - 341). Other important findings were a silver disc with a depiction of Kybele (Bernard 1970: 339 - 347) and a statue of Heracles (most likely locally made in II century B.C.) (Bernard 1974: 302-303 and *Hidden Afghanistan* 2008: 125). Here as well traces of a cult of the second god were found (Shenkar 2011: 129).

The second temple at Ai Kanoum was discovered outside the city walls. Extramural temple (Fig.7.) had a plan similar to the temple with Indented Niches and the temple of Zeus Megistos in Dura Europos. Scarcity of finds does not allow the identification of deities worshipped there (Bernard 1976: 303-307). Cult platform unearthed at the acropolis belonged to the tradition of sacral architecture of the iranian culture, developed in Achaemenid times (Bernard 1976: 306-307 and *Hidden Afghanistan* 2008: 50).

When it comes to burying the dead, the colonists cultivated traditions of their greek and macedonian ancestors (Bernard 1972: 608-625). Two mausoleums were found, whose plans resembled those of greek temples. First one was a heroon of Kineas, most likely a founder of a city (Fig.8.) (Bernard 1967: 309-312). Delfic maxims found on a stela fragment from the mausoleum were copied from the original place by the man named Klearchos (most likely Klearchos of Soloi) (Bravo, Wipszycka 1992: 295-296). The second mausoleum was called peripheral because of its plan, almost the same as that of classical greek temples (Fig.9.) (Bernard 1975: 180-189). The theatre found during excavations could also been used for religious festivals (Bernard 1976: 314-322; 1978: 429-441; *Hidden Afghanistan* 2008: 49).

Temples from the Hellenistic period from Bactria were a continuation of earlier, Achaemenid traditions. Greek influences were restricted only to decorative elements. On the other hand, most of finds were connected with greek art (Shenkar 2011: 131-133). It can be concluded, that the forms of cults were similar in both



temples.. The only truly greek building were the mausoleums at Ai Khanoum. Peripheral mausoleum indicates, that colonist could rise a temple in a greek manner, but for some reasons they did not.

### **Ancient historian references and inscriptions**

In several works of the ancient authors one can find a history about Branchidae colony in Bactria, which was destroyed by Alexander the Great during his campaign in Bactria and Sogdiana. Branchidae were former families of the Apollo priests from Didima, which were displaced by one of the Achaemenid kings. Pliny added, that near the border of Sogdiana altars of the Apollo could be found (Hammond 1998 i Mairs 2008: 19-20). The existence of Branchidae in Bactria was archaeologically verified (Pichikyan 1991B: 168-180). Herodotus mentions, that citizens of Barka at Cyrenaica were resettled to the Bactria by the Achaemenid king (Herodot, *Dzieje* IV, 204). Most likely with greek settlers greek cults came, but were surely restricted only to greek enclaves. Those settlers could be possibly terrified of a local religious practices. Strabon notes, that in times before Alexander Sogdian and Bactrian people were throwing old people to be devoured by especially trained dogs. When greek reign came, this tradition was prohibited (Strabon, *Geogr.* XI, 11). It could be an evidence of an early Zoroastrian way of dealing with dead bodies, distorted and demonized by an author. Anyway, religious relations between greek and non-greek population of Bactria could have been sometimes harsh. In Plutarch *De Alexandri magni fortuna aut virtuti* one can read, that “Alexandria Bactriana and on Caucasus learned how to worship greek gods” thanks to Alexander the Great (Plutarch, *De Aleandrix.* 1).

Five greek inscriptions were found in Bactria. First, from the Oxus temple, was discussed above. Next two were discovered in Ai Khanoum – from the gymnasium and mausoleum of Kineas. First mentions Hermes and Heracles (Ramsey 2003: 16-17), which were an inherent part of the greek sport culture. Second, discussed above, show possibility of religious contacts of settlers with cult centres of the greek world. Another one came from the site of Zhiga-tepe,

where the god Hades was mentioned (Maris 2008B: 32). Last one was found most likely in Kuliab at Tajikistan. One can read about a dedication of one of unknown altars of greek goddess Hestia in “the grove of Zeus”, which was done in honor of king Euthydemos and his son Demetrios (Maris 2008B: 32). Sacred grove was the most important part of greek temenos, where an altar or temple were located; their origin can be traced to prehistory. Fruits and other products from trees and shrubs of a grove belonged to the temple or polis. Certain plants were connected to the certain gods (Fredouille, Rachet 2007: 752-753). The existence of a grove supports the theory, that a sanctuary with typical greek layout and purely greek cult existed somewhere in Bactria. Also an information, that it was erected in honor of a king shows, that it could be connected with the cult of the dynastic god.

Outside Bactria the activity of Greco-Bactrian monarchy and greek descendants could be traced in regions of Arachosia, Sogdiana and the Indus river valley. Most important greek inscriptions were surprisingly done by Ashoka, on his pillars erected in Arachosia. They were religious buddhist edicts and it is possible, that many Greeks after the fall of Bactria abandoned their gods and became buddhists, as Heliodorus Column in Besnagar suggest (Kalita 2009: 110; Chase 1948: 41).

A scarcity of texts dealing with Bactria contains even less information about the religiousness of this region, and were written before or far after the reign of Greco-Bactrians; inscriptions are even fewer in number. However, they tell us a lot – greek cults could have come to Bactria even before Alexander’s conquest. They indicate that greek settlers had a religious consciousness and there was at least one purely greek place of cult. Evidence from outside Bactria shows us, that the impact of the local religions was significant , and after the fall of the kingdom remaining Greeks quickly took the faith of their subjects and became a part of the Indian world.

## Numismatic evidence

Numismatic research on Bactrian coins started in 1738; until today more than two centuries and a half passed and a number of numismatic evidence greatly increased. Until the XX century coins were the only source of Greco-Bactrian history and also today they are the main source of information on the Bactrian history (Kalita 2009: 24-25). However, still no complete catalogue of coins has been published (Ramsey 2003: 21-22).

Coins of the bactrian kings followed the style of Seleucid coinage, minted from gold, silver and bronze with attic weight standard, inscriptions in greek and a depiction of a king from one side and a god or its symbol from the other one. Most of them had monograms – it is not certain, what they meant (Ramsey 2003: 22-23). Coins were the best medium of the king's propaganda – minted by rulers, could reach every citizen of their kingdom (Ramsey 2003: 79-80). Bilingual descriptions and other than attic standards appear during the fall of the Greco-Bactrian kingdom (Ramsey 2003: 23-24). Some of Bactrian kings had an agnomen *theos* (Pious) (Ramsey 2003: 81), which was popular among many Hellenistic rulers. Depictions of gods on coins were a part of the royal propaganda. Kings usually used more than one depiction of god or gods, but only one was chosen for higher denominations. Most common among Bactrian kings were Zeus, Apollo, Athena, Dionysus, Hermes, Heracles and Dioscuri. Some of them could be dynastic patrons (Ramsey 2003: 82).

During the process of emancipation from the Seleucid rule, on coins of Diodotos I Zeus appeared, in contrary to previous Seleucid Apollo; he continued to appear in Diodotos II mints (Kalita 2009: 57-58). Coins of Euthydemos I, Demetrios I and Euthydemos II (rulers which initiated an expansion of the kingdom and ruled it during the height of its power) had a depiction of Herakles, always with lion skin and club. Euthydemos I used a hero in a sitting pose, while on coins of his successors he is depicted standing, with a club rested on his shoulder with one hand and a laurel wreath (by which he is crowning himself) in another. This second pose can be

considered as a symbolic triumph of the king after successful conquests (Chase 1948: 40 and Ramsey 2003: 83-84); Heracles could have been also an analogy to Alexander the Great. The divine patron of Antimarchos Theos, a successor of Eutydemos and a brother of Demetrios I, was Poseidon (Kalita 2009: 141). Eucratides, the king – usurper, minted coins with Dioscuri riding horses. His successor and father-slayer was Heliocles, the last known bactrian king, who's coins had a depiction of Zeus (Comstock 1969: 112-113).

During the fall of the Bactria, coins with indian gods, with bilingual descriptions and in odd shapes started to be minted, but some greek gods, like Zeus, remained (Kalita 2009: 137-138). In Menander mints Athena Alkidemos can be seen, which refers most likely to coins of the first Bactrian rulers (Kalita 2009: 151). Most known among the indo-greek coins are mints of Antialkidas, where a god looking like Zeus can be seen, but it is most likely not him – the way of the depiction was used to symbolize a local deity (Chase 1948: 40-41).

What the numismatic evidence shows, is that the pantheon of greek gods with their characteristic poses were widely known to Greco-Bactrians and used even after the fall of their kingdom. Taking into account, that some of the depictions could include a deeper meaning about the situation of a realm shown through its symbolism, can be concluded, that the knowledge of Greek religion and mythology survived and allusions to it were widely understandable. Coins were properly done and by its look shows a consequent usage of the Hellenistic tradition, with occasional experiments with depictions of kings, but not gods. Only on the verge of collapse the situation changed, what can mean, that a religious and cultural center for all Greeks in the Middle East could be located in Bactria. After the conquest of Bactria by the nomad tribes, greek religious identity lost its reference point and was used only to indicate an ethnical belonging.

## Interpretation

Many scholars see the Greco-Bactrian culture as a fusion of greek tradition with local one, but it may not be fully true – a hybridization in the material culture does not mean a unification of two ideologies. By looking at Ai Khanoum plan one can see, that a “greek” part of a city is subtly separated from the rest of the agglomeration by the monumental propylea (Mairs 2008: 58-59; more about propylea in Bernard 1978: 441-444). By putting together the strict following of the Hellenistic schemes of minting and decorating coins and the dualism in cult in temples one can see Greco-Bactrians as a minority, which is fully conscious of their individuality from the bactrian population and wants to maintain traditions of their ancestors by the determining to what extent both cultures: the local one and their own, can interact. Local gods, which cult were similar to the greek ones and therefore possible to accept, gain a royal patronage and their cults are carried out in a greek way (for example the Oxus temple, connected to a river cult). The greek cults were always more important and for them the decoration of the temple interior was adapted. Until the kingdom was powerful and centralized, depictions on coins did not include other gods than the greek ones, which shows ruler’s priorities and their will to highlight their origin. Descendants of the greek settlers for a long time wanted to maintain their status as the elite and their right to rule, and for this goal they used greek religion.

The absence of depictions of certain important greek gods, like Hera, Demeter, Artemis or Aphrodite, and a focus on gods symbolizing power or connected with the military aspects can indicate, on what Greco-Bactrians put a special emphasis and what was the main sphere of their interests and activity. One can see a great amount of depictions of Heracles, Zeus, Nike and Athena, which can be connected to the fact, that first greek settlers were mainly “people of the army”, soldiers. In case of Heracles his connection with the Alexander the Great is important – the greatest conqueror in the history of all Hellenistic world was often compared to the mythic hero. Although Alexander was a controversial figure,

he was universally admired, and not only by Greeks. For a small population of greek elite, which wanted to maintain their power upon vast and multicultural empire, a powerful army with effective royal propaganda was essential. On the bottom of hierarchy were such mundane activities as agriculture and common craft, which was done by the local population.

These theories cannot be fully confirmed because of the scarcity of evidence, which does not allow to effectively conclude about whole condition of bactrian region during that time. However, a view of the greek society at Bactria as a highly militarized is fully justified, when taking into account analogies at other regions of the Hellenistic world.

With the fall of Greco-Bactrian kingdom, which was a political and religious centre for Greeks which inhabited this part of the world, the process of abandoning old, Greek beliefs starts, ending in adapting local, Indian religious systems (Kalita 2009: 214). Symbolic depictions of the greek gods on indo-greek coins were only signs of distinctness from other local societies, without deeper religious meaning (Kalita 2009: 216). But some signs of Hellenistic influence, greek philosophy and art are, till today, visible at the art of many oriental religions. Descendants of the Hellenistic settlers were most common converted to Buddhism, similar to their own beliefs, enriching its by the greek-influenced art of Gandharan school (Kalita 2009: 210). Early Buddhist philosophical works confirms the influence of greek thought on their development. Although greek gods were forgotten, some ideological elements of their cults permanently influenced the religiousness of Central Asia.

## Bibliografia / References

Źródła i opracowania dostępne w bibliotekach :

Bravo B., Wipszycka E. M. ,1992, *Historia starożytnych Greków t.3, okres hellenistyczny*, Warszawa.

Browne G. M. ,2003, "Bayer's Coin of Eucratides" [w:] *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 145, s. 212.

Chase G. H. ,1948, "Three Hellenistic Coins" [w:] *Bulletin of the Museum of Fine Arts* 46, s. 39-42.

Comstock M. B., 1969, "Masterpieces of Greek Coinage" [w:] *Boston Museum Bulletin* 67, no. 349, s. 104-119.

Fredouille J.C., Rachet G., 2007, *Cywilizacje Śródziemnomorskie Leskykon*, Katowice.

Hammond N. G. L. ,1998, "The Branchidae at Didyma and in Sogdiana" [w:] *The Classical Quarterly New Series* 48, No. 2, s. 339-344.

Herodot, *Dzieje*, tłum. Seweryn Hammer, 2008, Warszawa.

*Hidden Afganistan*, 2008, Cambon P. (red.), Amsterdam.

Kalita S., 2009, *Grecy w Baktrii i w Indiach, wybrane problemy ich historii*, Kraków.

Kruglikova I. T. ,1986, *Dil'berdzhin, khram Dioskurov : materialy sovetsko-afganskoj arkheologicheskoj ékspeditsii*, Moskwa.

Litvinskiy B. A., Pichikiyan I. R., 1981, "The Temple of the Oxus" [w:] *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, s.133-167.

Litvinskiy B. A., Pichikiyan I. R., 2000, *Ellinisticheskiy khram Oksa v Baktrii*, t. I, Moskwa.

Mairs R., 2008A, "An 'Identity Crisis'? Identity and Its Discontents in Hellenistic Studies" [w:] *Bollettino di archeologia online*, Roma 2008 international congress of classical archaeology.

Mairs R., 2008B, "Greek identity and the settler community in Hellenistic Bactria and Arachosia" [w:] *Migrations and Identities* 1, s. 19-43.

Muzio C. LO, 1999, "The Dioscuri at Dilberjin (Northern Afghanistan): reviewing their chronology and significance" [w:] *Studia Iranica* 28, fasc. 1, s. 41-71.

Narain A. K., 1987, "Notes on Some Inscriptions from Ai Khanum (Afghanistan)" [w:] *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 69, s. 277-282.

Pichikiyan I.R., 1991a, *Kul'tura Baktrii. Achemenidskiy i ellinisticheskiy periody*, Moskwa.

Pichikiyan I. R., 1991b, "The city of the Branchidae" [w:] *Vestnik Drevnie Istorii* 2.

Ramsey G. C., 2003, *Kingship in Hellenistic Bactria*, praca magisterska obroniona na University of Regina.

Rosenfield J. M., 1967, *The Dynastic Art of the Kushans*, Los Angeles.

Shenkar M., 2011, "Temple Architecture in the Iranian World in the Hellenistic Period" [w:] Kouremenos A., Chandrasekaran S., Rossi R. (reds), *From Pella to Gandhara; Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East*, BAR International Series 2221, s. 117-139.



Wolski J., 1999, *Dzieje i upadek imperium Seleucydów*, Kraków.

Źródła i opracowania dostępne w internecie:

Bernard P., 1967, “Deuxième campagne de fouilles d’Ai Khanoum en Bactriane” [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 306-324

[wejście 04.2012]: [www.persee.fr/articleAsPDF/crai\\_0065-0536\\_1967\\_num\\_111\\_2\\_12124/article\\_crai\\_0065-0536\\_1967\\_num\\_111\\_2\\_12124.pdf](http://www.persee.fr/articleAsPDF/crai_0065-0536_1967_num_111_2_12124/article_crai_0065-0536_1967_num_111_2_12124.pdf)

Bernard P., 1969, “Quatrième campagne de fouilles à Ai Khanoum (Bactriane)” [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 313-355

[wejście 04.2012]:  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1969\\_num\\_113\\_3\\_12397](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1969_num_113_3_12397).

Bernard P., 1971, “Campagne de fouilles 1970 à Ai Khanoum (Afghanistan)” [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 385 – 453

[wejście 04.2012]:  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1971\\_num\\_115\\_2\\_12647](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1971_num_115_2_12647).

Bernard P., 1972, “Campagne de fouilles à Ai Khanoum (Afghanistan)” [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 605 – 632

[wejście 04.2012]:  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1972\\_num\\_116\\_4\\_12807](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1972_num_116_4_12807).

Bernard P., 1974, “Fouilles de Ai Khanoum (Afghanistan). Campagnes de 1972 et 1973” [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 280 – 308

[wejście 04.2012]:

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1974\\_num\\_118\\_2\\_13002](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1974_num_118_2_13002).

Bernard P., 1975, "Campagne de fouilles 1974 à Ai Khanoum (Afghanistan)" [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 167 – 197

[wejście 04.2012]:

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1975\\_num\\_119\\_2\\_13106](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1975_num_119_2_13106).

Bernard P., 1976, "Campagne de fouilles 1975 à Ai Khanoum (Afghanistan)" [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 287 – 322

[wejście 04.2012]:

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1976\\_num\\_120\\_2\\_13251](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1976_num_120_2_13251).

Bernard P., 1978, "Campagne de fouilles 1976 - 1977 à Ai Khanoum (Afghanistan)" [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 421 – 463

[wejście 04.2012]:

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_1978\\_num\\_122\\_2\\_13488](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1978_num_122_2_13488).

Bernard P. (2001), "Ai Khanoum en Afghanistan hier (1964-1978) et aujourd'hui (2001) : un site en péril. Perspectives d'avenir (information)" [w:] *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances*, Paris, s. 971 – 1029

[wejście 04.2012]:

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai\\_0065-0536\\_2001\\_num\\_145\\_2\\_16315](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_2001_num_145_2_16315).

Diodor Sycylijski, *The Library of History*, tł. C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russel M. Geer, F. R. Walton

[wejście 04.2012]:

[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus\\_Siculus/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/home.html).

Plutarch, *De Alexandri magni fortuna aut virtuti*, tł. Goodwin

[wejście 04.2012]:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0232>.

Plutarch, *The Morals vol.IV*, tłum. Ralph Waldo Emerson

[wejście 04.2012]:

[http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com\\_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1214&Itemid=99999999](http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1214&Itemid=99999999).

Strabon, *Geography*, tł. H.C. Hamilton i W. Falconer

[wejście 04.2012]:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0239>.

## **Rekonstrukcja przedmiotu kultu w sanktuarium nabatejskim Khirbet Et-Tannur w południowej Jordanii**

### **Wstęp**

Sanktuarium nabatejskie w Khirbet Et-Tannur to świątynia, która powstała na miejscu dawnego ołtarza edomickiego, dedykowanego bogu burzy i deszczu – Kosowi. W poniższym artykule chciałbym dokonać, w oparciu o bieżący stan wiedzy, rekonstrukcji przedmiotu kultu w tym sanktuarium w okresie pomiędzy I w. p.n.e. a VI w. n.e.

Próby rekonstrukcji kultu w tym sanktuarium były już przedmiotem pracy takich badaczy jak Judith McKenzie, Sheila Gibson czy Robert Wenning. Zadanie, które zostało podjęte było i jest o tyle trudne, iż wykopaliska były prowadzone w latach 30. XX wieku i niektóre z ważnych informacji nie zostały opublikowane. Części z nich nie brano też wtedy pod uwagę. Najlepszym tego przykładem jest brak wielu zdjęć, rysunków czy nawet bardziej szczegółowych opisów niektórych zabytków, przez co ich reinterpretacja nie jest już możliwa do przeprowadzenia.

Celem niniejszego artykułu jest szczegółowa interpretacja przedstawień i dekoracji znajdujących się w świątyni, mająca dać odpowiedź na pytanie czyj kult był tu sprawowany w okresie od przełomu er do co najmniej IV (być może nawet VI?) w. n.e. Pod uwagę wzięte zostały zarówno zabytki ruchome, jak i dekoracje głównego ołtarza i fasady temenosu. Zastosowana metoda interpretacyjna pozwoliła na inne spojrzenie i rzuca nowe światło na symbolikę i konwencję w jakiej były przedstawione poszczególne bóstwa. Zakres artykułu wykracza poza samo sanktuarium w Khirbet Et-Tannur. Poszukiwanie analogii z innymi stanowiskami w Nabatei, jak również w bardziej odległych regionach (Izrael, Egipt, Syria) daje szersze spojrzenie na tę problematykę i pozwalają lepiej

zrozumieć koncepcję religii nabatejskiej oraz to, czyj kult mógł się odbywać w jej sanktuariach.

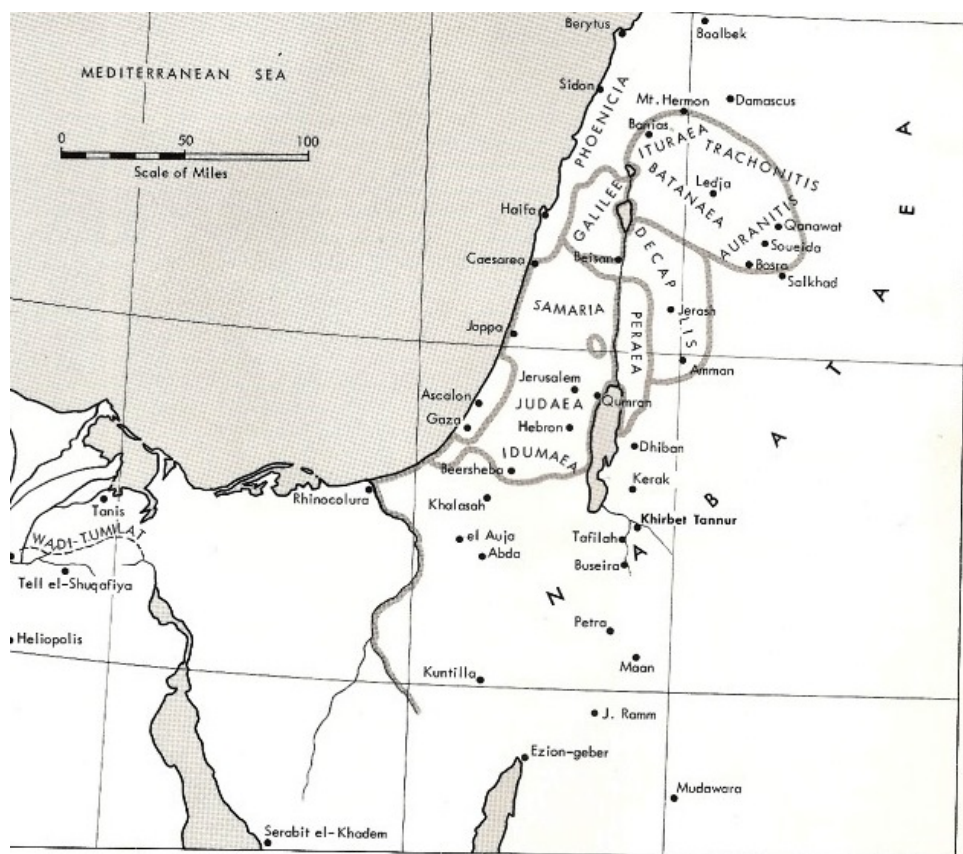
Pierwszy rozdział niniejszego artykułu jest wprowadzeniem zawierającym podstawowe informacje o stanowisku, jego lokalizacji oraz opis przeprowadzanych na nim badań. Rozdział drugi jest poświęcony sanktuarium jako budowli. Opisane są w nim poszczególne części świątyni oraz odtworzone ich pierwotne funkcje. W najobszerniejszym rozdziale trzecim, sanktuarium jest ukazane jako siedziba bóstw. W nim prowadzone są rozważania na temat interpretacji poszczególnych zabytków oraz konwencji przedstawień panteonu bóstw, co ma na celu rekonstrukcję przedmiotu kultu w świątyni w Khirbet Et-Tannur. Artykuł zakończony jest konkluzją. Zawiera ona odpowiedzi na najważniejsze zadane pytania oraz objaśnia rodzaj odbywającego się tutaj kultu.

### **Stanowisko, położenie i badania archeologiczne**

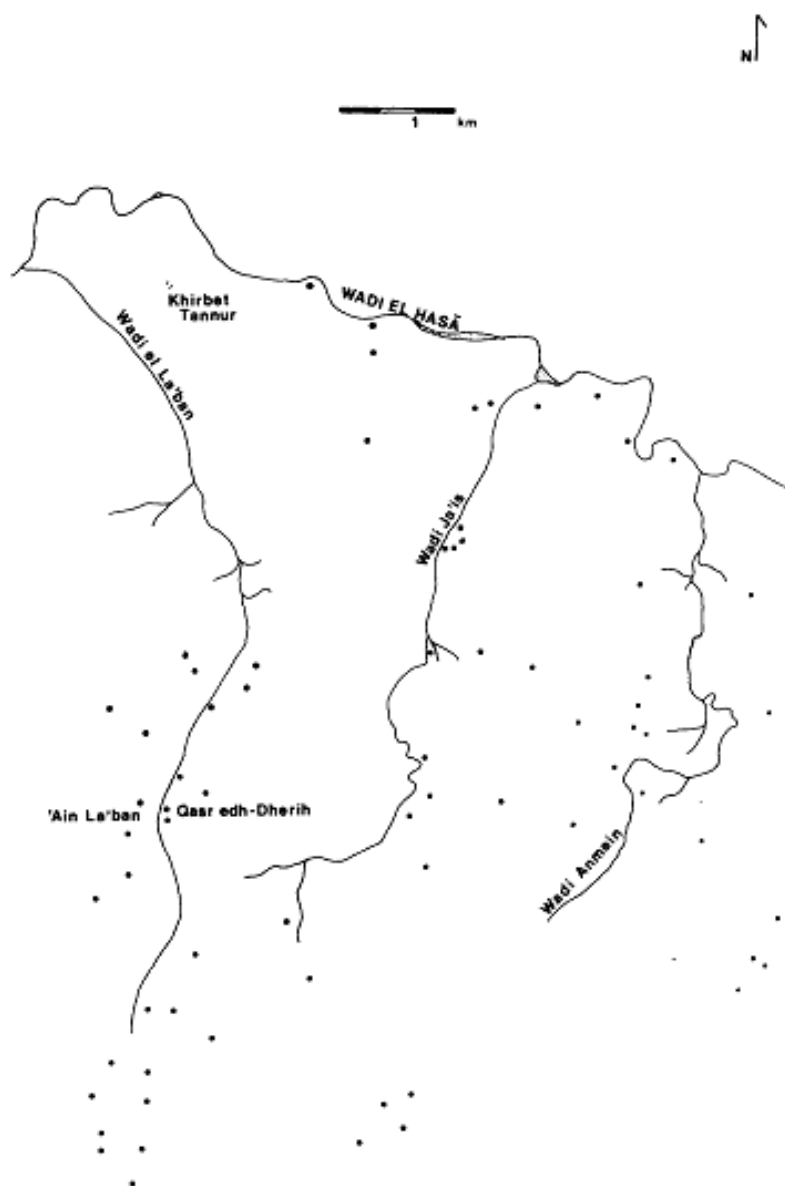
Stanowisko archeologiczne Khirbet et-Tannur leży około 70km na północ od stolicy państwa Nabatejczyków – Petry (mapa 1). Znajduje się ono na szczycie Jebel et-Tannur (Fig.1.), najwyższego w okolicy wzgórza, wznoszącego się na wysokość ok. 300 m n.p.m., u zbiegu dwóch wyschniętych już rzek: Wadi Hesa i Wadi La'ban. Pierwsza z nich jest utożsamiana z biblijną rzeką Zered, która w starożytności tworzyła głęboki wąwóz oddzielający dwie krainy – Edom, położony na południe od granicy oraz Moab, na północy. Obie doliny rzeczne przecinające współczesną Jordanię ze wschodu na zachód tworzą, wraz z rzeką okresową Wadi Ja'ia, rodzaj niewielkiej, wyniesionej wysoko „trójkątnej wyspy”, na której najwyższym szczycie znajduje się nabatejskie sanktuarium (mapa 2). Prowadzi do niego wąska, wydrążona w miękkich, kolorowych skałach ścieżka, która stanowiła odgałęzienie głównej drogi, biegnącej u podnóża Jebel et-Tannur. W okresie przedrzymskim droga ta była głównym, regionalnym szlakiem handlowym, prowadzącym z południa na północ. Później zastąpiła ją, wybudowana przez Rzymian, Via Nova.

Jedynymi odkrytymi w tym miejscu pozostałościami są: kompleks świątynny oraz, wzniesiona na zboczu wzgórza, cysterna na wodę deszczową. Dowodzi to, że stanowisko miało tylko i wyłącznie charakter sakralny. Odróżnia to Khirbet et-Tannur od innych świątyń Nabatejczyków w tym regionie, jak na przykład Khirbet Edh-Dherih (patrz mapa 2), w pobliżu którego znajdują się liczne pola uprawne, czy też świątyń wybudowanych wzdłuż rzeki Wadi La'ban, usytuowanych w bliskim sąsiedztwie osad i domostw (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 44).

Samo sanktuarium składało się z wolnej przestrzeni otoczonej murem, zwanej temenosem, wewnątrz którego znajdował się mniejszy, tzw. „temenos wewnętrzny”. W tej mniejszej, zamkniętej przestrzeni znajdowała się główna część całego założenia - monumentalna platforma, z ołtarzem kultowym na jej szczycie. Wokół dziedzińca rozciągały się pomieszczenia pomocnicze o różnym charakterze (głównie tryklinia i magazyny). Cały kompleks świątynny był zorientowany na osi wschód-zachód z wejściem od strony wschodniej (Fig.2.) (Glueck 1937a, 1937b, 1965).



Mapa 1. Położenie Khirbet Et-Tannur (Glueck 1965: 631).



Mapa 2. Położenie sanktuariów nabatejskich Khirbet Et-Tannur i Khirbet Edh-Dherih (Wyk. J. Hamburg na podst. Villeneuve, al-Muheisen 2000).





Fig. 1. Widok na Jebel Et-Tannur (Jordania) (Fot. J. Hamburg)

Stanowisko zostało zlokalizowane przez Abdullaha Rihani Bey'a – oficera policji w pobliskim dystrykcie, który po dokonaniu odkryciu zwrócił się do Nelsona Gluecka z prośbą o przeprowadzenie wstępnych badań archeologicznych. Glueck przystał na to i rozpoczął jeszcze w tym samym 1937 roku siedmioletnie wykopaliska w Khirbet Et-Tannur. Były one kontynuowane w roku 1938. W tym czasie amerykański badacz zdołał odczyścić i zadokumentować większość stanowiska. Po wykopaliskach, niektóre z pozostałości archeologicznych zostały przewiezione do Palestine Archaeological Museum oraz do ogrodów Jordańskiego Muzeum Archeologicznego w Ammanie. Część zabytków (głównie rzeźb i dekoracji ołtarza) została przeniesiona (i jest tam po dziś dzień) do Cincinnati Art Museum w Ohio, gdzie Glueck pracował jako szef Hebrew Union College. Plany, opis architektoniczny oraz wszystkie rekonstrukcje zostały w większości wykonane przez Clarence'a Fishera oraz Carla Pape'a – jednego ze współpracowników sir Flinders'a Petiego. Rejestracje artefaktów, ceramiki oraz pozostałości organicznych, nadzorowanie przenoszenia rzeźb i dekoracji do muzeów oraz zdjęcia całego

stanowiska wykonywał samodzielnie Nelson Glueck (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 45-46).

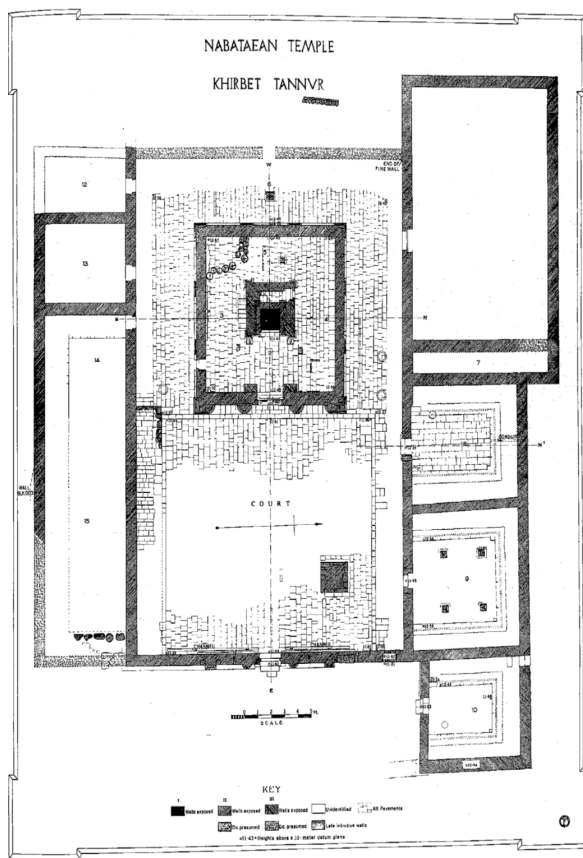


Fig. 2. Plan sanktuarium w Khirbet Et-Tannur (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 47, Fig. 3.).

### Sanktuarium jako budowla (fazy I – III)

## Początki: edomicki oltarz

Wzgórze Jebel Et-Tannur zostało uznane za wyjątkowe miejsce na obrzędy religijne jeszcze zanim powstał tu nabatejski temenos. Tereny te były wcześniej zamieszkiwane przez Edomitów.

To właśnie oni, jeszcze w VII w. p.n.e., wzniesli w tym miejscu pierwszy ołtarz ofiarny. Bóstwem czczonym w tym miejscu przez mieszkańców Edomu był archaiczny bóg pioruna. Według Milika i znalezionej w pobliżu Khirbet Et-Tannur inskrypcji był nim Kos - bóg Horawa (czyli Spalony) (Gawlikowski 1976: 173). Glueck w swojej książce *Deities and Dophins* (Glueck 1965), nazywa go Hadadem lub Adadem. Inskrypcja wydaje się być jednak mocnym argumentem, przemawiającym za tym, iż pierwszym czczonym na Jebel Et-Tannur bogiem był jednak edomicki Kos – bóg pioruna i burzy (Savignac 1937). Potwierdza to pośrednio także wybór miejsca kultu, który nie był zupełnie przypadkowy i miał związek ze znajdującym się naprzeciwko wzgórza wylewie bazaltowym charakteryzującym się, kontrastującym z resztą skał, czarnym kolorem. Według badaczy, dla Edomitów było to miejsce uderzenia „boskiego pioruna” (Gawlikowski 1976: 174). Ponadto Kos to, już od IX w. p.n.e. najważniejszy, „narodowy bóg” Edomitów, odpowiedzialny za opady deszczu, pan błyskawic i burz. To od niego zależała wielkość zbiorów danego roku. Bóg Kos przedstawiany był jako orzeł lub byk, co w późniejszych czasach stało się atrybutem gromowładnego Zeusa (Machowski 2007: 148-159) Fakt ten jest bardzo istotny dla badaczy próbujących ustalić rodzaj kultu nabatejskiego jak był sprawowany na Jebel Et-Tannur.

### **Sanktuarium nabatejskie: faza I (II/I w. p.n.e. – ok. 100 r. n.e.)**

Pierwsza faza sanktuarium nabatejskiego w Khirbet Et-Tannur datowana jest na dość długi okres 200 lat, pomiędzy ok. 100 r. p.n.e. a 100 r. n.e. W tym czasie powstał na terenie wzgórza prosty ołtarz o wymiarach 1,45 m x 1,38 m oraz o wysokości 1,75 m. Został on wzniesiony z wapiennych, lekko obrobionych bloków, postawionych na niewysokiej platformie usypanej z kamieni polnych, żwiru i gruzu. Potwierdzeniem tego, że jest to ołtarz a nie instalacja o innym przeznaczeniu jest fakt, iż wokół niego zostały przez archeologów zebrane ogromne ilości pozostałości ziaren oraz roślin, jak również przepalone kości niewielkich zwierząt i ptaków. świadczące o tym, iż było to miejsce składania ofiar dla bóstwa.

Dodatkowo na całym obszarze wokół ołtarza odkryto grubą warstwę popiołów i rozsypanych ziaren zbóż, które prawdopodobnie zostały zwiane przez wiatr z głównej platformy podczas odprawiania rytuałów religijnych na samym ołtarzu. Wydaje się także, że ołtarz datowany na fazę I nie był w żaden sposób dekorowany (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 45).

### **Sanktuarium nabatejskie: faza II (100 r. n.e. – 250 r. n.e.)**

#### **Ołtarz**

Druga faza świątyni w Khirbet Et-Tannur jest uważana za tę, podczas której powstało właściwe sanktuarium z temenosem, okalającym najświętsze miejsce w świątyni. Na miejscu pierwszego wapiennego ołtarza, stojącego na prostej platformie z gruzu powstał drugi, bardziej monumentalny i wykonany z większą precyzją obiekt. Jego wymiary to 2,1 m x 2 m oraz wysokość 2,6 m. To właśnie wtedy zbudowano pierwszy, wewnętrzny temenos (10 m x 10 m). Początkowo został on wzniesiony z prostych kamieni polnych, potem jednak z solidnych, obrobionych bloków wapiennych (możliwe, że tynkowanych od strony fasady). Dzięki niemu ołtarz został ze wszystkich stron otoczony murem, którego pierwotna wysokość nie jest znana i może być tylko rekonstruowana. Z powodu podniesienia się wysokości całej instalacji o ponad 1 m, w tylnej jego części dobudowano schody. Stan ich zachowania nie pozwala odpowiedzieć na pytanie czy prowadziły one na sam szczyt. Jeżeli nie, to w fazie II prawdopodobnie mamy do czynienia z wysokim ołtarzem. Jeśli jednak schody prowadziły na samą górę, główny ołtarz musiał być usytuowany na szczycie, a zachowana instalacja to tylko forma monumentalnej platformy, z jaką mamy do czynienia w omówionej poniżej, późniejszej fazie III świątyni w Khirbet Et-Tannur.

W odróżnieniu od fazy I, ołtarz z fazy II był dekorowany wzorami floralnymi oraz pilastrami na bazach attyckich. Kapitele pilastrów nie zostały odnalezione. Przypuszcza się jednak, iż zostały one użyte ponownie w fazie III, co sugeruje m.in. McKenzie w swoim artykule

(McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 57-59). Oprócz nich odkryto również, dekorowany motywami roślinnymi, architraw oraz akroterion łączący oba pilastry. Utworzony w ten sposób łuk górował nad dość głęboką, wyrytą w kamieniu niszą, którą tworzył wraz z pilastrami. W niszy wstawiony był jeden lub dwa posągi kultowe. In situ odnaleziona została tylko jedna postać - męska. We wszystkich znanych rekonstrukcjach występują jednak dwie postaci - tronującego bóstwa i siedzącej bogini.

Dodatkowo wokół ołtarza został wybudowany chodnik, okalający go z trzech stron. Glueck datuje jego powstanie na lata pomiędzy 25 r. p.n.e. a 10 r. p.n.e. (a więc jeszcze na koniec fazy I). Wnioskuje on to jednak na podstawie jedynej, nie w pełni zachowanej nabatejskiej misy. Według mnie tak dokładne określanie czasu powstania konstrukcji na podstawie jednego tylko naczynia, może być wątpliwe. Podobne misy współcześni ceramolodzy datują na okres o wiele wcześniejszy niż koniec I w. p.n.e., a mianowicie na lata 150-100 r. p.n.e.! (Frenneck 2010: 55). Glueck prawdopodobnie odnalazł fragment misy, która po stłuczeniu się została ponownie użyta w późniejszym kontekście, jako „wypełniacz” pomiędzy kamieniami tworzącymi powierzchnię chodnika.

### **Fasada temenosu wewnętrznego**

Faza II świątyni w Khirbet Et-Tannur przynosi ze sobą poważne zmiany w wyglądzie całego założenia. Pierwotny prosty ołtarz, samotnie stojący na szczycie wysokiego wzgórza, został otoczony, wzniesionym z wapiennych ociosanych bloków, murem. Jeszcze zanim powstał główny mur oddzielający platformę, ołtarz wydzielono przy pomocy kamieni polnych dokładnie wyznaczających późniejszy zarys fundamentów pod nowy temenos. Jego mury miały z trzech stron grubość 72 cm, zaś od strony fasady 85 cm (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 50). Do wnętrza prowadziły niewielkie, drewniane, dwuskrzydłowe drzwi. Wejście flankowały cztery półkolumny o kapitelach nabatejskich typu 1. Po bokach fasady znajdowały się pilastry z dodatkowymi ćwierćkolumnami,

które są bardzo charakterystyczne głównie dla zabytków architektonicznych Hegry z I w. n.e. Ponadto dwie niższe półkolumny flankowały samą futrynę. Wszystkie posiadały bazę attycką i były ciosane w kamieniu. W fazie II powstało także najprawdopodobniej całe belkowanie. Fasada jest wykuta na głębokość około 70 – 75 cm (Glueck 1965: 142).

Cała frontalna ściana temenosu była zdobiona różnego rodzaju biustami, które zostały odnalezione w różnym stanie w gruzowisku, w pobliżu ruin fasady. Wśród tych lepiej zachowanych zidentyfikować można przedstawienia, między innymi: Zeusa-Hadada ciskającego piorun, Kronosa-Saturna trzymającego sierp, dwa biusty Tyche (jeden dodatkowo z rogiem obfitości, drugi z fragmentem Semejonu czy też Sibitti - Plejady), brodatego Zeusa-Jowisza, Nike, Heliosa oraz fragment biustu z lirą, który jest interpretowany jako przedstawienie Merkurego lub Apolla. Ponadto, bez kontekstu, przy temenosie odnaleziono panele przedstawiające siedem postaci Nike. Jedna z nich stoi na kuli – w lewej ręce trzymając wieńce a w prawej liść palmowy. Nie wiadomo czy fryz stanowił jednolitą całość, czy też każdy biust Nike był rozdzielony pustym lub dekorowanym kamieniem. Analogiczne przedstawienie można odnaleźć we fryzie z pobliskiego stanowiska Khirbet Edh-Dharih, gdzie siedem postaci Nike jest przedstawionych naprzemiennie z bóstwami męskimi. Ponadto w sanktuarium tym odkryto fryz ukazujący dwanaście postaci interpretowanych jako personifikacje znaków zodiaku.

Nad wejściem znajdował się tympanon – tzw. „Panel Atargatis”. Półkoliste pole frontonu zostało wypełnione rzeźbą przedstawiającą według badaczy Atargatis – boginię wegetacji i dobrych plonów. Wokół przedstawiającego ją reliefu znajdują się różnego rodzaju motywy roślinne, takie same jak na kolumnach fasady z fazy III. Ponieważ tympanon nie został znaleziony in situ, istnieje spór co do jego dokładnej lokalizacji. Najnowsze interpretacje wskazują, że raczej mógł mieć, jeszcze w latach 40. XX w., Fisher dając za przykład grób Sextiusa Florentinusa z Petry (Fig.36.).

Zwornik łączący łuk nad postacią bogini przedstawiał orła. Po jego bokach znajdowały się dwa kamienne rogi. Ponadto na stanowisku

odnaleziono dwa akroteriony. Są to dwie rzeźby przedstawiające orła z wężem. Podobnego rodzaju wizerunki można odnaleźć w sanktuarium z Zaharet el-Bedd, w „kaplicy orła” w Petrze oraz na niektórych graffiti z odległego Dura Europos (Glueck 1965: 212).

### **Sanktuarium nabatejskie: faza III ( III – VI w. n.e.)**

#### **Ołtarz**

W fazie III sanktuarium nabatejskiego w Khirbet Et-Tannur ołtarz został umieszczony na bardzo wysokiej platformie. Miała ona wymiary 3,65 metra na 3,4 metra i była wysoka na około 4 metry. Od południowej strony powstał ciąg łamanych schodów prowadzących częściowo przez środek platformy aż na sam szczyt gdzie stał, niezachowany do naszych czasów, główny ołtarz. W miejscu starych schodów z poprzedniej fazy utworzono, prawdopodobnie zamykaną rodzajem drewnianych drzwiczek, niszę o nieznanym celu. Od frontu do kolumn dodano ćwierćkolumny, które także zostały odkryte in situ. Dekoracja całej platformy była bardzo bogata i znacznie odbiegała od poprzednich, skromniejszych faz. Prócz znanej już wcześniej wymyślnej dekoracji roślinnej dodano na pilastrach i fryzie głównym liczne męskie i żeńskie biusty (między innymi słynne przedstawienia „Bogini z rybami” i „Bogini z kłosami”) oraz motywy stylizowanego pioruna. Puste przestrzenie zaczęły być symetrycznie dekorowane roślinami i kwiatami o pięciu płatkach. Dokładna liczba biustów nie jest znana, lecz na samych pilastrach było ich co najmniej dwanaście (po sześć z każdej strony) (Fisher 1937: 6). Niestety większość z nich została w późniejszym czasie zdewastowana, a ich twarze rytualnie zniszczone (prawdopodobnie przez Chrześcijan). W całości zachowały się tylko biusty dwóch już wymienionych powyżej bogiń – tzw. „Bogini z rybami” oraz „Bogini z kłosami”. Przetrwały one jedynie dlatego, iż były usytuowane w najniższej części pilastrów platformy. Gdy sanktuarium zostało opuszczone, przysypał je piach i żwir, chroniąc je tym samym przed celowym zniszczeniem.

Bloki wapienne tworzące architrav pozostały od fazy II w niezmienionej formie i użyto ich ponownie do budowy platformy w III w. n.e. Główny ołtarz z fazy III niestety nie zachował się. Pozostałości, interpretowane i zrekonstruowane przez Gluecka jako fragmenty ołtarza o dwóch niszach o wysokości ok. 1,5 metra, są najprawdopodobniej częścią niskiej balustrady otaczającej szczyt platformy (Starcky 1968: 215).

### **Fasada temenosu wewnętrznego**

Fasada temenosu wewnętrznego w fazie III tego nabatejskiego sanktuarium uległa monumentalizacji oraz kolejnym zmianom dekoracji. Drzwi prowadzące do wnętrza zostały powiększone. Kapitele czterech kolumn flankujących wejście zostają zmienione z kapiteli nabatejskich typu 1 na kapitele korynckie z motywem roślinnym. Jednakże, pomimo pewnych zmian, wygląd ogólny oraz rozmieszczenie dekoracji na większej części fasady pozostały praktycznie w niezmienionej formie. Według Fishera jednak, cała fasada z fazy II została zniszczona a nowa powstała na miejsce starej zupełnie od początku (Fisher 1937: 10) Podstawą tej hipotezy mają być ślady ponownego użycia i ułożenia nad wejściem architravu (w oryginalnej formie z II fazy).

### **Fasada temenosu zewnętrznego**

Datowanie powstania fasady temenosu zewnętrznego jest sporne i niepewne. Z powodu braku jakichkolwiek znalezisk i dowodów mogących pomóc w określeniu czasu powstania fasady, opiera się ono jedynie na analogiach. Jej podobieństwo pod względem architektonicznym do lepiej umieszczonego w czasie jednofazowego stanowiska w Khirbet Edh-Dharieh oraz do fasady z temenosu wewnętrznego pozwala badaczom określić jej powstanie na połowę lub koniec II fazy sanktuarium Khirbet Et-Tannur.

Wejście do zewnętrznego temenosu jest dekorowane dwoma pilastrami na krańcach i dwiema półkolumnami pomiędzy nimi. Wszystkie kolumny posiadają attyckie bazy oraz kapitele nabatejskie



typu II. Detale gzymsu porównuje się do tych, które znajdują się w tzw. Grobowcu Pałacowym w Petrze. Możliwe, że fasada zewnętrzna sanktuarium była w całości tynkowana na biało (Fisher 1937: 12).

Sam temenos ma 20 m szerokości i jest wyłożony wapiennymi płytami na powierzchni o wymiarach 15,4 m na 15,5 m. Ta część świątyni, tak samo jak temenos wewnętrzny, prawdopodobnie nie była nigdy zadaszona. Potwierdza to fakt, iż odnaleziono kanały odprowadzające wodę deszczową poza obręb murów całego założenia (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 56).

### **Kolumnada**

Istnieje przypuszczenie, iż wokół wewnętrznego temenosu, przy ścianach temenosu zewnętrznego istniała zadaszona kolumnada czy też rodzaj portyku. Z całej domniemanej instalacji zachowały się jedynie pozostałości trzech kolumn: dwóch po północnej i jednej po południowej stronie założenia. Pozostałości kolumn (bazy i kapitele) są bardzo podobne do kolumn znanych z tzw. Grobowca Urn z Petry. Wszystkie kolumny tworzące kolumnadę miały prawdopodobnie takie same wymiary. Każda z odnalezionych baz i bębnow in situ miała 69 cm średnicy na dole i 51 cm średnicy na górze. Dodatkowo odnaleziono trzydzieści trzy fragmenty trzonów kolumn bez kontekstu, każdy o średnicy około 51 cm. Bardzo prawdopodobne, że wszystkie one pochodzą z kolumnady biegnącej wokół głównego sanktuarium. Nie jest jednak do końca pewne, czy biegła ona z trzech stron murów temenosu czy tylko z dwóch, po jego południowym i północnym boku (Fisher 1937: 13). Stan zachowania portyku (oraz fakt, że nie wiadomo do końca czy w ogóle istniał) nie pozwala odpowiedzieć na pytanie czy mogły w nim znajdować się jakiekolwiek dekoracje czy rzeźby powiązane z odbywającym się tu kultem.

## **Ostateczny kształt sanktuarium i funkcja pomieszczeń**

Swój ostateczny kształt sanktuarium przybrało pomiędzy 250 a 300 rokiem. Z badań archeologicznych przeprowadzonych przez Nelsona Gluecka w latach 30-tych XX wieku jasno wynika, że świątynia w Khirbet Et-Tannur nie posiadała charakterystycznej dla świątyń celli, a jedynie platformę pod ołtarz w centrum wewnętrznego temenosu. Było to miejsce zakazane dla wiernych, do którego dostęp miał najprawdopodobniej tylko kapłan. Tego typu ołtarze są znane także z Libanu oraz z Palmyry (przykłady świątyni Nabu czy świątyni Bela). W Palmyrze rozpowszechnione były również nisze reliefowe w ścianach, kształtem przypominające te ze stanowiska Khirbet Et-Tannur. Ołtarz oddzielony został murem, gdyż odbywały się tam najważniejsze rytuały religijne. Do temenosu zewnętrznego dostęp miał praktycznie każdy. Stamtąd bowiem prowadziły wejścia do trykliniów po bokach i magazynów w dalszej części założenia.

Większość pomieszczeń, które zostały odkopane przez Nelsona Gluecka to właśnie tryklinia. Są to pomieszczenia jadalne, gdzie spożywano rytualne posiłki. Były one bardzo rozpowszechnione u Nabatejczyków (głównie w Petrze, ale nie tylko). Tryklinia z Khirbet Tannur mają typowy układ grecko-rzymski znany np. z Hegry lub Petry. Funkcję taką przypisuje się pomieszczeniom 8, 9, 10, 14 oraz 15 (patrz Fig.2.). Można się do nich łatwo dostać z, wydaje się głównego i jedyne go dostępnego dla wiernych, zewnętrznego temenosu. Wyjątek stanowi pomieszczenie 10. Zostało ono prawdopodobnie dodane nieco później i wychodzi poza obręb murów sanktuarium (faza III?). Pomieszczenie to, jako jedyne, ma dwa wejścia (drugie tylne) i zostało wyłożone przycinanymi, kamiennymi płytami. Tryklinium 8 nie było zadaszone, o czym mają świadczyć zachowane kanały, połączone z głównym systemem odprowadzającym wodę poza świątynię. W pomieszczeniu 9 odkryto cztery wsporniki, które służyły zapewne do podtrzymywania dachu. Możliwe, iż tryklinium to było używane w zależności od aury, a kanały odprowadzające były tylko po to, by woda nie zalegała w odkrytym pomieszczeniu. Wszystkie tryklinia posiadały tynkowane ściany i ławy pod nimi (z trzech stron).

Pomieszczenia 14 i 15, pierwotnie oddzielne, zostały ze sobą połączone w jedno większe w III fazie sanktuarium.

Pomieszczenia oznaczone numerami 12 i 13 są interpretowane przez archeologów jako magazyny świątynne. Drugie z nich (13) zostało dobudowane w III fazie. Dodanie w III w. n.e. tryklinium 10, powiększenie powierzchni kolejnego z nich poprzez połączenie dwóch mniejszych (14 i 15), oraz dostawienie nowego magazynu może świadczyć o wzmożonym zainteresowaniu świątynią i większej ilości przybywających wiernych.

Pomieszczenie 7 jest uważane za klatkę schodową prowadzącą na północną część dachu (świątynia na pewno nie posiadała piętra).

Pomieszczenie 11 zostało odkryte kompletnie puste. Brak jakichkolwiek znalezisk nie pozwala na ustalenie jego funkcji oraz datowanie, jednak Glueck sądzi, że mogło być to kolejne tryklinium, podobne swym kształtem do tego, utworzonego przez połączenie pomieszczeń 14 i 15, po drugiej stronie budowli (Glueck 1965: 92).

### **Sanktuarium jako siedziba bóstw: interpretacja przedstawień**

W rekonstrukcji kultu w sanktuarium nabatejskim w Khirbet Et-Tannur niezbędna jest interpretacji wszystkich znajdujących się w nim przedstawień, dekoracji i rzeźb. Każda z nich może przybliżyć nas do odpowiedzi na pytanie jakiemu bogu, czy też jakim bóstwom, była poświęcona świątynia. W tym rozdziale zajmę się dekoracjami |z ołtarza świątyni oraz głównego fryzu fasady wewnętrznego temenosu, jak również bardzo ważnym dla tej rekonstrukcji zabytkom bez kontekstu, jak na przykład: słynny Zodiak z Khirbet Et-Tannur czy pozostałości po zniszczonych dekoracjach fasady i ołtarza.

### **Posąg kultowy Zeusa-Hadada**

Interpretacje dekoracji z głównego ołtarza w sanktuarium w Khirbet Et-Tannur chciałbym rozpocząć od domniemanego posągu kultowego. Statua o wymiarach 115 cm na 63 cm, i grubości wahającej się od 11cm do 23 cm, została odkryta bezpośrednio

u stóp ołtarza (Figs 3-4.) (Glueck 1937b: 370-371). Rzeźba została wykonana z piaskowca, który nie jest popularnym kamieniem używanym na stanowisku Khirbet Et-Tannur czy pobliskim Khirbet Edh-Dharih (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 74). Na rzeźbie oraz wokół niej odnaleziono duże ilości nie przepalonych ziaren zbóż. Zarówno według Nelson'a Gluecka, jak również Judith McKenzie oznacza to, że musiała się ona znajdować pierwotnie w pobliżu ołtarza lub bezpośrednio w niszy kultowej (Fig.5.) (patrz np. Glueck 1937a). Sheila Gibson, na podstawie wysokości przedstawienia Zeusa-Hadada, sądzi, że posąg musiał stać na jakiegoś rodzaju postumencie, mającym na celu podwyższenie rzeźby co najmniej na wysokość oczu kapłana. Postać jest ubrana w klasyczny chiton i himation, na głowie ma rodzaj polosu a całe przedstawienie jest ewidentnie w stylu greckim. Rzeźbie brakuje nie odnalezionej, odłamanej prawej ręki (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 74). Odkryte w pobliżu wapienne berło jest uważane za część samej statuy (Fig.6.) (Glueck 1965: 288). Postać siedzi na tronie i jest flankowana przez dwa byki, które są uważane za symbol Zeusa. W lewej ręce dzierży stylizowany piorun, co wskazuje na to, iż bóstwo było gromowładne, tak jak na przykład syryjskie bóstwo burzy – Hadad (stąd interpretacja Gluecka – Zeus-Hadad). Innym zabytkiem mogącym pomóc w identyfikacji posągu kultowego może być jedyna odnaleziona na tym stanowisku inskrypcja (Savignac 1937: 408-410). Zawiera ona imię bóstwa odnoszące się do edomickiego boga Kosa (także gromowładnego), często utożsamianego potem z Quzah, bogiem nieba w panteonie arabskim (Starcky 1968: 209).

Będąc w kręgu panteonu nabatejskiego nie można pominąć ich głównego bóstwa. Jest to Duszara, który dosyć często był utożsamiany z Zeusem. Potężne bóstwo - stwórca, pan Słońca, Ziemi i urodzaju stał na czele nabatejskiej triady. Był on jednak przedstawiany wyłącznie pod postacią bloku kamiennego (betylu), co wywodzi się z jeszcze dawniejszych czasów, gdy Duszara był lokalnym bogiem czczonym tylko w Petrze (Machowski 2007: *passim*). Nie można jednak wykluczyć jednoznacznie, że rzeźba ta przedstawia boga Kosa-Duszarę, któremu mogło być poświęcone

to sanktuarium. Jest możliwe, że bóstwo to było tylko przedstawione pod postacią bardziej zrozumiałego dla Rzymian i Semitów tronującego Zeusa-Hadada (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 76).



Fig. 3. Posąg Zeusa-Hadada w niszy kultowej. Rekonstrukcja w Cincinnati Museum of Art. (Glueck 1965: 94, Pl. 42).



Fig. 4. Posąg Kosa-Duszary (Zeusa-Hadada) (Glueck 1965: 94, Pl. 42).

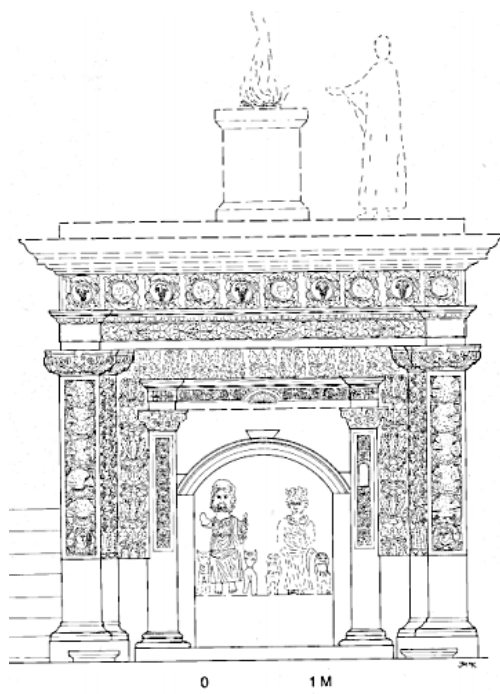


Fig. 5. Fasada wschodnia głównego ołtarza z fazy III (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 54, Fig. 8.).



Fig. 6. Wapienne berło interpretowane jako fragment rzeźby Kosa-Duszary (Glueck 1965: 408, Pl. 186a).

### **Pozostałości postumentu i drugi posąg kultowy (?)**

Jak już zostało wspomniane Sheila Gibson, na podstawie wysokości statuy, sądzi, że rzeźba stała na postumencie (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 74). Możliwe, że odnalezione przez archeologów pozostałości lwa przedstawionego en face oraz fragment stopy ubranej w sandał, mogą być częścią poszukiwanego podwyższenia (Figs 7-9.). Pierwszym argumentem za tą hipotezą jest materiał, z którego zostały wykonane. Tak samo jak opisana powyżej rzeźba kultowa, lew i stopa są wykonane z rzadko używanego w tym miejscu piaskowca. Może to świadczyć o tym, że na jednym postumencie były ustawione dwie rzeźby kultowe. Kim mogła być druga postać? Oczywiście nie można tego stwierdzić tylko po samej stopie. Obecność lwa i potencjalna bliskość Zeusa-Hadada może jednak świadczyć o tym, iż mamy do czynienia z Atargatis - małżonką boga. Znane są przedstawienia Atargatis zasiadającej na lwim tronie (gdzie lwy, tak jak byki u Zeusa-Hadada, były ukazane en face i flankowały siedzącą postać) z innych stanowisk, takich jak np. Hatra (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 75; Glueck 1965: 248, 283) czy Hierapolis. Jak mogła wyglądać nie zachowana do naszych czasów rzeźba Atargatis? Możliwe, że była ona bardzo podobna do innego przedstawienia tej bogini z Khirbet Et-Tannur. (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 75-76, Fig. 23c). Kolejnym argumentem za twierdzeniem, iż w niszy ołtarza znajdowały się dwa posągi kultowe jest styl jakim został wykonany znaleziony lew. Jego oczy oraz ogólne wykończenie jest bardzo podobne do stylu w jakim został zrobiony byk flankujący Zeusa-Hadada. Obie statuy są datowane na II fazę sanktuarium i prawdopodobnie są sobie współczesne (Glueck 1965: 106).

Warto się jednak zastanowić czy na pewno mamy do czynienia z Atargatis czy może z inną boginią? Gdyby przyjąć, że męski posąg kultowy nie jest Zeusem-Hadadem, lecz Kosem-Duszarą, krąg żeńskich bóstw można rozszerzyć o Allat oraz Al-Uzzę. Obie boginie wchodzi w skład triady bóstw wraz z samym Duszarą. Allat jest uważana za małżonkę najważniejszego boga Nabatejczyków (czasem w literaturze można spotkać stwierdzenie, iż była to jego matka ) i jest również przedstawiana z lwem. Przykładem może być relief ze świątyni Baalszaminy z Palmyry, datowany na I w. n.e., gdzie bogini ukazana jest właśnie z lwem i liściem palmowym (Fig. 10.). Al Uzza jest natomiast, obok Duszary, najważniejszą boginią czczoną w stolicy - Petrze. Co więcej, jest ona często utożsamiana z Izydą, Afrodytą, jak również z Wenus czy Tyche (Taylor 2001: 130-131), których prawdopodobnych przedstawień w Khirbet Et-Tannur jest wiele.





Figs 7-9. Fragment rzeźby bogini Atargatis-Allat. Stopa ubrana w sandał oraz lew (Glueck 1965: 363, Pls. 161a, 161b).



Fig. 10. Relief przedstawiający boginię Allat (świątynia Baalshamina w Palmyrze) (Fot. J. Hamburg).

### **Zodiak**

Kolejnym, interesującym z punktu widzenia rekonstrukcji kultu, zabytkiem odkrytym na stanowisku Khirbet Et-Tannur jest rzeźba przedstawiająca Nike podtrzymującą krąg Zodiaku (Fig. 11.). Wewnątrz kręgu widnieje podobizna Tyche z m.in. corona muralis zdobiącą jej głowę (Fig.12.) (Glueck 1965: 288-289, 431). Jest to niestety rzeźba o nieznanym miejscu i bez kontekstu.

Interpretację tego zabytku chciałbym rozpocząć od samego kręgu trzymanego przez Nike. Należy zauważyć, że praktycznie

zawsze, niezależnie od epoki oraz części świata, znaki zodiaku przedstawiano w kręgach, w ściśle określonej sekwencji. Jest ona odbiciem kolejności w jakiej pojawiają się na niebie, idąc po okręgu, odwrotnie do ruchu wskazówek zegara. W literaturze nazywana jest ona tzw. „zodiakalną kolejnością kalendarzową” (Gundel 1992, *pasim*). Przykładami przedstawień tego typu zodiaków z różnych miejsc i okresów mogą być: mozaiki (datowane na IV-VII w. n.e.) z izraelskich synagog w Beit Alpha (Fig.13.), Hammat Tiberias (Fig.14.) czy Sepphoris (Fig.15.), I-wieczny Zodiak z Dendery w Egipcie (Fig.16.), czy XVII-wieczne przedstawienie kręgu Zodiaku z katedry Sveti Tskhoveli w Mcchecie (Gruzja) (Fig.17.).

Zgodnie z „zodiakalną kolejnością kalendarzową” przedstawiano najpierw Barana a następnie: Byka, Bliźnięta, Raka, Lwa, Pannę, Wagę, Skorpiona, Strzelca, Koziorożca, Wodnika i Ryby. W przypadku Zodiaku z Khirbet Et-Tannur konfiguracja znaków na kręgu jest praktycznie niespotykana. Na jego lewej połowie, odwrotnie do ruchu wskazówek zegara, są ukazane znaki od Barana do Panny. Pozostałe znaki, poczynając od Wagi a kończąc na Rybach znajdują się po drugiej stronie, i ułożone są już zgodnie z ruchem wskazówek zegara od góry do dołu (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 77). Wydaje się, że na Zodiaku z Khirbet Et-Tannur, znaki są zebrane w sześć par. Pierwsza z nich, na samym szczycie rzeźby, ukazuje Barana i Wagę, które symbolizują odpowiednio, przesilenie wiosenne oraz jesienne oraz kierunki świata – wschód i zachód (Wenning 2009: 578). Warto tutaj przypomnieć, że właśnie na osi wschód-zachód jest zorientowana cała budowla sakralna (patrz: Glueck 1965: pl. A). Idąc tropem Wenninga, można doszukać się jeszcze większej ilości tego typu analogii. Wystarczy odnieść się do mitologii babilońskiej. Baran jest w niej symbolem Księżyca oraz nocy, a Waga – Słońca i dnia, czyli dwóch przeciwstawnych do siebie pór dnia oraz ich głównych symboli (Papke 1993: 200-235).

W tej samej mitologii zarówno Księżyc jak Słońce są bóstwami męskimi i zawsze były w taki sposób przedstawiane. Daje to odpowiedź na pytanie dlaczego na Zodiaku z Khirbet Et-Tannur personifikacje znaków Barana i Wagi są rodzaju męskiego (Glueck na przykład błędnie opisał Barana jako Atenę-Minerwę, patrz:

Glueck 1965: 415-416) (Wenning 2009: 578). Ponadto, warto zauważyć, że powiązania świata grecko-rzymskiego z mitologią babilońską nie są niczym niezwykłym. Nabatejczycy pozostawili po sobie wiele takich przykładów. Jednym z nich są przedstawienia głowy sumeryjsko-babilońskiego demona Hubaby na kapitelach kolumn w Petrze oraz dekoracje grobowców z Hegry (McKenzie, Reyes, Schmidt-Colinet 1998: *passim*). Wracając do znaków Barana i Wagi można także zauważyć, że są one przedstawione najwyżej, na samym szczycie Zodiaku. Nie jest to raczej przypadek, gdyż para ta symbolizuje sferę niebieską ze Słońcem i Księżycem, jako najjaśniejszymi obiektami na nocnym i dziennym niebie.

Trzymając się dalej tej symboliki, na samym dole rzeźby można odnaleźć kolejną parę znaków zodiaku utworzoną przez personifikacje Panny i Ryb. Są one prawdopodobnie powiązane z Ziemią i jej płodnością. Panna ukazana z kłosami zbóż w ręce jest symbolem dóbr na ziemi, a Ryby symbolizują wodę i faunę wodną (Wenning 2009: 579).

Wielu archeologów sądzi, że Zodiak wiąże się z festiwalami obchodów Nowego Roku. Celebrowane one były w Petrze dwa razy do roku, po raz pierwszy na wiosnę a drugi na jesieni (Glueck 1965: 413-415; Starcky 1968: 232). Wydają mi się jednak, że raczej nie występuję tutaj żaden związek między zabytkiem a festiwalem, pomimo tego, że według wielu badaczy potwierdzałoby to ich istnienie. Sądzę również, że nie jest on związany z przedstawieniami dwunastu miesięcy (od miesiąca nisan - Baran do miesiąca adar - Ryby), jak miało to miejsce na przykład w dekoracjach mozaikowych wczesnych żydowskich synagog oraz dekoracji malarskiej ich sklepień z okresu późnego średniowiecza i czasów nowożytnych (Aviam 1997: 21; Fine 2005: 22-27).

Zodiak jest powiązany z ludzkim losem, życiem doczesnym oraz urodzajem. Urodzaj ten oraz płodność ziem jest darem lokalnych bogów dla Nabatejczyków, którzy utożsamili odpowiedzialne za to bóstwa ze znakami zodiaku takimi jak na przykład Panna czy Ryby (Wenning 2009: 579). Przedstawione na zabytku bóstwa i personifikacje związane są również ze zwykłymi cyklami w życiu: dziennym (dzień i noc) miesięcznym (cykl lunarne)

i rocznym (cykl solarny i przesilenie wiosenne i jesienne) tak bardzo ważnymi dla ówczesnych kultur.

Następną kwestią, która jest bardzo ważna w próbie interpretacji Zodiaku z Khirbet Et-Tannur jest postać przedstawiona wewnątrz samego kręgu (Fig. 12.). Widnieje tam podobizna bogini ubranej w chiton, mającej na głowie corona muralis. Po jej lewej stronie umieszczono „półksiężyc” a po prawej (za jej plecami) dwa symbole: jeden zakończony trójkątem przypominającym główkę strzały, drugi zaś zakończony jeszcze jednym „półksiężycem”. Glueck interpretuje symbole za postacią jako Semejon, a samą postać jako Tyche (Glueck 1965: 284) – boginię-opiekunkę miast, losu i zmiennego szczęścia (Grimal 2008: 354). Inną interpretację proponuje Wenning. Uważa on, że symbole za lewym ramieniem bogini to berło o podwójnym zakończeniu, na którym odpowiednio widnieje szyszka i „półksiężyc”. Ponadto, kolejny „półksiężyc” nad jej drugim ramieniem wskazuje na jej konotacje z królestwem niebios (Wenning 2009: 579-580). Osobiście uważam, że trzeba wziąć bardziej pod uwagę symbolikę przedmiotów wokół bogini niż przedstawienie jej samej. Analogicznie jak w przypadku rzeźby kultowej Zeusa-Hadada (czy też wg mnie Kosa-Duszary) możemy mieć bowiem do czynienia tylko z konwencją - ukazaniem ważnej bogini nabatejskiej „na sposób grecki”. Jest to rodzaj *interpretatio graeca* zastosowane w przedstawieniu, a nie opisie bóstw w taki sposób, by były one bardziej zrozumiałe dla kultury grecko-rzymskiej. Bardzo ważnym aspektem w takim opisie jest symbol „półksiężycy”. W ten sam sposób przedstawiano zarówno Księżyc jak i planetę Wenus (szczególnie w Mezopotamii; Sin, Suen – Księżyc; Isztar, Inanna - Wenus). Biorąc pod uwagę pierwszy obiekt, postać można interpretować jako rzymską boginię Lunę. Rodzi się wtedy pytanie dlaczego rzymska bogini została przedstawiona jako Tyche, jeśli mogła być przedstawiona po prostu jako Luna? Odpowiedź na to pytanie można uzyskać zakładając, iż jest to jednak ukazanie planety Wenus. Można wtedy określić umieszczone wewnątrz kręgu zodiakalnego bóstwo jako Al Uzze, która została przedstawiona jako Tyche. Co więcej, bogini ta była z nią bardzo często utożsamiana, podobnie jak z rzymską Wenus Caelestis

(Taylor 2001: 130-131). Al Uzza pasuje do koncepcji, w której świątynia w Khirbet Et-Tannur mogła być poświęcona triadzie najważniejszych nabatejskich bóstw, Duszarze, jego małżonce Allat oraz Al Uzzie. Wszystkie bóstwa zaś przedstawiane były w świątyni „po grecku” jako odpowiednio Zeus, Atargatis i Tyche.

Ostatnim ważnym elementem jest próba odpowiedzenia na pytanie gdzie ów Zodiak mógł się pierwotnie znajdować. Jedną z hipotez jest związana ze zorientowaniem świątyni na osi wschód-zachód oraz badaniami grupy naukowców pod kierownictwem Josepha Greene’a, które niedawno zostały przedstawione na jednym z harwardzkich sympozjów. Badania te skupiały się na dokładnym prześledzeniu ruchów i pozycji Słońca w pobliżu Khirbet Et-Tannur w około 100 r. n.e., a więc w okresie działalności nabatejskiej świątyni. Wyniki analiz okazały się bardzo interesujące. Właśnie na przełomie I i II w. n.e. pierwsze promienie słoneczne, w dniu przesilenia wiosennego, wpadały wprost do niszy ołtarza głównego, gdzie stały posągi kultowe (lub posąg kultowy). Na tej podstawie naukowcy stwierdzili, że prawdopodobnym położeniem Zodiaku mogła być właśnie nisza. Oczywiście można podejść sceptycznie do wyników tego typu badań. Zakładając jednak ich prawdziwość potwierdzamy tym samym teorię, iż sanktuarium mogło być poświęcone trzem najważniejszym bóstwom Nabatejczyków oraz było powiązane ściśle z Zodiakiem. Ponadto, wszystkie przedstawienia tych bóstw oraz znaków zodiaku mogły być umieszczone w niszy kultowej, najświętszym miejscu świątyni.

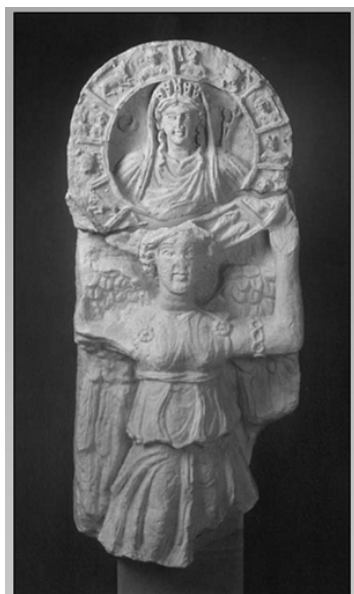


Fig. 11. Zodiak z Khirbet Et-Tannur (strona internetowa Cincinnati Museum of Art [wejście 12.05.2012]).

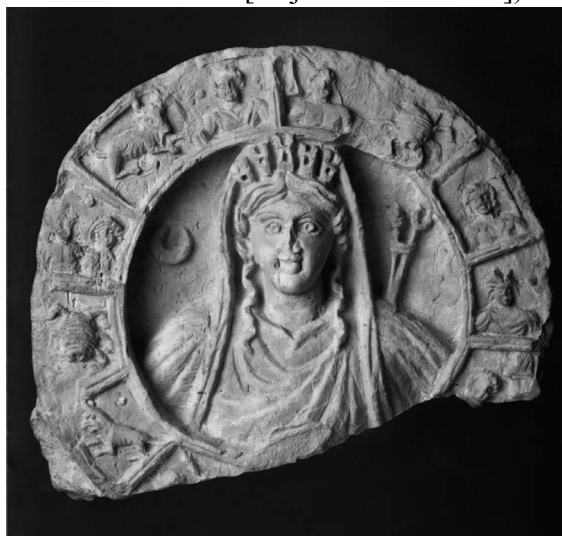


Fig. 12. Górna część Zodiaku z Khirbet Et-Tannur przedstawiająca Al-Uzzę oraz zodiakalny krąg (strona internetowa Cincinnati Museum of Art).

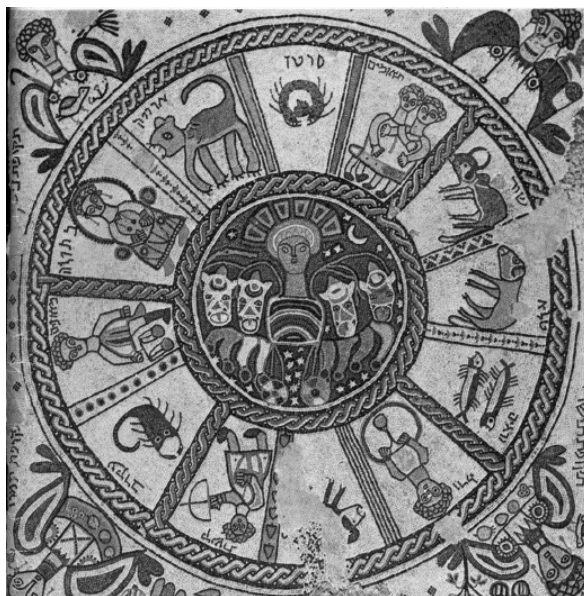


Fig. 13. Mozaika z synagogi w Beit Alpha w Izraelu przedstawiająca krąg Zodiaku (<https://www.jewishvirtuallibrary.org>).



Fig. 14. Dekoracja podłogi z synagogi w Hamman Tiberias w Izraelu przedstawiająca krąg Zodiaku (<https://www.jewishvirtuallibrary.org>).





Fig. 15. Mozaika z synagogi w Sepphoris w Izraelu przedstawiająca krąg zodiaku (<https://www.jewishvirtuallibrary.org>).



Fig. 16. Zodiak z Dendery w Egipcie (poł. I w. n.e.)  
(<http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/le-zodiaque-de-dendera>).



Fig. 17. Zodiak w katedrze Sveti Cchoveli w Mcchecie (Gruzja)  
(Fot. J. Hamburg).

### Dekoracje pilastrów ołtarza z III fazy sanktuarium

Następnymi dekoracjami, które chciałbym omówić są biusty zdobiące pilastry głównego ołtarza w temenosie wewnętrznym. Pochodzą z ostatecznej fazy sanktuarium lecz niestety zostały bardzo mocno zdewastowane niedługo po opuszczeniu stanowiska, prawdopodobnie przez przybyłych w te rejony Chrześcijan. Z powodu złego stanu zachowania aż dziesięciu, spośród dwunastu, biustów tworzących owe pilastry, omówić możemy jedynie dwa zachowane. Obydwa zabytki są dosyć znane i znajdują się w Cincinnati Art Museum. Mowa tutaj o tzw. „Bogini z delfinami” (czasem zwaną „Boginią z rybami”) (Fig.18.) oraz „Bogini wegetacji” (Fig.19.) (Glueck 1937a, 1937b, 1965).

„Bogini z delfinami” jest to postać kobieca przedstawiona w stylu *capite velato*, z dwiema rybami na głowie w postaci „korony” (Glueck 1937a: 17). Po jakimś czasie Glueck zreinterpretował to przedstawienie i uznał, iż koronę tworzą delfiny a postać uznał za Atargatis – bogini płodności, urodzaju i życia wodnego (Glueck 1965: 315-319). Co więcej, porównując wizerunek bogini ze znaleziskami z innych stanowisk, dopatrywał się przedstawień delfinów także w kapitelu nabatejskim z Khirbet Brak, jak również w Petrze (dziś wiadomo, że jest to przedstawienie słonia a nie delfinów) (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 77). Judith McKenzie jednoznacznie obaliła hipotezę o przedstawieniu delfinów na głowie bóstwa (McKenzie 2001) i zaproponowała, aby kluczem do identyfikacji tego biustu, jak i np. „Bogini wegetacji” (przedstawionej w Tannur z kłosami w rękach), był opisany wcześniej Zodiak.

Usytuowanie poszczególnych znaków zodiaku na kręgu z Khirbet Et-Tannur wydaje się być wyjątkowe. Ułożenie ich w ten sposób, iż na samym dole znajdują się Panna i Ryby jest bardzo ważne dla dekoracji ołtarza. Przypuszcza się bowiem, że boginie znalezione w wewnętrznym temenosie to właśnie personifikacje tych dwóch znaków zodiaku. Położenie Panny na Zodiaku odpowiada pozycji szóstej (najniższej) na lewym pilastrze, tak samo jak odpowiadają sobie pozycje Ryb na kręgu i na dekoracji prawego

pilastru (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 77) Najprawdopodobniej więc, sekwencja znaków z Zodiaku powtarza się na dekoracji głównego ołtarza. Założenie takie pozwala zrekonstruować pozycje pozostałych znaków zodiaku na ołtarzu (Fig.20.). By wzmocnić tę hipotezę należy przenieść się do, oddalonego o 7 km od Khirbet Et-Tannur, stanowiska Khirbet Edh-Dharieh ( Figs 21-22.; mapa 2) (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1527). Tam również znajduje się sanktuarium (później zaadaptowane na kościół), w którym można przyjrzeć się bliżej słabo zachowanemu biustowi na pozycji trzeciej, na lewym pilastrze ołtarza. Otóż na tym biuście (któremu brakuje twarzy) można odnaleźć ślady zbroi. Jest ona niemal identyczna ze zbroją noszoną przez bliźniaków: Kastora i Polluxa, których przedstawienie odkryto w Khirbet Edh-Dharieh (Fig.23.). Ponadto, położenie znaku Bliźniąt właśnie w tym miejscu doskonale pasuje do przedstawionej powyżej hipotezy zakładającej, że na ołtarzu są przedstawienia dwunastu znaków zodiaku w powtórzonej sekwencji, takiej samej jak na Zodiaku z Khirbet Et-Tannur (al-Muheisen, Villeneuve 1999b: 46; McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 77).

Powiązania sanktuariów z Zodiakami oraz przedstawieniami opisywanych tutaj bogiń można też znaleźć na innych stanowiskach w regionie. Podobne przedstawienia znajdują się właśnie w Khirbet Edh-Dharieh, gdzie cały główny fryz fasady tamtejszego temenosu jest dekorowany męskimi personifikacjami znaków zodiaku (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 77-78). Do chwili obecnej zidentyfikowano na fryzie m. in. Wagę, Byka, Bliźnięta i postaci Nike (Figs 24-25.) (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1543-1554, Figs 14-18.). Biusty „Bogini z rybami” oraz „Bogini wegetacji” odkryto na przykład w Khirbet Brak, Qasr Rabbah czy Khirbet Mesheirfeh (Glueck 1965: *passim*). Sądzę więc, że na pilastrach flankujących niszę kultową w Khirbet Et-Tannur znajdują się personifikacje i przedstawienia dwunastu znaków zodiaku w identycznej, nie odpowiadającej „zodiakalnej kolejności kalendarzowej”, sekwencji - tak samo jak ma to miejsce na Zodiaku podtrzymywanym przez Nike.



Fig. 18. „Bogini z rybami” ([www.nabatea.net](http://www.nabatea.net) [23.05.2012]).



Fig. 19. „Bogini wegetacji” (Glueck 1965: 49, Pl. 25).

| Pozycja na pilastrze | Znak zodiaku  |                   |
|----------------------|---------------|-------------------|
|                      | Lewy pilaster | Prawy pilaster    |
| <b>1</b>             | Baran         | <b>Waga</b>       |
| <b>2</b>             | Byk           | <b>Skorpion</b>   |
| <b>3</b>             | Bliźnięta     | <b>Strzelec</b>   |
| <b>4</b>             | Rak           | <b>Koziorożec</b> |
| <b>5</b>             | Lew           | <b>Wodnik</b>     |
| <b>6</b>             | <b>Panna</b>  | <b>Ryby</b>       |

Fig. 20. Tabela przedstawiająca potencjalne rozmieszczenie znaków zodiaku na pilastrach ołtarza głównego (Wyk. J. Hamburg)

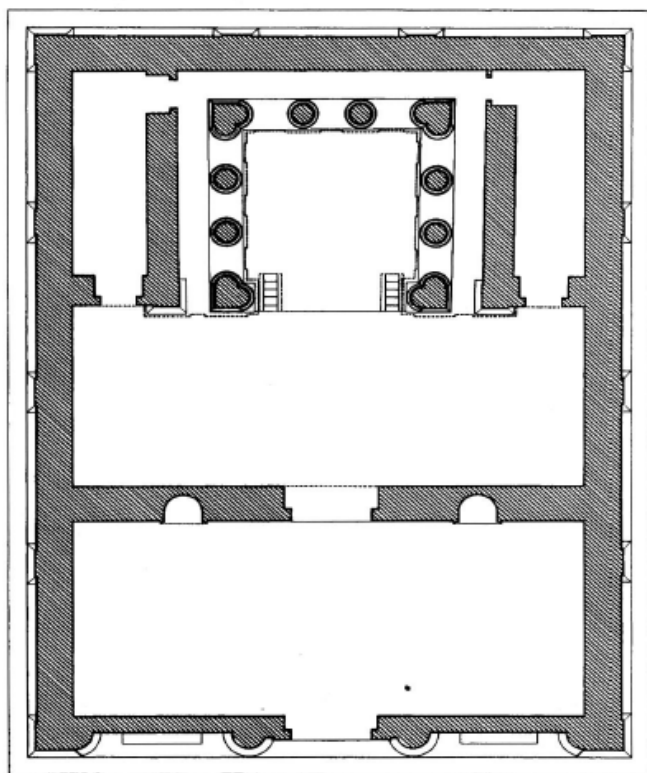


Fig. 21a. Plan sanktuarium w Khirbet Edh-Dherih (Villeneuve, al-Muheisen 1988: 472, Fig. 8.).



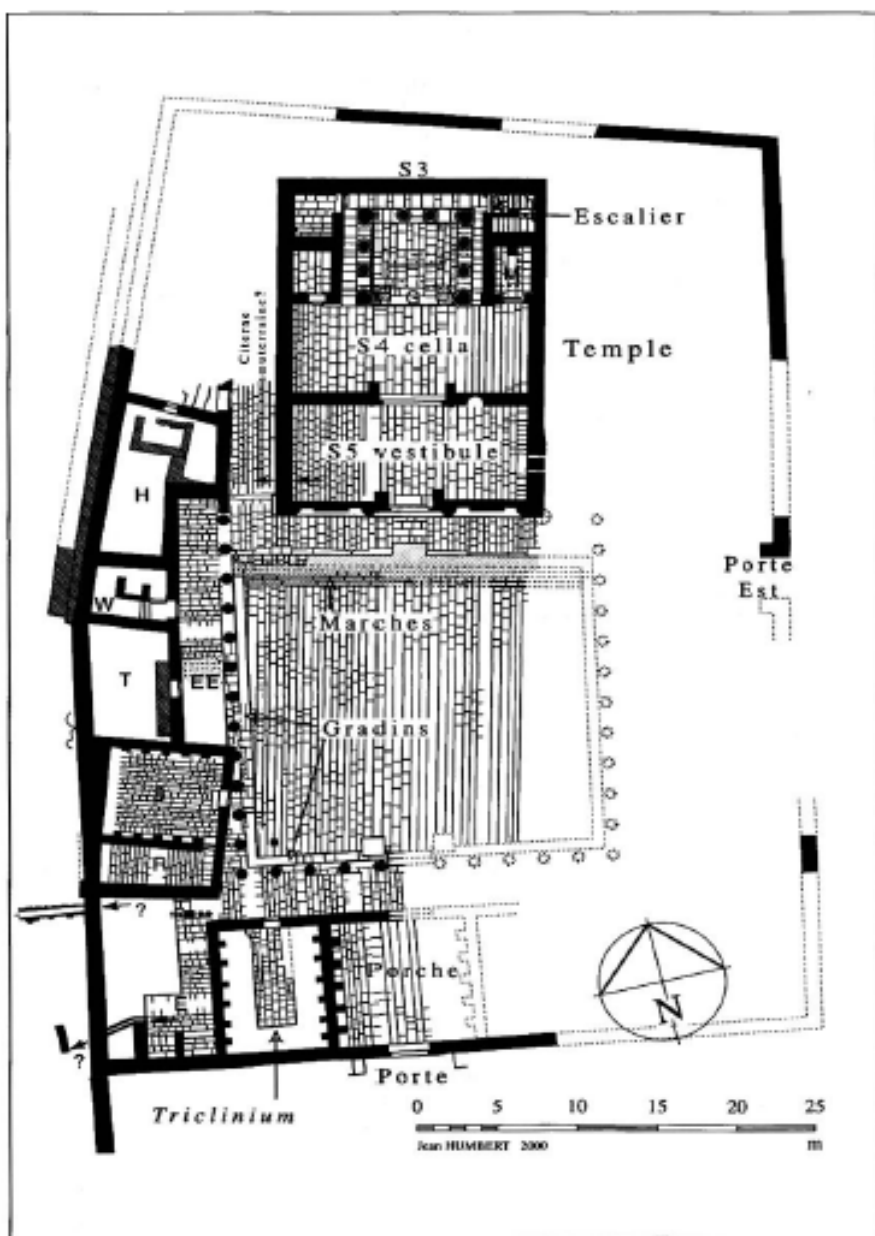


Fig. 21b. Plan sanktuarium w Khirbet Edh-Dherih (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1540, Fig. 9.).



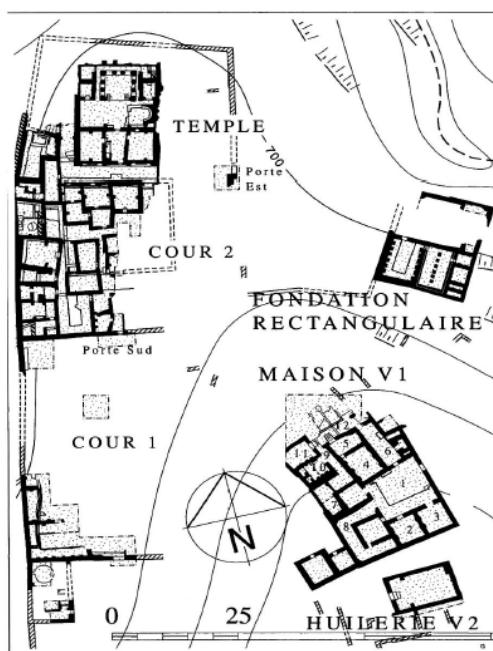


Fig. 22. Plan stanowiska Khirbet Edh-Dherih na rok 2000 (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1529, Fig. 2.).



Fig. 23. Znak Bliźniąt z fryzu z Khirbet Edh-Dharh (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1561, Fig. 17).



Fig. 24. Znak Wagi z fryzu z Khirbet Edh-Dharih (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1562, Fig. 18.).



Fig. 25. Znak Byka z fryzu z Khirbet Edh-Dharih (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1560, Fig. 16.).

## **Główny fryz fasady temenosu wewnętrznego**

Kolejne dekoracje, którymi chciałbym się zająć w kontekście rekonstrukcji kultu w sanktuarium w Khirbet Et-Tannur pochodzą z głównego fryzu fasady temenosu otaczającego główny ołtarz (Fig.26.). Podobnie jak w przypadku Khirbet Edh-Dharieh próba rekonstrukcji głównego fryzu jest bardzo utrudniona (Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1543, Fig.11.). Spowodowane jest to oczywiście tym, iż oba fryzy nie zachowały się do naszych czasów. Odtworzenie ich wyglądu to jak układanie puzzli, z równoczesną próbą interpretacji przedstawień. Oba fryzy składały się prawdopodobnie wyłącznie z biustów i dekoracji floralnej.

Na początek warto się zastanowić nad tym, jaka liczba biustów dekorowała ów fryz. Według Gluecka ukazywał on siedem planet (Glueck 1965: 184, 411-412), jednak w swych raportach nie przedstawia żadnej rekonstrukcji wyglądu fryzu (Wenning 2009: 579). Ponadto, siedem biustów to zdecydowanie zbyt mało by zająć cały fryz, mający około 12 m długości. Niestety jedynym porównaniem jakim dysponujemy jest ponownie odniesienie do stanowiska Khirbet Edh-Dharieh. Jak już zostało wspomniane, według najnowszych badań i rekonstrukcji, przedstawiał on dwanaście personifikacji znaków zodiaku, z których każdy był oddzielony małymi biustami Nike (patrz: Villeneuve, al-Muheisen 2000: 1543-1554). Jeszcze inną liczbę biustów znajdujących się na fryzie rekonstruuje Judith McKenzie, której wtóruje Robert Wenning. W swojej wizji fasady temenosu umieszczają oni jedenaście postaci. Cztery z nich w obramowaniu (tyle też biustów w ramce odnaleziono podczas wykopalisk) nad półkolumnami oraz siedem w interkolumniach, po dwa w lewym i prawym oraz trzy w środkowym interkolumnium umiejscowionym nad wejściem i tympanonem (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 56-65, Fig.13.; Wenning 2009: 581). Dodatkowo wszystkie postaci są przedzielone małymi wyobrażeniami Nike (Fig.27.) (podczas badań odkryto ich co najmniej siedem, tzw. „panele siedmiu Nike”, Glueck 1937b: 370; McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 62). Osobiście skłaniam się ku temu, iż wskazana rekonstrukcja umieszczająca na fryzie

jedenastej głównych postaci (nie wliczając biustów Nike) jest najbardziej prawdopodobna.

Poruszając się tym tropem, i przyjmując liczbę przedstawień na jedenastej, warto zająć się identyfikacją poszczególnych biustów, składających się główny fryz fasady. Interpretację rozpocznę od postaci ukazanych nad samymi kolumnami, które były dodatkowo podkreślone przez umieszczenie ich w rytej dekoracji przypominającej obramowanie (wszystkie „panele” są o wymiarach 77 cm na 55 cm). Rozpoczynając od dwóch postaci ponad środkowymi kolumnami mamy do czynienia z dwoma biustami, z czego jeden z nich wydaje się być niedokończony (Figs 28-29.) (Glueck 1965: 467). Sam odkrywca interpretuje je jako dwa różne przedstawienia Merkurego (Glueck 1965: 228, 467).<sup>148</sup> Inną możliwość to Apollo oraz Hermes (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 60, Starcky 1968: 233).

Odrębną koncepcją, która wydaje się być słuszna, jest interpretacja obu przedstawień jako bóstw związanych z planetami. Biust ukazujący Apolla, często łączonego ze światłem, może symbolizować Słońce (czy też Sola) (Wenning 2009: 580) a surowo ukazana postać z półksiężycem nad ramieniem może wskazywać na męską wersję bóstwa związanego z Księżycem (Roche 1990: *pasim*) na przykład rzymską Lunę. Taka konwencja nie jest w Khirbet Et-Tannur niczym nowym biorąc pod uwagę to, że wszystkie ukazane znaki na Zodiaku (niezależnie od „płci znaku zodiaku”) są właśnie płci męskiej. Przy tego typu interpretacji obu biustów ponownie mamy do czynienia z podkreśleniem konotacji pomiędzy Słońcem a Księżycem, tak samo jak na Zodiaku i umieszczeniu bezpośrednio obok siebie znaków Barana i Wagi specjalnie, w sposób odchodzący od klasycznej konwencji kręgu zodiakalnego (Wenning 2009: 580). Dodatkowo tego typu wspólne przedstawienia można znaleźć też na innych stanowiskach, takich jak na przykład Jebel Druze w południowej Syrii. Panele zewnętrzne, na rogach fasady nad zewnętrznymi półkolumnami, przedstawiają

---

<sup>148</sup> Lub Hermesa-Merkurego. Jednak zarówno lira lub kithara (porównaj: Starcky 1968: 233) ukazana za pierwszą postacią, jak i fragment półksiężyca za drugim, surowym w wykonaniu biustem, na to nie wskazują.

Zeusa-Hadada oraz Tyche a więc dwa bóstwa znane już z rzeźb kultowych z niszy w ołtarzu (Glueck 1965: 396, 411). Prawdopodobnie tym razem również mamy do czynienia z greckim sposobem ukazania Kosa-Duszary (tym razem z piorunem w dłoni, jednak bez byka / byków a więc bardziej w stylu greckim niż syryjskim jak miało to miejsce wcześniej) oraz jego małżonki Allat jako greckiej Tyche. Obie narożne części fryzu są prawdopodobnie dekorowane dwoma dodatkowymi biustami (Fig.30.). Obydwa są przez Gluecka interpretowane jako Atargatis, jednak ich stan zachowania nie pozwala dokładnie określić kim mogły być owe postaci (być może także Allat lub Al Uzza?).

Kolejne biusty dekorowały boczne i środkowe interkolumnia. Z dobrze zachowanych postaci można od razu znaleźć Kronosa-Saturna, Zeusa-Jowisza oraz Heliosa (Fig.31.) (Glueck 1965: 144, 198, 470) a więc trzy bóstwa o charakterze planetarnym. Prócz nich odkryto, w rumowisku w pobliżu fasady, dwa inne biusty. Postać na pierwszym z nich jest identyfikowana jako kolejny Helios, druga nie jest rozpoznana. W tym samym miejscu odsłonięto również dwa kolejne biusty o nieco mniejszych wymiarach (55 cm na 44 cm, być może jest to Zeus-Jowisz oraz Hermes-Merkury?) oraz kilka innych zachowanych fragmentarycznie, których identyfikacja jest praktycznie niemożliwa (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 61-65).

Biorąc pod uwagę wszystkie aspekty można przyznać częściowo rację Nelsonowi Glueckowi. Pomimo, że paneli tworzących dekorację fryzu musiało być na pewno więcej niż tylko siedem, jak sądził badacz, to spośród biustów, których stan zachowania pozwala na jakąkolwiek identyfikację, aż pięć powiązanych jest z planetami (Helios, Luna, Merkury, Jowisz, Saturn). Dodatkowo, przedstawienia Tyche mogą być utożsamiane z Allat lub Al Uzzą jako ewentualnym uzupełnieniem brakującej planety Wenus. Jedyny znaczący problem stanowi Mars, który być może był wyrzeźbiony na jednym z niezidentyfikowanych paneli. Pamiętać jednak należy, iż jeszcze nigdy na terenie państwa Nabatejczyów nie odnaleziono serii dekoracji czy też reliefu, który byłby przedstawieniem wszystkich siedmiu planet w jednym miejscu czy jednej świątyni (Roche 1990: 377-392).

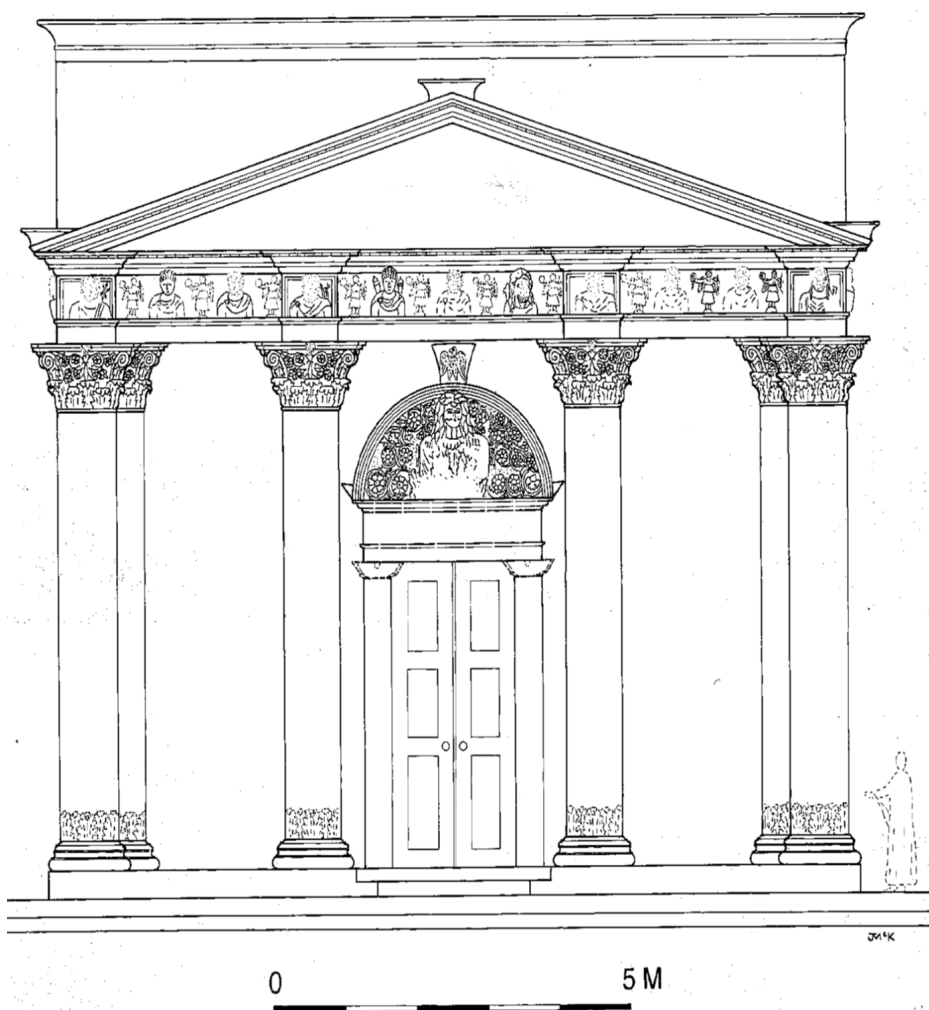


Fig. 26. Rekonstrukcja układu i wyglądu fryzu fasady temenosu wewnętrznego w Khirbet Et-Tannur (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 60, Fig. 13.).



Fig. 27. Przedstawienia Nike z Khirbet Et-Tannur (dzięki uprzejmości Leigh-Ann Bedal).

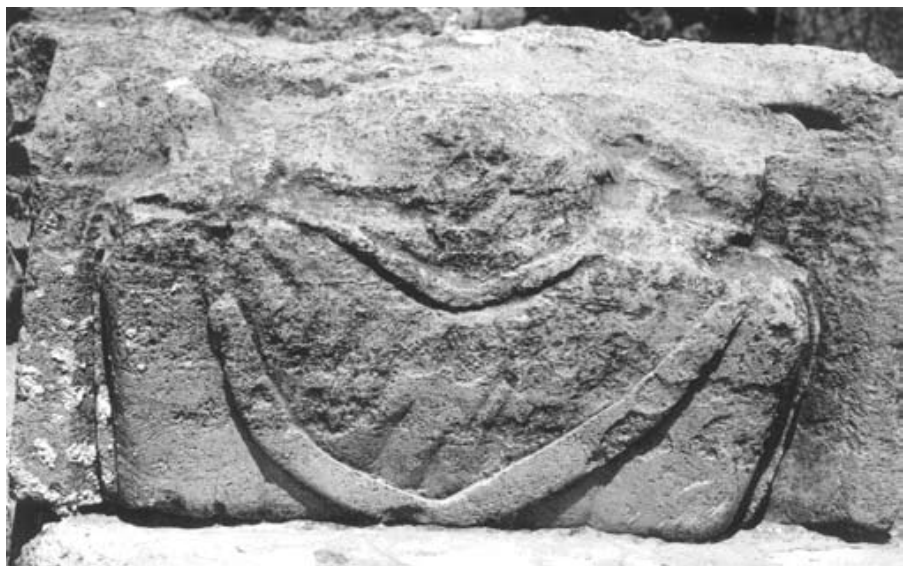


Fig. 28. Niedokończone przedstawienie Luny. Bogini ukazana płci męskiej (dzięki uprzejmości Leigh-Ann Bedal).



Fig. 29. Przedstawienie Apollo-Hermesa interpretowanego jako Sol (dzięki uprzejmości Leigh-Ann Bedal).

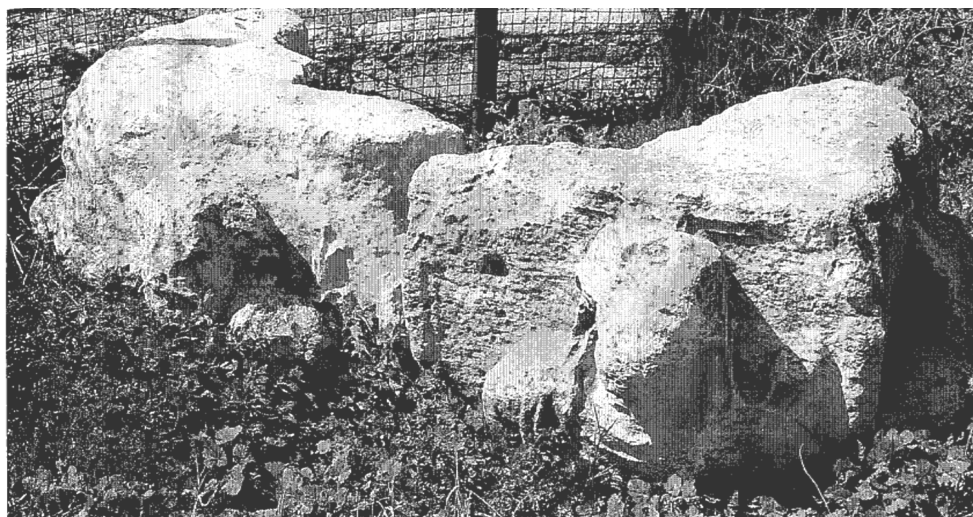


Fig. 30. Odkryty fragment narożnego fragmentu głównego fryzu (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 61, Fig. 14a).





Fig. 31. Biust przedstawiający Heliosa (dzięki uprzejmości L-A. Bedal).

### **Tympanon i akroteriony**

Następnym zabytkiem, którego interpretacja może pomóc w uzupełnieniu obrazu sanktuarium nabatejskiego w Khirbet Et-Tannur jest tympanon, zwany też „panelem Atargatis” (Fig.32.). W architekturze klasycznej jest to wewnętrzne pole frontonu, gładkie lub wypełnione rzeźbą, stanowiące charakterystyczny element monumentalnych budowli grecko-rzymskich.

Półkolisty tympanon z opisywanej świątyni przedstawiał bóstwo płci żeńskiej. Na całym biuście, łącznie z twarzą, widniała dekoracja roślinna z liśćmi skierowanymi do dołu (Fig.33.). Wokół wizerunku bogini znajdowała się bardzo bogata ornamentyka floralna i rozety. Nad głową bóstwa umieszczony był zwornik z wyobrażeniem orła z rozpostartymi skrzydłami. Po jego bokach ukazane zostały dwa, trójkątne w przekroju, rogi (Glueck 1965: 143-144, McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 63).

Niestety zabytek nie został odsłonięty in situ. Jego fragmenty odnaleziono w rumowisku, bezpośrednio przed pozostałościami fasady. Jego dokładna lokalizacja jest więc kwestią sporną. Za najlepszy przykład zilustrowania dawnego wyglądu wewnętrznej

części fasady, jak i samej lokalizacji tympanonu, może posłużyć grób Sextiusa Florentinusa z Petry (Fig.36.). Umieszczenie panelu nad belkowaniem jest w tej chwili uważane za najbardziej prawdopodobne (McKenzie, Gibson, Reyes 2002: 63-64).

Najważniejszą jednak kwestią jest odpowiedź na pytanie, kogo przedstawia postać zamieszczona na tympanonie dekorującym okolice głównego wejścia. Glueck zinterpretował ją jako Atargatis - boginię wegetacji i dobrych plonów (Glueck 1965: 143, 445).

Odminną interpretację, do której osobiście się przychylam, proponuje jednak Robert Wenning. Twierdzi on, że pokrycie całego ciała bogini motywem roślinnym, którego liście są skierowane ku dołowi wskazują, że bogini jest związana z ziemią lub nawet jest bóstwem chtonicznym. Co więcej, w sztuce greckiej ten rodzaj przedstawienia zupełnie nie pasuje do Atargatis, lecz do bóstw lub stworzeń powiązanych z obszarami wodnymi (Wenning 2009: 582). W tym miejscu warto spojrzeć na dwa, podobne w formie i dekoracji, biusty z innych nabatejskich stanowisk tj. Khirbet Brak i Petry. Sanktuarium w pierwszym z nich jest powiązane bardzo ściśle z kultem źródła, a przedstawienia tam odkryte to personifikacje źródła 'Ayn Braq (Parr 1960: 134-135), jednego z cieków wodnych zapewniających wodę nabatejskiej stolicy. Przykład z Petry to rzeźba, która jest uważana za personifikację okresowej rzeki Wadi Musa. Co prawda kontekst tego biustu jest niepewny a jego interpretacja hipotetyczna, jednakże może ona tutaj posłużyć jako jeden z przykładów przedstawień personifikacji lokalnych źródeł i cieków wodnych (Lyttleton, Blagg 1990: 277).

Kim więc jest postać z tympanonu w Khirbet Et-Tannur? Bardzo możliwe, że mamy tutaj do czynienia z personifikacją pobliskiego źródła (Wenning 2009: 582-583), a więc w tym wypadku Wadi La'ban lub Wadi Hesa.

Jak już wspomniałem, zwornik nad głową bogini przedstawia orła. W świecie greckim jest to symbol Zeusa, w świecie semickim symbol Kosa, jak również Duszary. Jego przedstawienie w połączeniu z boginią źródła, nad której głową się znajduje, wiąże się prawdopodobnie z próbą ukazania na jednym zabytku zarówno przedstawienia bogini odpowiedzialnej za płodność ziemi

i życiodajne wody, jak i symbolu najważniejszego lokalnego bóstwa i przy tym ścisły związek bogini również ze sferą niebieską (Wenning 2009: 583). Dwa rogi flankujące sam zwornik z orłem mogą być powiązane z bykiem a więc kolejnym symbolem Zeusa, czy też Kosa-Duszary. Argumentacja Wenninga wydaje się być logiczna i na pewno zasługuje na uwagę.

Ostatnimi już znaleziskami, które mogą poświadczyć kult boga Kosa-Duszary w tej świątyni są akroteriony. Pierwotnie zdobiły one dwa narożniki fasady temenosu wewnętrznego. Ponieważ jeden z nich zachował się w bardzo dobrym stanie, chciałbym się skupić właśnie na nim.

Akroterion ten był rzeźbą pełną, ukazującą orła z rozpostartymi skrzydłami (podobnie jak na reliefie zwornika przy „panelu Atargatis”) z węzem wijącym się od jego szponów po dziób (Fig.35.). Podobnego rodzaju wizerunki (nie tylko w rzeźbie ale też w grafitti) można odnaleźć również na innych stanowiskach takich jak: Petra, Zaharet el-Bedd czy Dura Europos (Glueck 1965: 143-145, 445). Przedstawienia orła z węzem praktycznie ma całym Bliskim Wschodzie i Anatolii są związane głównie z Zeusem lub z bogiem Sabaziosem. Kierując się cały czas tym, iż w świątyni w Khirbet Et-Tannur mamy do czynienia z konwencją i interpretacją grecko-rzymską większości przedstawień, można założyć, że są to kolejne już symbole związane z Kosem-Duszarą, głównym bogiem Nabatejczyków.



Fig. 32. Zrekonstruowany wygląd tympanonu tzw. „panelu Atargatis” (Glueck 1965: 65, Pl. 31).



Fig. 33. Detale i motywy roślinne na twarzy postaci ukazanej na tympanonie (dzięki uprzejmości Leigh-Ann Bedal).

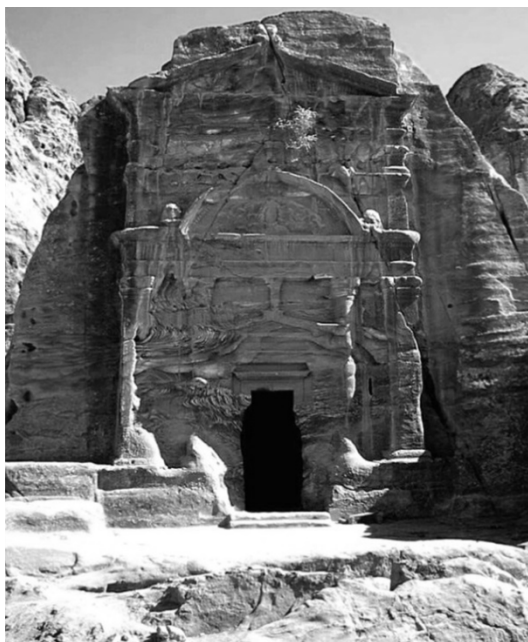


Fig. 34. Grobowiec Sextiusa Florentinusa w Petrze.  
(Fot. J. Hamburg)



Fig. 35. Akroterion z fasady temenosu wewnętrznego  
(Glueck 1965: 306, Pl. 140).

## Konkluzja i podsumowanie

Sanktuarium nabatejskie w Khirbet Et-Tannur (Figs 38-39.) to świątynia, która rozwijała się najprężniej pomiędzy I w. n.e. a III w. n.e. W tym czasie w Nabatei nastąpiło wiele zmian. Od kiedy w 106 r. n.e. stała się ona częścią Imperium Rzymskiego znacząco wzrósł wpływ kultury grecko-rzymskiej na jej kulturę i religię. Lokalne proto-arabskie (nabatejskie) i arabskie bóstwa zaczęły być utożsamiane z ich greckimi czy też rzymskimi odpowiednikami. Miało to na celu uczynienie ich bardziej zrozumiałymi zarówno dla Rzymian, jak i pozostałych pielgrzymów z zachodu. Znalazło to swoje odzwierciedlenie m.in. w dekoracjach miejsc kultu oraz sposobach przedstawiania bóstw i bogów. Tego typu konwencja w wykonywaniu dekoracji rytej fasad temenosów czy też rzeźb kultowych nie ułatwia pracy przy próbie rekonstrukcji przedmiotu kultu w sanktuariach i świątyniach. Warto jednak zauważyć, że lokalne bóstwa nie mogły tak po prostu zniknąć i zostać zastąpione nowymi. W świątyniach pod postaciami najważniejszych bogów panteonu rzymskiego dalej czczono lokalne, pierwotne bóstwa powiązane z tymi terenami już od wieków. Co więcej, w większości lokalnych sanktuariów, mamy do czynienia z kultem więcej niż jednego bóstwa.

A więc komu była poświęcona opisywana w artykule świątynia? Uważam, że jest ona głównie związana z nabatejską triadą bóstw: Duszara, Allat oraz Al Uzza. Oczywiście na tym terenie nie było to niczym niezwykłym. Para bóstw przedstawionych w niszy ołtarza głównego to najprawdopodobniej Duszara i jego boska małżonka Allat, które zostały ukazane w konwencji grecko-rzymskiej, pod postaciami Zeusa i Atargatis. Ponieważ są to posągi kultowe, ustawione w najświętszym miejscu sanktuarium, były to najważniejsze bóstwa czczone w świątyni. Ważne znaczenie ma także umiejscowienie Zodiaku z przedstawieniem al.-Uzzy jako greckiej Tyche. Jeśli interpretacja Greene'a jest prawidłowa i rzeźba stała również w niszy kultowej, można brać pod uwagę to, iż w świątyni była czczona cała najważniejsza triada nabatejska.

Sanktuarium Khirbet Et-Tannur dość wyraźnie jest powiązane z aspektami astralnymi i sklepieniem niebieskim. Nabatejczycy przywiązywali w swoich wierzeniach ogromną wagę do zjawisk astronomicznych i obiektów na sklepieniu niebieskim. W gwiazdach (m. in. tworzących znaki zodiaku) oraz w planetach, które były im w tym czasie znane, widzieli odbicia swoich bogów i bogiń. Wierzyli, że ich nadludzka siła potrafiła kierować naturą oraz poczynaniami całego rodzaju ludzkiego, zarówno podczas życia na Ziemi, jak i po śmierci (Healey 2001: 111). Przedstawienia personifikacji znaków zodiaku, siedmiu planet (Słońce [Sol], Księżyc [Luna, Selene], Merkury, Wenus, Mars, Jowisz, Saturn) oraz być może Plejad (rzeźby Nike z Semejonem czyli Sibitti) niezbitcie o tym świadczą.

Rodzi się jednak pytanie, z czym były związane owe bóstwa o charakterze astralnym. Wydaje się, że ich zadaniem była nie tylko opieka nad całym światem i wszystkimi ludźmi za życia i po śmierci, panowanie nad ludzkim losem i wydarzeniami w ich życiu (głównie chodzi tu o znaki zodiaku), ale również odpowiedzialność za urodzaj i płodność ziemi uprawianej przez tutejszych mieszkańców w pobliskich osadach. Przedstawienie personifikacji źródła na „panelu Atargatis” (pobliskiego Wadi La’ban lub Wadi Hesa), które również jest odpowiedzialne za wielkość i jakość zbiorów oraz całoroczne dostarczanie czystej wody do wszystkich miast, osad i pól uprawnych dopełnia obraz rekonstrukcji przedmiotu kultu.

Sanktuarium w Khirbet Et-Tannur jest zatem przykładem połączenia wiary Nabatejczyków w bóstwa o charakterze ponad lokalnym, a więc nabatejskiej triady, z bóstwami całkowicie miejscowymi o niewielkim „zasięgu” i zakresie oddziaływania, jakim jest na przykład personifikacja pobliskiego wadi. Za uosobieniem znaków zodiaku kryją się bóstwa kierujące ludzkim losem, życiem doczesnym na Ziemi, porami roku, przesileniami, czy nawet kierunkami świata. Orientacja świątyni, jej lokalizacja na szczycie góry oraz przedstawienia z fryzu są ściśle powiązane z bóstwami astralnymi. Są one odpowiedzialne nie tylko za opiekę nad ludźmi, lecz także za wszelkie zjawiska na niebie takie jak

na przykład pory dnia czy zjawiska atmosferyczne. Wszystko to składa się w jeden dość spójny obraz przedmiotów kultu w świątyni.

Świątynia w Khirbet Et-Tannur było więc bardzo mocno związane z bóstwami mającymi władzę nad zjawiskami naturalnymi, na które człowiek nie miał i nie ma dalej żadnego wpływu, takimi jak zmiany pór roku czy dnia, ilość opadów deszczu, dni słonecznych, susze i powodzie, wysokość plonów czy jakość gleby i ziemi, którą uprawiano. Do tego dochodziła wiara w to, iż bóstwa czczone w świątyni panują nad ludzkim losem i mają bardzo dużą kontrolę nie tylko nad naturą ale również nad całym rodzajem ludzkim.



## Summary

### **The Reconstruction of the object of cult in the Nabatean sanctuary at Khirbet Et-Tannur (Jordan)**

The Nabatean sanctuary at Khirbet Et-Tannur is a temple, which was founded on the site of the former Edomite altar, dedicated to God of storm and rain - Qos. In the following paper the author, based on the current state of research, makes a reconstruction of the object of worship in the sanctuary between 1st century BC and the 6th century AD. The aim of this paper is to give a detailed description and interpretation of the decorations of the temple that, together with the analysis of small finds, will help answer the question of the type and object of cult in the temple from the turn of the era to at least 4th or even 6th century AD. A detailed description and interpretation of all the representations and decorations allowed a reassessment of their meaning and sheds new light on the symbolism and convention of depicting various deities. The scope of this paper goes beyond the Khirbet Et-Tannur shrine itself. The search for analogies in the Nabatean region, as well as other regions (Israel, Egypt, Syria), gives a wider perspective and allows a better understanding of the concept of religion and the Nabatean people. The first chapter of this paper is an introduction, that contains basic information about the temple, its location and a brief history of research. The second chapter is devoted to the shrine as a building. The author describes the various parts of the temple and recreates their original functions. In the largest, third chapter, the sanctuary is shown as the house of deities. It contains a reflection on the interpretation of the individual elements and representations of deities of the pantheon, all of which is aimed at the reconstruction of the object of worship in the temple at Khirbet Et-Tannur. The paper ends with a conclusion as to the type of worship carried out in the temple.

Archaeological site of Khirbet Et-Tannur is located approximately 70 km north of the capital of the Nabataeans – Petra (map 1). It is located at the top of Jebel Et-Tannur (Fig.1.), the

highest hill in the area, rising to a height of about 300 m above sea level, at the confluence of the two dry rivers: Wadi Hesa and Wadi La'ban. The only exposed remains at the site are: the temple complex and, built on a hillside, a tank for rain water. This proves that the site had only a religious character. These facts distinguish Khirbet Et-Tannur from other temples of the Nabataeans in that region, such as Khirbet Edh-Dherih (map 2), around which there are numerous farmlands etc. The sanctuary at Khirbet Et-Tannur consisted of open space surrounded by a wall, called *temenos*, with a smaller - *internal temenos* - inside. In the smaller one, was the main part of the religious centre – a monumental platform with the cult altar. Around the courtyard were auxiliary rooms with various functions (mainly triclinia and warehouses). The entire temple complex was oriented on the East-West axis with the entrance from the eastern side (Fig.2.).

The hill of Jebel Et-Tannur was considered to be a unique place for religious rites before the main *temenos* was built. The region was previously inhabited by Edomites. They erected in the spot of the latter Nabataean temple a sacrificial altar already in the 7th century BC. The deity worshiped by the people of Edom was an archaic God of lightning named Qos. The first phase of the Nabatean sanctuary in Khirbet Et-Tannur is dated for a long period of 200 years, between ca. 100 BC and 100 AD. At that time, it was the simple altar measuring 1.45 m to 1.38 m and height of 1.75 m.

The second phase of the temple at Khirbet Et-Tannur is represented by the construction of the primary *temenos* sanctuary, surrounding the most holy place in the temple. In the place of the first altar - a simple platform of rubble - a second, more monumental and executed with greater precision altar was built. Its dimensions were 2.1 m to 2 m at the base and a height of 2.6 m. In the second phase the first internal *temenos* (10 m by 10 m) was built. Initially, it was built with simple field stones, but later it was rebuilt with solid, worked limestone blocks. In the third phase of the sanctuary, the altar was placed on a very high platform. It had dimensions of 3.65 m to 3.4 m and was high at about 4 m. The internal façade in the sanctuary has enlarged, as well as the doors

leading to the interior part. Probably at that time also the external temenos was built. His dating, however, is still uncertain. The final shape of the whole sanctuary was established between 250 and 300 AD.

The Nabatean sanctuary at Khirbet Et-Tannur (Figs 38 and 39) is a temple, which developed rapidly between 1st and 3rd century AD. At that time in Nabatean region there has been a lot of changes. Since 106 AD it became a part of the Roman Empire and since then a significant increase of Greco-Roman influences can be observed in the Nabatean culture and religion. The local Proto-Arab (Nabataean) and Arab deities began to be identified with their Greek or Roman counterparts. This was to make them more understandable for both the Romans and the rest of the pilgrims from the West. This is reflected in decorations of places of worship and in the representation of deities and gods. This type of convention in performing decorations of temenos' facades or cult sculptures does not facilitate the reconstruction of the object of worship in the sanctuaries and temples. It is worth noting, however, that the local deities could not just disappear and be replaced by new ones. Further, in local temples, the primary deities, associated with these lands for centuries, were worshiped under the form of the most important gods of the Roman pantheon. In the majority of local shrines, we are dealing with the worship of more than only one deity.

So to whom was dedicated the temple described in this paper? The author thinking that it is mainly related to the Nabatean triad of deities: Dushara, Allat and Al Uzza. Of course, on this area it was not unusual. A pair of deities presented in the niche of the main altar are probably Dushara and his divine spouse Allat, who have been shown in a Greco-Roman convention, under the figures of Zeus and Atargatis. Because they are cult statues, set in the most holy place of the sanctuary, they were the most important deities worshiped in the temple. Of great importance is also the location of the Zodiac with the representation of Al Uzza as the Greek Tyche. If Greene's interpretation is correct and the sculpture came from a cult niche, it can be concluded that the temple was dedicated to the most important Nabatean triad.

In the decoration of the Khirbet Et-Tannur temple, there are numerous references to the sky and stars. Nabataeans in their beliefs attached great importance to astronomical phenomena and celestial bodies. In stars (e.g. forming signs of the zodiac) and the planets, which were then known at that time, they saw the reflection of their gods and goddesses. They believed that their superhuman strength could control the nature and actions of all mankind, both during life on earth and after death. Personifications of the signs of the zodiac, the seven planets (Sun [Sol], Moon [Luna, Selene], Mercury, Venus, Mars, Jupiter, Saturn), and perhaps the Pleiades (sculptures of Nike with Semeion or Sibitti) prove this irrefutably.

This, however, raises the question what were these deities associated with. It seems that their task was not only to take care of the whole world and all people for life and after death, control over human destiny and events in their lives (mostly these are signs of the zodiac), but also the responsibility for good harvest and fertility of the land cultivated by local inhabitants in the nearby villages. Representation of river personification on Atargathis panel (Wadi La'ban or Wadi Hesa), which is also responsible for the size and quality of the harvest and the year-round supplies of clean water to all the cities, towns and farmlands, completes the picture of the reconstruction of the object of worship.

The sanctuary at Khirbet Et-Tannur is therefore an example of the combination Nabataeans' faith in deities with trans-regional character – the triad of deities, with completely local deities with small "range", such as, for example, the personification of the nearby river. Behind the personifications of zodiac signs are hidden deities responsible for human fate, life on Earth, seasons of the year, solstices, or even the directions of the world. Orientation of the temple, its location on the top of a mountain and representations on the frieze are closely linked to astral deities. It all adds up to a fairly consistent picture of objects of worship in the temple. The temple at Khirbet Et-Tannur was strongly associated with deities of natural events over which man had no power, such as the changing seasons or days, amount of rainfall, hours of sunshine, droughts and floods, crop yields and soil quality. Finally, there was a belief that the deities

worshiped in the temple at Khirbet Et-Tannur exerted power over human destiny and had a great deal of control over, not only the nature, but also of the entire mankind.

## Bibliografia / References

Aviam M., 1997, *Ancient Synagogues in the Land of Israel*, Jerusalem.

Fine S., 2005, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a new Jewish Archaeology*, Cambridge.

Fisher C., 1937, *Fieldnotes from Khirbet Tannur*, Nelson Glueck's Archive in the Semitic Museum, Cambridge (wersja PDF).

Frenneck M., 2010, *Pottery from Nabatean Region*, New York.

Gawlikowski M., 1976, *Sztuka Syrii*, Warszawa.

Glueck N., 1937a, "The Nabatean Temple of Khirbet Tannur" [w:] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 67, s. 6-16.

Glueck N., 1937b, A Newly Discovered Nabataean Temple of Atargatis and Hadad at Khirbet Et-Tannur, Transjordanian [w:] *American Journal of Archaeology* 41, No. 3, s. 361-376.

Glueck N., 1952, The Zodiac of Khirbet et-Tannur [w:] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 126, s. 5-10.

Glueck N., 1965, *Deities and Dolphins. The story of the Nabataeans*, New York.

Grimal P., 2008, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław.

Gundel, H.G., 1992, "Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum" [w:] *Kulturgeschichte der antiken Welt* 54, Mainz.

Hachlili R., 1977, "The Zodiac in Ancient Jewish Art: representation and significance" [w:] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 228, s. 61-77.

- Healey J.F., 2001, *Religion of the Nabateans*, Leiden.
- Lyttleton M.B., Blagg T.F., 1990, "Sculpture from the Temenos of Qasr el-Bint at Petra" [w:] *Aram Periodical* 2, s. 267-286.
- Machowski W., 2007, *Petra*, wyd. 1., Wrocław.
- McKenzie J.S., 2001, "Keys from Egypt and the East: Observations on Nabataean Culture in the Light of Recent Discoveries" [w:] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 324, s. 97-112.
- McKenzie J.S., 2003, "Carvings in the Desert: The Sculpture of Petra and Khirbet et-Tannur" [w:] Markoe G. (red.), *Petra Rediscovered. Lost City of the Nabataeans*, New York, s. 165-190.
- McKenzie J.S., Gibson S., Reyes A.T., 2002, "Reconstruction of the Nabataean temple complex at Khirbet et-Tannur" [w:] *Palestine Exploration Quarterly* 134, s. 44-83.
- McKenzie J.S., Reyes A.T., Schmidt-Colinet A., 1998, "Faces in the rock at Petra and Medain Saleh" [w:] *Palestine Exploration Quarterly* 130, s. 35-50.
- Papke W., 1993, *Die geheime Botschaft des Gilgamesch*, Bergisch Gladbach.
- Parr P.J., 1960, "Nabataean Sculpture from Khirbet Brak" [w:] *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 4-5, s. 134-136.
- Roche M.J., 1990, "Bustes fragmentaires trouvés à Pétra" [w:] *Syria* 67, s. 377-395.
- Rogers J. H., 1998, *Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions*, British Astronomical Association Series 108.

Starcky J., 1968, "Le temple nabatéen de Khirbet Tannur" [w:] *Revue Biblique* 75, s. 206-235.

Taylor J., 2001, *Petra and the Lost Kingdom of the Nabataeans*, London - New York.

Tholbecq L., 1997, "Les sanctuaires des Nabateens" [w:] *Topoi* 7, s. 1069-1095.

Savignac, R., 1937, "Le dieu nabatéen de La'aban et son temple" [w:] *Revue Biblique* 46, s. 401-441.

Villeneuve F., Al-Muheisen Z., 1988, "Fouilles à Khirbet-Edh-Dharih (Jordanie), 1984-1987 - un village, son sanctuaire et sa nécropole aux époques nabatéenne et romaine (Ie - IVe siècles ap. J.-C.)" [w:] *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 132, s. 458-479.

Villeneuve F., Al-Muheisen Z., 2000, "Nouvelles recherches à Khirbet edh-Dharih (Jordanie du sud, 1996-1999)" [w:] *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* 144, s. 1525-1563.

Wenning R., 2004, "Nabatäische Büstenreliefs aus Petra – zwei Neufunde" [w:] *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 120, s. 157-181.

Wenning R., 2009, "The Mesage of the Khirbat at-Tannor Reliefs" [w:] *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 10, s. 577-584.



## **Uwagi odnośnie obrazu wpływów zewnętrznych oddziałujących na rozwój chrześcijańskiej architektury nubijskiej**

Omawiając kwestie wiążące się z początkami sztuki chrześcijańskiej na terenie Nubii należy uwzględnić jedno z kluczowych zagadnień jakim jest problematyka związana z przenoszeniem wzorców i inspiracji ze świata śródziemnomorskiego. Śledząc rozwój nubijskiej architektury sakralnej odnotować można obecność licznych elementów i rozwiązań zapożyczonych z różnych regionów chrześcijańskiego świata. Natężenie kontaktów zewnętrznych można bezpośrednio powiązać z sytuacją polityczną regionu. Jednocześnie trzeba mieć świadomość, że na skutek lokalnych przekształceń, czytelność poszczególnych wpływów mogła ulec niemal całkowitemu zatarciu.<sup>149</sup>

Dzięki przekazom Jana z Efezu i Jana z Biclarum wiadomo, że w połowie VI wieku do Nubii wyruszyły dwie konkurencyjne misje chrystianizacyjne, wysłane z Bizancjum przez Cesarza Justyniana i jego żonę Teodorę (Godlewski 1992: 277). Nie są znane

---

<sup>149</sup> Problematyka związana z kształtowaniem się sztuki nubijskiej została szczegółowo opisana. Cały czas fundamentalną publikacją omawiającą źródła wpływów oddziałujących na malarstwo nubijskie jest artykuł Kurta Weitzmanna: Weitzmann K., 1970, "Some Remarks on the Sources of the Fresco Paintings of the Cathedral of Faras", [w:] Dinkler E. (red.), *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit: Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*, Essen, s. 325-326. Pojawiające się w nubijskiej architekturze sakralne, motywy zaczerpnięte z różnych regionów świata śródziemnomorskiego zostały opisane w licznych publikacjach Przemysława Gartkiewicza i Włodzimierza Godlewskiego.

żadne wzmianki świadczące o tym, że wraz z misjonarzami do Nubii dotarli również pochodzący z Konstantynopola projektanci, budowniczowie czy artyści, których zadaniem byłoby wzniesienie i udekorowanie pierwszych kościołów. Równie prawdopodobna wydaje się hipoteza, że zbudowanie pierwszych świątyni chrześcijańskich było dziełem afrykańskich twórców, instruowanych przez bizantyjskich przybyszów. Dostępne na terenie Nubii materiały budowlane znacznie różniły się od tych występujących w obrębie Morza Śródziemnego. Wymagało to od budowniczych dostosowania się do nowych warunków, które z całą pewnością miały odzwierciedlenie w formach architektonicznych wczesnych kościołów. Lokalne uwarunkowania od początku procesu kształtowania się nubijskiej architektury eklezjastycznej odrywały kluczową rolę.

Chrześcijaństwo przeniknęło na tereny Nubii zdecydowanie wcześniej niż w połowie VI wieku. Świadczą o tym zarówno przekazy historyczne, jak i materiał archeologiczny. Już w 412 roku Olympiodorus z Teb wzmiankował obecność chrześcijan w Nubii. W III wieku, w czasie prześladowań mających miejsce za panowania Cesarza Decjusza (249-251) i Waleriana (253-260), część egipskich chrześcijan została przesiedlona na terytoria znajdujące się na południe od Asuanu. Ponadto musieli oni docierać do regionu środkowego Nilu wraz karawanami kupieckimi. Poza tym rejon północnej Nubii znajdował się stosunkowo blisko File, gdzie biskupstwo istniało prawdopodobnie już od początku IV wieku. Nie znane są jednak żadne dowody świadczące o jego oddziaływaniu na południe (Jakobielski 1972: 19-21).

Według Stefana Jakobielskiego pierwszy kościół z cegły mułowej powstał w Faras już w połowie V wieku, czyli przed okresem oficjalnej chrystianizacji Nubii. Obecnie częściej przyjmuje się jednak, że jego fundacja miała miejsce w połowie VI wieku (Godlewski 2006: 31). Z całą pewnością pozycja chrześcijan nie była jeszcze wtedy silnie ugruntowana. Świadczy o tym fakt, iż kościół został stosunkowo szybko zburzony, a na jego miejscu został wzniesiony pałac, uważany za siedzibę władców Grupy X, których

grobowce odkryto w Ballana. Hipotetyczny plan kościoła został skonstruowany przez Kazimierza Michałowskiego na podstawie apsydy i fragmentu muru, które zostały odkryte poniżej poziomu podłogi katedry (Jakobielski 1972: 20-21).

Badania poświęcone kulturze materialnej pokazują, że początkowo częściowa chrystianizacja niższej klasy społecznej nastąpiła zdecydowanie wcześniej niż chrystianizacja dworu królewskiego i miejscowej elity. Poza głównymi centrami politycznymi proces chrystianizacji Nobadii przebiegał bardzo powoli. Jedynie kilka spośród przeszło dwustu odkrytych na terenie Nubii kościołów jest datowanych na VI wiek. Początkowo kościoły były wznoszone jedynie w najważniejszych ośrodkach urbanistycznych i były ściśle związane z władzą królewską. Mimo, iż system biurokratyczny został zapożyczony z Bizancjum lub koptyjskiego Egiptu, to w formowaniu się państwowości nobadyjskiej duże znaczenie odegrały czynniki lokalne (Obłuski 2010: 612-613).

W 1965 roku pierwszą koncepcję rozwoju architektury kościołów nubijskich zaproponował William Adams. Amerykański uczony skonstruował typologię obrazującą proces rozwoju planów kościołów nubijskich. W świetle późniejszych odkryć jego ustalenia nie są już aktualne. Zwrócił on jednak uwagę na to, że forma architektoniczna pierwszych kościołów może nawiązywać do meroickich budowli rezydencjonalnych. Pogańskie budowle z całą pewnością nie były głównym źródłem inspiracji dla budowniczych. Jednak nie można wykluczyć, że korzystali oni z niektórych rozwiązań wypracowanych przez architekturę meroicką (Adams 1965: 94).

Pod względem konstrukcyjnym pierwsze chrześcijańskie budowle na terenie Nubii wyraźnie nawiązywały do lokalnej tradycji budowlanej. W pierwszych kamiennych kościołach odnotować można obecność charakterystycznego pochylonego, meroickiego wątku murarskiego. Na skutek dużego wykorzystania *spoliów* pochodzących ze wcześniejszych budowli, jego przebieg jest niekonsekwentny i często sprawia wrażenie przypadkowego. Duża ilość dekorowanych bloków kamiennych została przetransportowana

do Faras z południowej świątyni w Buhen. Ich obecność została poświadczona przede wszystkim w strukturach przypisywanych wczesnym okresom funkcjonowania katedry (Karkowski 1986: 311-312). W kolejnych fazach chronologicznych rozwoju nubijskiej architektury kościelnej, wyraźne stają się wpływy śródziemnomorskie. Mury zaczynają być budowane w *opus emplectum*, opierającym się na horyzontalnie ułożonych prostopadłościennych blokach kamiennych, między którymi znajduje się warstwa gruzu przemieszana z zaprawą (Gartkiewicz 1986: 246). Ta metoda budowlana rozprzestrzeniła się w obrębie całego Śródziemnomorza. Szczególnie popularna stała się na aktywnych sejsmicznie terenach Syro-Palestyny. Zapewniała odpowiednią statykę i nośność ścian oraz pozwalała amortyzować ewentualne wstrząsy.<sup>150</sup>

Na podstawie analizy epigraficznej Stefan Jakobielski wykazał, że założenie biskupstwa w Faras (Pachoras) miało miejsce w latach dwudziestych VII wieku i prawdopodobnie wiązało się bezpośrednio z budową pierwszej katedry, w miejscu wcześniej zburzonego pałacu (Jakobielski 1972: 26-30). Ewolucja katedry w Faras pozwala w czytelny sposób prześledzić, w jaki sposób zmieniały się tendencje w architekturze nubijskiej. Podobny proces zaobserwować można również w katedrze w Dongoli. Innowacje architektoniczne wprowadzane w obu kościołach miały na celu ich dostosowanie do aktualnych wymogów i zapotrzebowań

---

<sup>150</sup> W opracowaniach monograficznych dotyczących kościołów bliskowschodnich kwestie konstrukcyjne są z reguły potraktowane w sposób marginalny lub całkowicie pominięte. Przykładowo: A. Michel, 2001, *Les Églises d'époque Byzantine et Umayyade de Jordanie (Provinces d'Arabie et de Palestine), V – VIII siècle: Typologie Architecturale et Aménagements Liturgiques*, Brespols Publishers, Turnhout; A. Ovadia, 1970, *Corpus of Byzantine Churches in The Holy Land*, Theophaneia, Bonn; G. Tchalenko, 1990, *Églises de village de la Syrie du nord: Texte*, Geuthner, Paris

społeczności chrześcijańskiej, które z kolei, w dużej mierze, były efektem oddziaływania wpływów zewnętrznych.<sup>151</sup>

Oba kościoły charakteryzują się niemal identycznymi planami. Nieznaczące różnice wynikają prawdopodobnie z faktu, iż ostateczna forma katedry Paulosa jest wynikiem rozbudowy katedry Aetiosa (Fig.1.), a katedra w Dongoli powstała na poziomie gruntu, po tym, jak usunięte zostały pozostałości po tak zwanym „starym” kościele. Zewnętrzne mury katedry Paulaosa zostały wzniesione 40 cm powyżej poziomu fundamentów katedry Aetiosa. Konstrukcja murów charakteryzuje się dużą różnorodnością. Powyżej poziomu posadzki odnotować można obecność od czterech do sześciu odrębnych wątków murarskich. Głównym elementem odróżniającym katedrę Paulosa w Faras od katedry w Dongoli jest odmienna koncepcja fasady budynku. W inny sposób rozwiązane zostało wejście, plan *bemy* oraz połączenie pomiędzy zakrystiami (Godlewski 2006: 72). (Fig.2.)

W stopniowym zabudowywaniu wnętrza katedry Petrosa można widzieć wpływ dojrzałej architektury bizantyjskiej (Godlewski 2006: 72-73). Zmiany w sposobie rozumienia przestrzeni z całą pewnością odzwierciedlały również innowacje w sposobie sprawowania liturgii. Główny nacisk został prawdopodobnie nałożony na indywidualną komemorację malowideł znajdujących się na ścianach katedry. Kolejna faza chronologiczna katedry wiązała się z przebudową górnych partii murów i z instalacją kopuły oraz nowych sklepień. Datowanie tej transformacji nie jest precyzyjne i bazuje głównie na analogicznych przemianach zachodzących w kościołach dongolańskich. Głównym wyzwaniem konstrukcyjnym

---

<sup>151</sup> Historia przekształceń formy architektonicznej katedry w Faras została szczegółowo opisana przez Włodzimierza Godlewskiego. Została ona podzielona na cztery odrębne etapy wiążące się z działalnością poszczególnych biskupów. Pierwszą fazą, w której katedra funkcjonowała jako pięciu-nawowa bazylika, wiązała się prawdopodobnie z fundacją biskupa Aetiosa. Dwie kolejne gruntowne przebudowy świątyni miały miejsce w czasie pełnienia urzędu przez biskupa Paulosa i Petrosa. (Godlewski, 2006)

było zastąpienie drewnianego sufitu, kamiennym sklepieniem. Jedynymi pozostałościami po wcześniejszej konstrukcji są ślady po belkach, zachowane w górnej części południowej ściany baptysterium. Nowy dach katedry był zdecydowanie cięższy od wcześniejszego, dlatego znajdujące się w naosie kolumny musiały zostać zastąpione przez masywne filary (Godlewski 2006: 93-95). Nowe oblicze katedry z całą pewnością nawiązywało do formy architektonicznej kościołów powstałych w okresie środkowo bizantyjskim (Ousterhout 2007: 16). (Fig.3.)

W ostatniej fazie funkcjonowania katedra uległa kolejnym przebudowom. W dużej mierze były one podyktowane czynnikami przewencyjnymi. Przestrzenie dzielące filary podtrzymujące kopułę zostały wypełnione nowymi konstrukcjami. W konsekwencji wnętrze kościoła zostało podzielone na szereg mniejszych pomieszczeń. Zmianę tę można odnieść do ogólnych tendencji widocznych w architekturze późnobizantyjskiej, wiążących się z zabudowywaniem wewnątrz kościołów. Prawdopodobnie katedra w Faras została opuszczona krótko przed konsekracją biskupa Timotheosa, w 1372 roku. Z arabskiej wersji jego testamentu wiadomo, że jako biskup Pachoras i Qasr Ibrim, nigdy nie przybył do Faras i osiedlił się w Qasr Ibrim (Godlewski 2006: 135-136).

Poza ewidentnym wpływem bizantyjskim, wielu uczonych zwracało uwagę na to, że forma architektoniczna kościołów nubijskich jest w rzeczywistości rezultatem licznych oddziaływań zewnętrznych przenikających się z elementami rodzimej tradycji afrykańskiej. Najbardziej czytelne jest to w znajdującym się w Dongoli kościele, nazwanym przez odkrywców Budowlą X. Jego powstanie datuje się na połowę VI wieku, czyli na okres początkowej chrystianizacji Makurii. Kościół musiał pełnić szczególną funkcję komemoratywną związaną z kultem lokalnych świętych. Przypuszczenie to wynika z faktu, iż lokalizacja kościoła cieszyło się dużą renomą, aż do upadku chrześcijaństwa na terenie Nubii. Dwie identyczne krypty znajdujące się pod jego apsydą zostały połączone z późniejszymi monumentalnymi fundacjami

zbudowanymi po zburzeniu Budowli X (Godlewski 1990: 515-516). (Fig.4.)

Mimo, iż Budowla X nie posiada bezpośrednich analogii na terenie Nubii, to niektóre rozwiązania zastosowane w jej wnętrzu, takie jak połączenie obydwu pastoforii flankujących apsydę, na trwałe zadomowiły się w nubijskiej architekturze eklezjastycznej (Adams 1965: 94). Budowla X stała się źródłem inspiracji dla architektów późniejszych kościołów. Jej forma architektoniczna jest rezultatem nowej interpretacji modeli zaczerpniętych z architektury bizantyjskiej (Godlewski 1990: 517).

Zdaniem M. Schwarza forma dwóch *pastoforii* połączonych ze sobą korytarzem, znajdującym się za apsydą może być efektem wpływu lewantyjskiej architektury eklezjastycznej. Kościoły, w których odnotowano obecność tego rozwiązania architektonicznego najczęściej pełniły rolę szczególnych *me morii* (Schwarz 1990: 588-589). Przykładowo, w kościele Cudownego Rozmnożenia Chleba przy jeziorze Genezaret w El-Tabgha, znajdujący się za apsydą korytarz, scalający oba pomocnicze pomieszczenia, był prawdopodobnie bezpośrednio związany z wczesnochrześcijańską, procesyjną formą sprawowania liturgii. Umożliwiał pielgrzymom przybywającym do sanktuarium bliższą komemorację miejsca cudu Chrystusa, które znajdowało się bezpośrednio za apsydą i usytuowanym w nim prezbiterium. Komunikacja w obrębie przestrzeni liturgicznej została podobnie rozplanowana w justyniańskim kościele, w klasztorze świętej Katarzyny na Górze Synaj. *Memoria* poświęcona gorejącemu krzewowi znajdowała się bezpośrednio za prezbiterium bazyliki i była połączona z flankującymi apsydę kaplicami świętego Jakuba i Ojców Kościoła (lub Jana Chrzciciela) (Forsyth 1968: 1-19). W Nubii podobną funkcję mogło pełnić przejście znajdujące się za apsydą Budowli X. Nie wiadomo jednak czy było ono przeznaczone dla wiernych, czy było zarezerwowane jedynie dla przedstawicieli kleru. W innych nubijskich kościołach, takich jak bazylika w Qasr Ibrim i katedra w Dongolii obecność obejścia za apsydą nie znajduje pewnego wytłumaczenia. W dongolańskiej katedrze prawdopodobnie miało ono na celu usprawnienie

komunikacji, z umiejscowionym po południowej stronie apsydy, baptysterium (Godlewski 1990: 516).

Przemysław Gartkiewicz widział korzenie centralnej formy kościołów nubijskich w ormiańskich kościołach kopułowych. Wydaje się jednak, że ze względu na odległość geograficzną i zupełnie inne rozwiązania konstrukcyjne stosowane w wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej Armenii, hipoteza ta wydaje się błędna (Gartkiewicz 1990: 249-251). Według P. Grossmanna ewentualnych źródeł inspiracji dla nubijskich budowniczych należy szukać w zdecydowanie bliższych regionach. Niemiecki uczony podkreśla jednak, że w Nubii nieznane są żadne bezpośrednie nawiązania do budowli z terenów Egiptu, Afryki Północnej oraz Syro-Palestyny (Grossmann 2001: 387-393).

Pod koniec VII wieku forma pięcionawowej bazyliki została zastąpiona, specyficznym modelem kościoła centralnego. Za pierwszy przykład obrazujący nową wizję architektoniczną można uznać tak zwany kościół „Granitowych Kolumn” w Dongoli. (Fig.5.) Niewątpliwie stał się on architektonicznym modelem dla powstałej w 707 roku katedry Paulosa w Faras. Bezpośrednią inspirację dongolańskim kościołem tłumaczy fakt, iż na początku VIII wieku Nobadia była pod wyraźnym wpływem politycznym

i kulturowym lepiej prosperującej Makurii. Ponadto, dzięki inskrypcji znajdującej się na steli fundacyjnej wiadomo, iż katedra Paulosa powstała w jedenastym roku panowania króla Merkuriosa - pierwszego władcy, który w źródłach figuruje jako władca Makurii i Nobadii. Niewykluczone, iż był on odpowiedzialny za połączenie obydwu królestw (Godlewski 2006: 72-73).

Prawdopodobnie koncepcja krzyżowego wnętrza katedry wyewoluowała ze wcześniejszych, datowanych na drugą połowę VI wieku fundacji, takich jak Budowla X i „stary” kościół w Dongoli. W ich formie można odnotować wyraźny wpływ trendów rozwijających się w bizantyjskiej architekturze prowincjonalnej, po panowaniu Justyniana. Dongolańscy budowniczowie adaptowali zewnętrzne elementy łącząc je z lokalnymi rozwiązaniami. Zdaniem W. Godlewskiego obecnie można z dużym prawdopodobieństwem



przyjąć, że formy kościoła „Granitowych Kolumn” w Dongoli i katedry Paulosa w Faras są w głównej mierze nubijskimi osiągnięciami (Godlewski 1995: 236, 238). Brak bliskich, analogii dla kościołów powstałych po końcu VII wieku może świadczyć o lukach wiedzy dotyczącej tego etapu rozwoju architektury nubijskiej. Po agresywnej inwazji arabskiej w VII wieku i stopniowym zanikaniu oddziaływań bizantyjskich wydaje się, że makurydscy architekci, wspierani przez przedstawicieli kościoła i dworu królewskiego wytworzyli własną, nubijską koncepcję budowli katedralnej (Godlewski 2006: 73).

Charakterystycznym elementem kościoła „Granitowych Kolumn” jest obecność dodatkowych, wewnętrznych apsyd znajdujących się na zakończeniach bocznych ramion krzyżowego *naosu*, pośrodku ściany północnej i południowej. Podobnym układem przestrzennym charakteryzuje się również, powstały w obrębie sali hypostylowej świątyni faraonńskiej, kościół w Akša (Grossmann 1990: 261-265). Przemysław Gartkiewicz zwrócił uwagę, że analogie dla tych rozwiązań odnaleźć można w VII-wiecznej architekturze ormiańskiej (Gartkiewicz 1990: 250-251). Dodatkowe, boczne apsydy zostały zastosowane w bazylikach kopułowych w Dwinie i Thalinie. W odróżnieniu od kościoła w Dongoli wpływają one na bryłę całego budynku. Ponadto obie ormiańskie świątynie można zaliczyć do grupy kościołów charakteryzujących się formą architektoniczną będącą przejściową między planem bazylikalnym a centralnym. Mimo obecności kopuły, w ich obrębie można wyodrębnić obecność trzech, podłużnych naw. Kościół w Dwinie został wzniesiony przez katolikosa Gyuta w drugiej połowie V wieku i później doszczętnie zniszczony podczas inwazji Perskiej. Na początku VII wieku został odbudowany w zmienionej formie. Kolumny dzielące nawy zostały zastąpione masywnymi filarami wspierającymi kopułę. Zmianie uległa również aranżacja przestrzeni liturgicznej. *Pastoforia* zostały połączone z główną apsydą. Poprzez skrócenie budowli, instalację kopuły i dobudowanie dwóch dodatkowych apsyd kościół uległ ogólnej centralizacji. (Fig.6.) Dodatkowo, kościół w Thalinie jest jednym z pierwszych przykładów zastosowania pendentyw podtrzymujących

kopułę. Przez badaczy architektury ormiańskiej jest uważany za prototyp, z którego wykształciła się późniejsza forma kopułowego kościoła centralnego. (Fig.7.) Mimo, że obie budowle można uznać za bazyliki, to umiejscowienie kopuły w centrum nawy głównej i dodanie apsyd w połowie ścian północnej i południowej wpłynęło na zmianę sposobu pojmowania ich wnętrza. Nie sprowadza się ono jedynie perspektywy linearnej lecz opiera się na figurze krzyża (Hasratian 2010: 59, 76).

Przykłady krzyżowej formy *naosu*, do którego ramion przylegają kwadratowe lub prostokątne pomieszczenia pomocnicze znane są również z terenów Egiptu. Ze względu na położenie geograficzne, jak i bezpośrednie kontakty handlowe i polityczne, wydaje się, że jest to zdecydowanie bardziej prawdopodobne źródło inspiracji dla rozwoju architektury nubijskiej. Jednak paradoksalnie, przedstawione powyżej ormiańskie przykłady wykazują dużo więcej cech wspólnych z VII-wiecznymi kościołami z obszaru Nubii. Dodatkowe, wewnętrzne apsydy, które zastosowano w kościele „Granitowych Kolumn” mogą być dalekim nawiązaniem do bardzo popularnej w Egipcie formy *trikonchosu*, często stosowanej do wyodrębniania przestrzeni liturgicznej w kościołach bazylikalnych. Najstarszy przykład tego rozwiązania datowany jest na V wiek, czyli na okres poprzedzający chrystianizację Nubii (Grossmann 2002: 118).

Koncepcja wnętrza kościoła oparta na greckim krzyżu wpisanym w kwadrat lub prostokąt była powszechnie stosowana w architekturze bizantyjskiej. Nie znane są jednak żadne bezpośrednie analogie odpowiadające planom z Dongoli i Faras. W literaturze przedmiotu bardzo często plany budowli X katedry Paulosa w Faras oraz tak zwanego kościoła „Granitowych Kolumn” w Dongolii są zestawiane z powstałym na przełomie 464 i 465 roku, kościołem Proroków, Apostołów i Męczenników w Gerazie. (Fig.8.) Pozostałości po jordańskim kościele nie przetrwały do dnia dzisiejszego, ponieważ w ich miejscu na początku XX wieku powstały zabudowania należące do współczesnej osady arabskiej. Jego plan znany jest tylko dzięki zachowanym rysunkom wykonanym przez niemieckich podróżników z końca XIX wieku.

Forma architektoniczna budowli zdecydowanie odbiegała od pozostałych kościołów Gerazy i ponadto nie znajduje żadnej analogii na terenie Lewantu. Elementem wspólnym dla kościoła Proroków, Apostołów i Męczenników w Gerazie i dla kościołów nubijskich jest forma krzyżowego *naosu* podzielonego rzędami kolumn na trzy nawy (Michel 2001: 240-241).

W okresie bizantyjskim i umajjadzkim na terenie Palestyny dominowały trzynawowe kościoły bazylikalne, odpowiadające wymogom procesyjnej liturgii wczesnochrześcijańskiej. Kościoły budowane na planie centralnym stanowią niecałe 5% wszystkich odkrytych jak dotąd budowli, a ich forma architektoniczna wykazuje bardzo duże zróżnicowanie. Skłania to do przypuszczenia, iż wszystkie musiały pełnić istotną rolę, związaną ze szczególną formą sprawowanego w nich kultu lub pozycją w strukturze urbanistycznej. Powszechnie przyjmuje się, że były one związane ze sferą komemoratywną, funkcjonując jako *memorie* lub *martyria* (Kleinbaurer 1973: 92). Kościół Proroków, Apostołów i Męczenników nie spełniał wszystkich wymogów budowli centralnej. Forma jego prezbiterium, zlokalizowanego we wschodniej części budynku, bliższa była bazylikalnemu rozwiązaniu przestrzeni liturgicznej. Zdaniem Richarda Krautheimara specyficzne połączenie sześciennej bryły budynku, krzyżowego *naosu* oraz charakterystycznej „bazylikalnej” formy przestrzeni sakralnej, skłania do przypuszczenia, że źródłem inspiracji dla jego budowniczych był *Apostoleion* w Konstantynopolu. W okresie bizantyjskim krzyżowa forma kościoła miała odnosić się do apostołów i męczenników, którzy swoje życie oddali za wiarę chrześcijańską. Słynny, przebudowany przez Justyniana, konstantynopoliński kościół stał się architektonicznym modelem dla VI-wiecznych *martyriów* powstających głównie we wschodnim Śródziemnomorzu (Krautheimer 1975: 73, 167).

Wydaje się, że główną motywacją dla nubijskich budowniczych, wykorzystujących krzyżową formę *naosu*, była chęć ideowego wykorzystania jej symbolicznego znaczenia. Nawiązania formalne z pewnością nie odgrywały tak istotnego znaczenia

i prawdopodobnie miały charakter pośredni. Ten zabieg architektoniczny był najbardziej widoczny w Budowli X, która prawdopodobnie była związana z kultem lokalnych „apostołów” odpowiedzialnych za chrystianizację Nubii (Godlewski 1990: 517).

Zdaniem P. Gartkiewicza krzyżowa forma podziału przestrzeni wnętrza kościołów nubijskich może również nawiązywać do północno-afrykańskiej architektury eklezjastycznej. Z pośród wymienionych przez uczonego przykładów najczęściej wspólnych elementów z nubijskimi kościołami wykazuje bazylika B w Junca. Podobnie jak tak zwany kościół granitowych kolumn w Dongoli gdzie przy północnej i południowej ścianie budowli odnotowano obecność dodatkowych apsyd. Wymienione przez polskiego uczonego przykłady świadczą jednak tylko o pewnych tendencjach, które upowszechniły się w VII-wiecznej architekturze sakralnej. Dowodzą one jedynie o popularności rozwiązań ideowych, takich jak krzyżowa forma *naosu*. Tego typu powiązań nie można jednak traktować jako bezpośrednich nawiązań natury formalnej (Gartkiewicz 1990: 250-255).

Próby odtwarzania procesu budowy kościołów starożytnych nadal należą do rzadkości. Jedynie w nielicznych publikacjach archeolodzy analizują proporcje budowli, starając się poznać ich założenia planistyczne. Ponadto najczęściej są to jedynie studia poświęcone poszczególnym budowlom. Brak najbliższych analogii sprawia, że nie są możliwe bardziej ogólne ustalenia.<sup>152</sup> W raportach wykopaliskowych wymiary kościołów są zazwyczaj pomijane lub

---

<sup>152</sup> W tym kontekście najczęściej przywoływane są publikacje Spremo-Petrovića, który na podstawie analizy planów kościołów wczesnochrześcijańskich na obszarze Illyrii i Rawenny wykazał z jakich miar i systemów proporcji korzystali ich budowniczowie. (Spremo-Petrović, 1962: 30-71; Spremo-Petrović, 1971) David Milson udowodnił, że cztery kościoły, znajdujące się na różnych stanowiskach, na obszarze masywu wapiennego w Syrii północnej, zostały zaprojektowane przez jedną, znaną z imienia osobę. (Milson, 2003: 159-182)

podawane w przybliżeniach uniemożliwiających określenie miar wykorzystywanych przez budowniczych. Na terenie Palestyny pionierem tego typu badań był Doron Chen. Udało mu się ustalić, że na palestyńscy budowniczowie korzystali z ogólnie dostępnych wzorców i modułów mierniczych. Ponadto izraelski uczony analizując plany dwudziestu pięciu kościołów i synagog wykazał, iż późnoantyczni budowniczowie musieli znać dzieła klasycznych autorów takich jak Witruwiusz, Pappus z Aleksandrii i Nikomach z Gerazy. „Architekci” opierali swoje plany na harmonijnych figurach geometrycznych otrzymywanych poprzez zwielokrotnianie wzorców z powszechnie używanymi miarami (Chen 1990: 523).

Jak dotąd, jedyne próby rekonstruowania procesu projektowania kościołów nubijskich zostały poczynione przez T. Zagrockiego. Badania te nie były jednak kontynuowane, dlatego nie można ich odnieść do szerszego kontekstu nubijskiej architektury eklezjastycznej. Uczony przeanalizował układ proporcji pierwszych faz chronologicznych katedry dongolańskiej. Dzięki uzyskanym modułom wywnioskował z jakich miar i rozwiązań geometrycznych korzystali budowniczowie kościoła. Przeprowadzone przez niego pomiary dowiodły, że podczas budowy pierwszej katedry w Dongoli budowniczowie używali stopy wynoszącej 0,308375 m. Uczony zwrócił uwagę, że wymiar ten jest bardzo zbliżony do stopy używanej przy konstruowaniu kościoła Hagia Sofia w Konstantynopolu, wynoszącej 0,3084 m (Zagrodzki 1975: 308). Należy mieć jednak świadomość, że pojawiająca się w VI-wiecznym Konstantynopolu miara, w okresie wczesnobizantyjskim była rozpowszechniona na terenie Palestyny i Syrii (Underwood 1948: 65). Dzięki inskrypcji odkrytej przy akwedukcie w Betlejem wiadomo, iż była jedną z miar urzędowych. Treść dokumentu określała przepisową odległość, jaka powinna dzielić pola uprawne od akweduktu. Na dole inskrypcji znajdował się wyryty miernik, mający pomóc rolnikom w wytyczeniu odpowiedniej odległości (Milson 2003: 166). Fakt, iż w Dongoli użyta została miara „betlejemaska” sugeruje, że do Nubii dotarły wzorce i moduły ze świata śródziemnomorskiego. Stopa „betlejemaska” prawdopodobnie nie była powszechnie stosowana na terenie Egiptu.

Może to świadczyć o tym, iż przybyła na tereny Nubii bezpośrednio z Palestyny. Forma architektoniczna planu katedry również wykazuje podobieństwa do bliskowschodnich kościołów. Ponadto zastosowane przez nubijskich budowniczych proporcje i moduły miernicze znajdują analogie na terenach Palestyny, Syrii, a nawet Illyri (Chen 1990: 523-530). Świadczy to o popularności i powszechności rozwiązań konstrukcyjnych i planistycznych opierających się na założeniach antycznych autorów.

W IX wieku królestwo Makurii przeżywało okres największej prosperity. W 836 roku w celu spotkania się z kalifem Mu'Tasimem, król Georgios I odbył podróż dyplomatyczną do Bagdadu. Z zachowanych relacji wiadomo, że w czasie wyprawy władca odwiedził również patrijarchów Antiochii i Aleksandrii. Zdaniem W. Godlewskiego podróż Georgiosa I mogła zaowocować jego małżeństwem z księżniczką pochodzącą spoza Nubii. Świadczyć o tym może datowane na połowę IX wieku, malowidło z północnej nawy katedry Paulosa w Faras, przedstawiające nieznaną z imienia królową pod opieką archanioła. Zaskakującym elementem jest biała karnacja jej twarzy. W sztuce nubijskiej jasny kolor skóry był zarezerwowany dla przedstawień świętych. Twarze przedstawicieli rodziny królewskiej ukazywane były z ciemnej tonacji podkreślającej afrykańskie pochodzenie. Wraz z królem i nową królową do Makurii przybyć musiała dodatkowa świta (Godlewski 2000: 171-173).

Wydarzenie to mogło mieć duży wpływ na rozwój architektury w IX-wiecznej Makurii. Zarówno przebudowy istniejących już kościołów, jak i nowe fundacje wskazują na wyraźne inspiracje zewnętrzne. W połowie IX wieku w Dongoli w miejscu wcześniejszej bazyliki powstał monumentalny kościół na planie krzyża. Zdaniem odkrywców jego forma architektoniczna nawiązuje do syro-palestyńskich mauzoleów i budowli komemoratywnych. Za jedną z najbliższych można uznać sanktuarium świętego Szymona Słupnika w Qalaat Seman (Tchalenko 1953: 223-276). Należy mieć jednak świadomość, że w IX wieku chrześcijanie stanowili marginalną część mieszkańców Syro-Palestyny. W wyniku polityki prowadzonej przez Abbasydów zakazane zostało

wznoszenie nowych kościołów i remontowanie nadal funkcjonujących. W konsekwencji tego zdecydowana większość kościołów popadła w ruinę lub została adaptowana do nowych funkcji (Schick 1995: 161-162). Przemierzając tereny Lewantu król Georgios nie mógł zobaczyć wielu, dobrze prosperujących kościołów chrześcijańskich. Zrodziło to przypuszczenie, iż źródłem inspiracji dla budowniczych kościoła na planie krzyża w Dongolii, mogła być forma architektoniczna umajjadzkich pałaców królewskich (Almabro, Olavarri 1982: 310-311).

Od podboju Egiptu przez Arabów kontakty Nubii ze światem śródziemnomorskim zostały znacznie ograniczone. Odizolowanie od Bizancjum przyczyniło się do wykształcenia odrębnego i oryginalnego modelu architektury sakralnej. Mimo to, w formie poszczególnych budowli cały czas obecne były elementy będące świadectwem oddziaływania wpływów zewnętrznych. Nawiązania były widoczne zarówno w sferze formalnej, jak i ideowej. Kwestie związane z procesem przenoszenia wpływów zewnętrznych mają w dużej mierze charakter hipotetyczny. Lokalne uwarunkowania przyczyniły się do tego, iż jego obraz jest z reguły całkowicie nieczytelny.

Początkowo, w pierwszym etapie rozwoju architektury sakralnej na obszarze Nubii, forma kościołów była przede wszystkim efektem lokalnej interpretacji wzorców zaczerpniętych ze świata śródziemnomorskiego. Później natężenie zewnętrznych wpływów stopniowo słabło, a coraz większą rolę zaczęły odgrywać rozwiązania regionalne. Architektura nubijska nigdy jednak nie rozwijała się samoistnie. Od V do XIV wieku, przemiany w formie architektonicznej kościołów nubijskich są dalekim odzwierciedleniem tendencji, zachodzących w architekturze bizantyjskiej. Ponadto w formie architektonicznej poszczególnych budynków można odnotować obecność elementów, będących bezpośrednimi zapożyczeniami.

Oblicze wpływów zewnętrznych było najlepiej widoczne w głównych ośrodkach chrześcijańskiej Nubii, bezpośrednio związanych z władzą królewską. Forma kościołów w Faras i Dongoli

była zdecydowanie bardziej reprezentacyjna i monumentalna, od tych znajdujących się na stanowiskach prowincjonalnych. Przez cały okres rozwoju chrześcijaństwa na terenie Nubii, miasta te były najważniejszymi centrami administracyjnymi regionu. Początkowo oba funkcjonowały jako stolice średniowiecznych królestw Nobadii i Makurii. Prawdopodobnie już w VII wieku doszło do ich unifikacji pod wpływem lepiej prosperującej Makurii. Od tego czasu Faras przestało pełnić rolę siedziby władców, jednak cały czas pozostało biskupstwem i głównym ośrodkiem urbanistycznym obszaru rozciągającego się pomiędzy pierwszą, a trzecią kataraktą (Godlewski 1992: 278). Znaczenie Faras zmniejszyło się dopiero w XIV wieku, kiedy znajdujące się w nim biskupstwo zostało przeniesione prawdopodobnie do Qasr Ibrim (Godlewski 2006: 135-136).

Studia poświęcone ewolucji katedr w Faras i Dongoli pozwalają w zaobserwować proces zmian zachodzących nubijskiej architekturze sakralnej. Forma architektoniczna obu kościołów była wzorcem dla kolejnych budowli. Dzięki temu stały się one pośrednikami przekazującymi wpływy i innowacje docierające do Nubii z obszaru Śródziemnomorza.



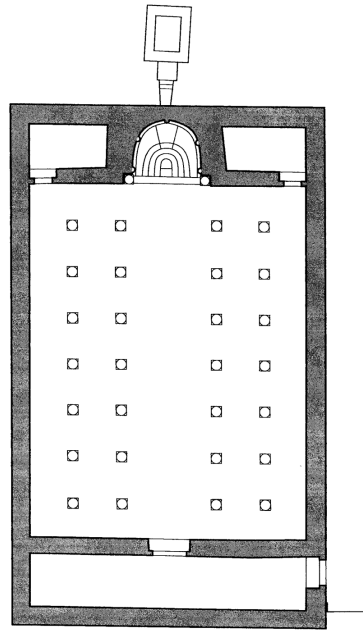


Fig. 1. Kościół biskupa Aetiosa w Faras  
(Godlewski 2006: 16, Fig. 16).

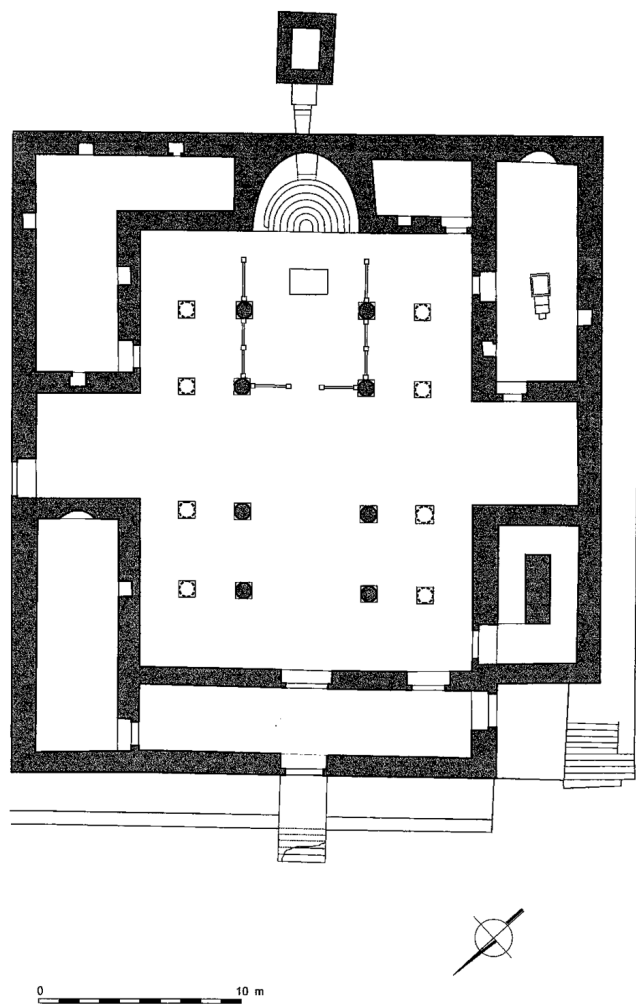


Fig. 2. Katedra Paulosa w Faras (Godlewski 2006: 57, Fig. 42).

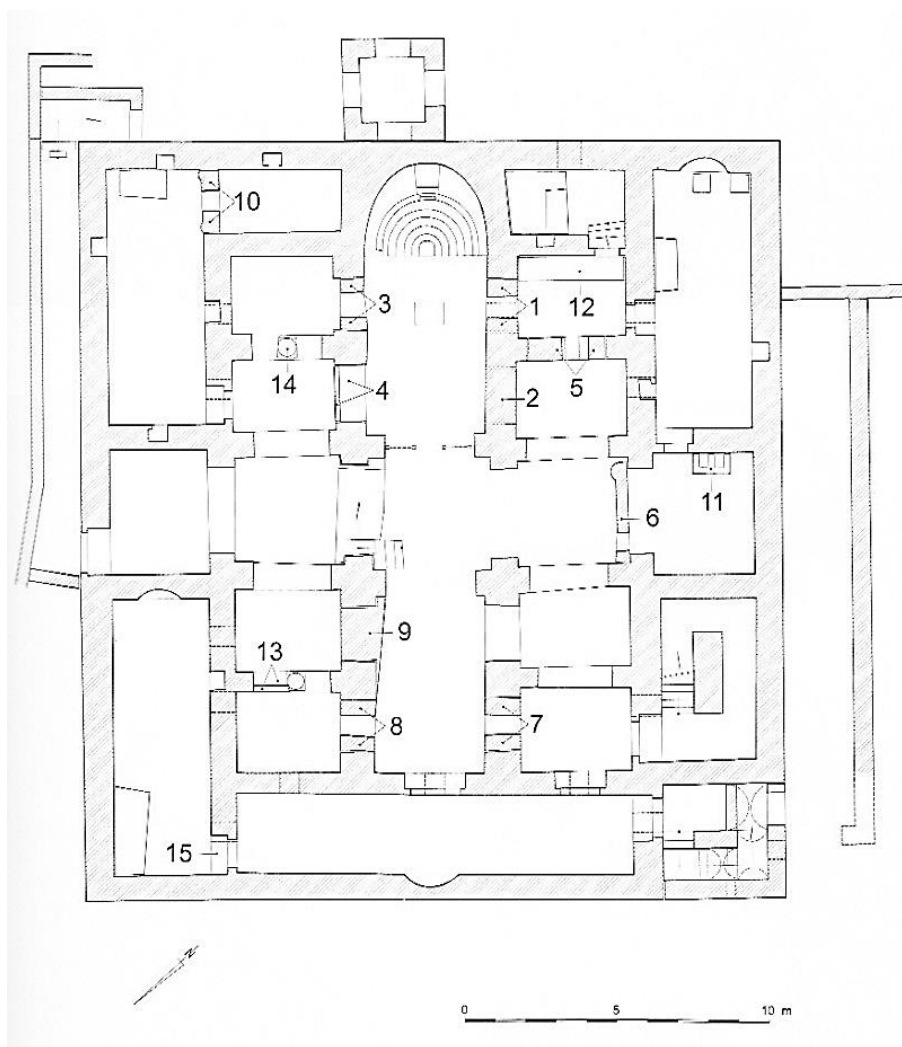


Fig. 3. Kościół biskupa Petrosa w Faras  
(Godlewski 2006: 97, Fig. 78).

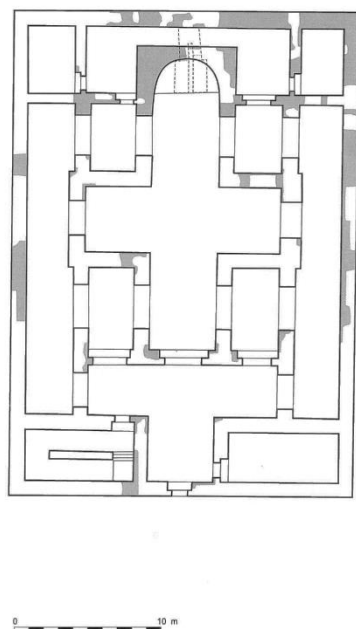


Fig. 4. Budowla X w Dongoli (Godlewski 2006: 75, Fig. 60)

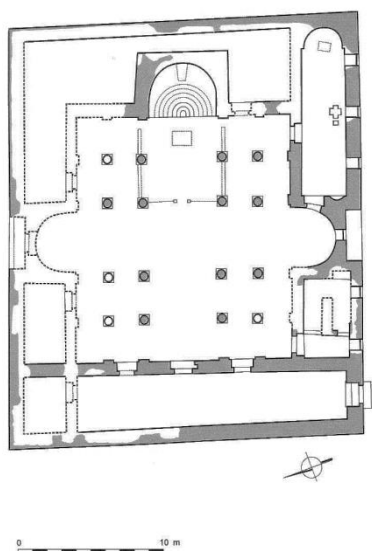


Fig. 5. Trzecia faza chronologiczna katedry w Dongoli – Kościół Granitowych Kolumn (Godlewski 2006: 61, Fig. 46)

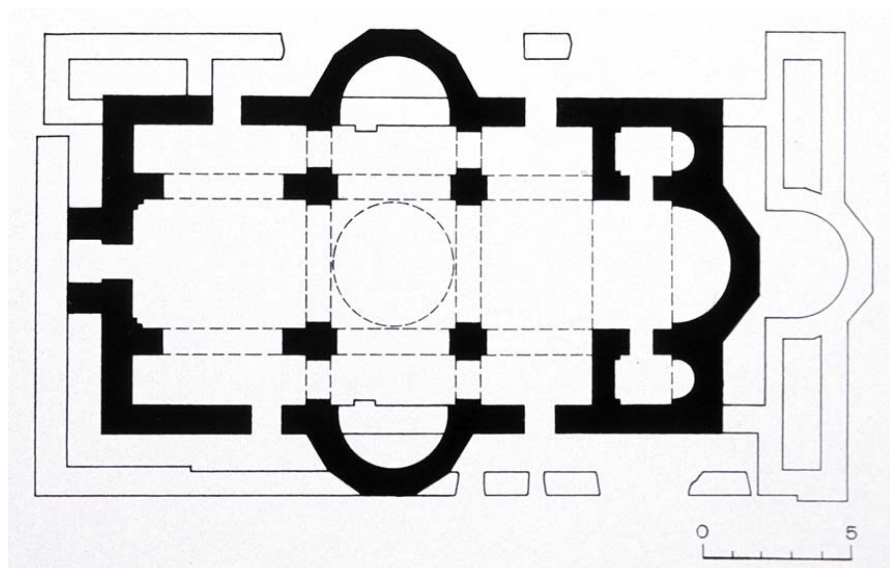


Fig. 6. Druga faza chronologiczna rozwoju katedry w Dvinie (Hasratian 2010: 356, Fig. 178).

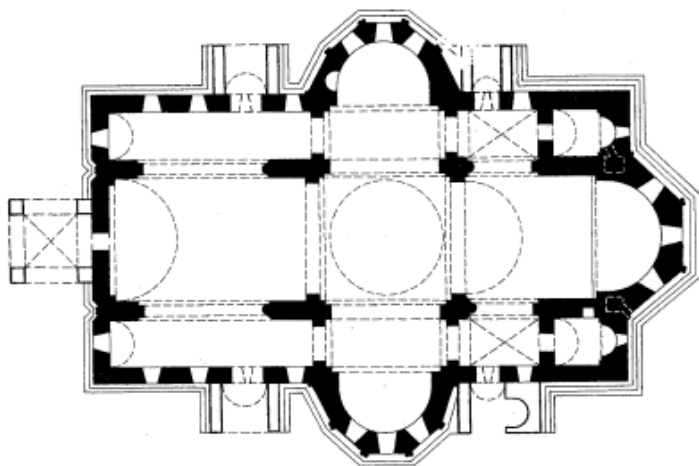


Fig. 7. Kościół w Thalinie (Hasratian 2010: 357, Fig. 179).

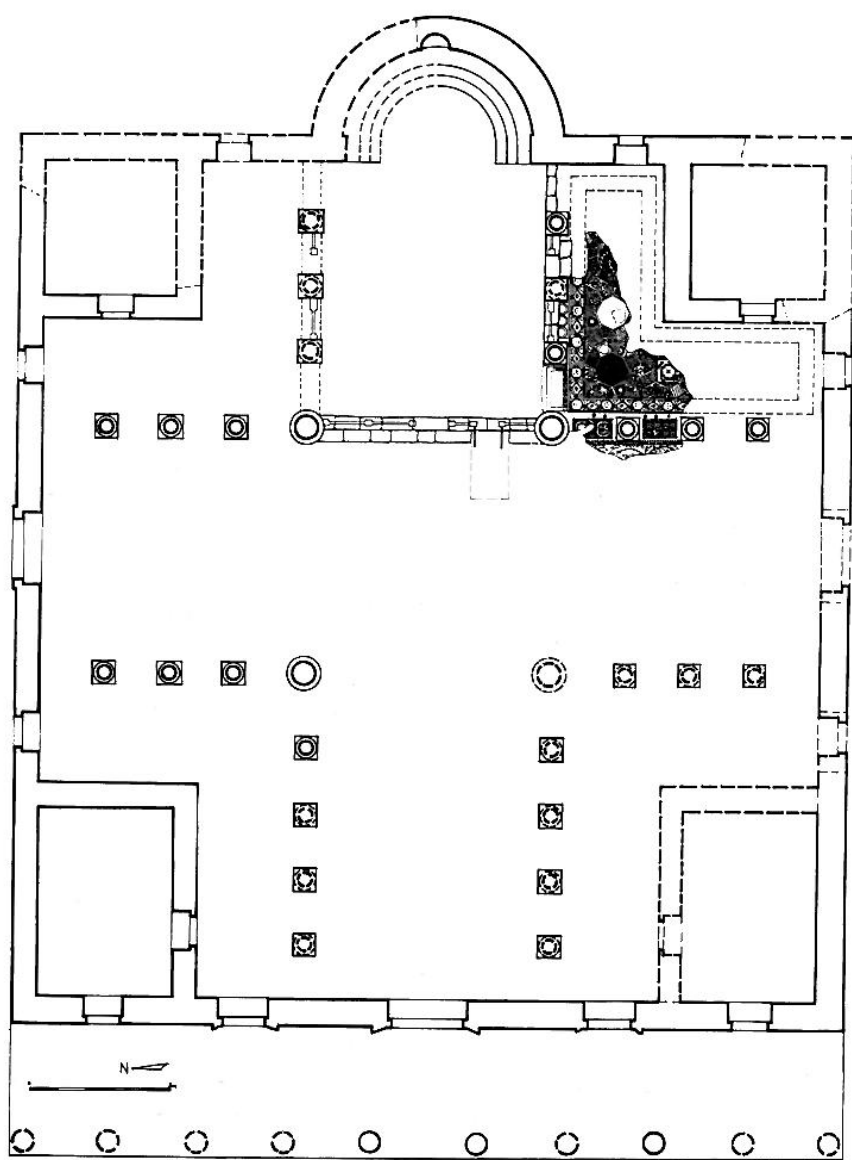


Fig. 8. Kościół Proroków Apostołów i Męczenników w Gerazie  
(Michel 2001: 253, Fig. 231)

## Summary

### **Remarks on external influences affecting the development of Christian Nubian architecture**

The development of Christian Nubian art should be considered as a result of multiple external influences and strong local tradition. The uniqueness of Nubian architecture lies in the way it combines Byzantine and African elements. In this light, one of the key matter is the issue of transporting patterns and inspirations from the Mediterranean world.

The intensity of external influences was directly related to the political situation of the medieval kingdoms of Nubia. At the same time we should be aware that because of the local transformation, their image is often almost completely obliterated. Despite this, several elements borrowed from Byzantium, the Middle East and Egypt are distinctly visible in the form of Nubian church architecture. Their presence is most visible in the churches of Faras (Pachoras) and Dongola. In the scientific literature, they are usually briefly mentioned or described in a marginal way. This paper is an attempt of a critical approach to the widely discussed subject of Mediterranean elements in the architecture of Nubian churches.

Initially, in the first stage of development of religious architecture in Nubia, the form of churches was primarily a result of local interpretations of patterns drawn from the Mediterranean. Later, the intensity of external influences gradually weakened and increasingly the importance of regional solutions became apparent. Nubian architecture, however, never developed independently. From the fifth to the fourteenth century, changes in architectural form of Nubian churches are a reflection of trends in Byzantine architecture. External influences are apparent in the main centers of Christian Nubia and directly related to the royal authority. Studies on the evolution of Faras (Pachoras) and Dongola cathedrals allow an observation of the process of change in Nubian sacral architecture. The architectural form of both churches was a model for future

buildings. In consequence, the two churches became intermediaries between Byzantine and Nubian architecture.

After the Arab conquest of Egypt, Nubian contacts with the Mediterranean world have been highly reduced. The isolation of Byzantium led to an emergence of a indigenous model of religious architecture. Despite this, elements inspired by external influences were still present in the form of some buildings. References are evident in both formal and ideological sphere. Issues related to the process of transferring external influences are largely hypothetical. Local conditions have contributed to the fact that this image is mostly completely unreadable.

### **Bibliografia / References**

Adams W., 1965, "Architectural Evolution of the Nubian Church, 500-1400 AD" [w:] *Journal of the American Research Center in Egypt* 4, s. 87-139.

Almabro A., Olavarri E., 1982, „A New Umayyad Palace at the Citadel of Amman" [w:] *Studies in the History and Archeology of Jordan* 1, Amman, s. 310-311.

Chen D., 1990, "On Planning of Synagogues and Churches in Palestine: A Comparison with Syria and Illyricum" [w:] Bottini G.C., Di Segni L., Alliata E. (reds), *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries. Essays in Honour of Virgilio C. Corbo*, SBF Collectio Maior 36, Jerusalem, s. 523-534.

Forsyth G.H., 1968 "The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai" [w:] *Dumbarton Oaks Papers* 22, s. 1-19.

Gartkiewicz P., 1986, "Cathedral in Faras in light of architectural re-analysis" [w:] Krause M. (red.), *Nubische Studien. Tagungsakten der 5. Internationalen Konferenz der International Society for Nubian Studies*, Heidelberg, 22.-25. September 1982, Mainz am Rhein, s. 245-268.



Gartkiewicz P., 1990, *The Cathedral in Old Dongola and its Antecedents*, Nubia I, Dongola 2, Warszawa.

Godlewski W., 1990, "The Cruciform Church site in Old Dongola. Sequence building from 6<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> century" [w:] *Nubica* 1/2, Köln, s. 511-534.

Godlewski W., 1992, "The Early Period of Nubian Art. Middle of 6<sup>th</sup> – Beginning of 9<sup>th</sup> Centuries" [w:] Bonnet C. (red.), *Études nubiennes. Actes du VII Congrès International d'Études Nubiennes* 3–8 septembre 1990, Geneve, s. 277-305.

Godlewski W., 1995, "The Paulos Cathedral in Faras (Pachoras) and the Question of Byzantine Influences" [w:] Mouriki D., Moss C.F., Kiefer K. (reds), *Byzantine East, Latin West: art-historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Department of Art and Archaeology Princeton University, Princeton, s. 235-243.

Godlewski W., 2000, "Nubia, Egypt, and Byzantium" [w:] Penvy O. Z. (red.), *Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (834-1261)*, Metropolitan Museum of Art, New York, s. 168-182.

Godlewski W., 2006, *Pachoras: the Cathedrals of Aetios, Paulos and Petros. The Architecture*, Polish Archaeology in the Mediterraeen Supplement Series 1, Warsaw

Grossmann P., 1990, „Nochmals zur Tempelkirche von Akša“ [w:] *Nubica* 1/2, Köln, s. 261-265.

Grossmann P., 2001, „Bemerkungen zur Kirchenarchitektur in Old Dongola am Rande eines Büches von Przemysław M. Gartkiewicz“ [w:] Jakobielski S., Scholz P.O. (reds), *Dongola-Studien*, t. 1, Wiesenbaden, s. 387-393.

Grossmann P., 2002, *Christliche Architektur in Ägypten*, Handbuch der Orientalistik, Leiden

Hasratian M., 2010, *Early Christian Architecture of Armenia*, Moscow.

Jakobielski S., 1972, *Faras III. A History of the Bishopric Pachoras on the basis of Coptic Inscriptions*, Warszawa.

Karkowski J., 1986, "A Few Remarks on the Stone Used in Christian Constructions in Faras" [w:] Krause M. (red.), *Nubische Studien. Tagungsakten der 5. Internationalen Konferenz der International Society for Nubian Studies, Heidelberg, 22.-25. September 1982*, Mainz am Rhein, s. 311-319.

Kleinbaurer W.E., 1973, "The Origin and Functions of the Aisled Tetraconch Churches in Syria and Northern Mesopotamia" [w:] *Dumbarton Oaks Papers* 27, s. 89-114.

Krautheimer R., 1975, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth.

Michel A., 2001, *Les Églises d'époque Byzantine et Umayyade de Jordanie (Provinces d'Arabie et de Palestine), V – VIII siècle: Typologie Architecturale et Aménagements Liturgiques*, Turnhout.

Milson D., 2003, "The Syrian *technites* Markianos Kyrus († 425 C. E.)" [w:] *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 119, s. 159-182.

Obluski A., 2010, „The Formation of Nobadian State. Social Changes in Lower Nubia in Late Antiquity" [w:] Godlewski W., Łajtar A. (reds), *Between The Cataracts. Part Two: Session Papers* (fasc. 1-2) [=PAM Supplement Series 2.2/1-2], Warsaw, s. 607-617

Ousterhout R.G., 2007, *Master Builders of Byzantium*, Princeton.

Ovadia A., 1970, *Corpus of Byzantine Churches in The Holy Land*, Bonn.

Schick R., 1995, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: a Historical and Archaeological Study*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, tom 2, Princeton.

Schwarz M., 1990, „Syro-palästinensischer Einfluß auf die Nubische Wandmalerei und Kirchenarchitektur“ [w:] *Nubica* 1/2, Köln, s. 585–601.

Spremo-Petrović N., 1962, „Rapports et proportions dans les plans des Basiliques du Vème et VIème siècles de Ravenne et du littoral septentrional de l'Adriatique“ [w:] *Felix Ravenna* 34, s. 30-71.

Spremo-Petrović N., 1971, *Proporcijski odnosi u bazilikama ilirske prefekture/ proportions architecturales dans les plans des basiliques de la prefecture de l'Illyricum*, Arheoloski Institut, Belgrad.

Tchalenko G., 1953, *Villages Antiques de la syrie du Nord. Le Massif du Bélus A L'Époque Romaine*, Paris, s. 223-276

Tchalenko G., 1990, *Églises de village de la Syrie du nord: Texte*, Paris.

Underwood P.A., 1948, “Some Principles of Measure in the Architecture of Period of Justinian” [w:] *Cahiers Archéologiques* 3, s. 64-74.

Weitzmann K., 1970, “Some Remarks on the Sources of the Fresco Paintings of the Cathedral of Faras” [w:] Dinkler E. (red.), *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit: Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen*, Essen, s. 325-326.

Zagrocki T., 1975, "Principes mathématiques du plan des deux églises découvertes en 1968, 1971 et 1972 à Dongola" [w:] *Études et Travaux* 7, Warszawa, s. 301-313.

## **Saranda Kolones, nieznany zamek Krzyżowców na Cyprze**

### **Wstęp**

Saranda Kolones jest jednym z wielu zamków wybudowanych przez łacinników w okresie wypraw krzyżowych. Znany jest jedynie dzięki badaniom archeologicznym. Ich wyniki pozwoliły sporządzić plan założenia oraz zaproponować przybliżone datowanie.

Nazwa zamku Saranda Kolones, czyli Czterdzieści Kolumn, pochodzi od granitowych antycznych kolumn, użytych wtórnie w konstrukcji założenia (Megaw 1966-67: 25). Początkowo interpretowany był błędnie jako pozostałości antycznej świątyni (Rosser 1985: 81).

Od czasu ostatnich badań archeologicznych, czyli od pierwszej połowy lat 80-tych, zamek nie doczekał się pełnej publikacji. Informacje zebrane w niniejszym artykule pochodzą głównie z raportów wykopaliskowych oraz przekrojowych opracowań historycznych. Tekst ten ma być, o ile wiadomo autorowi, pierwszym polskojęzycznym zestawieniem wyników badań prowadzonych nad kompleksem.

Oprócz historii badań oraz proponowanej chronologii zamku, niniejszy artykuł zawiera opis lokalizacji stanowiska, krótkie tło historyczne Cypru, a także opis architektoniczny założenia. W miarę możliwości autor starał się też zamieścić możliwie jak najbardziej szczegółowy materiał ilustracyjny.

## Lokalizacja

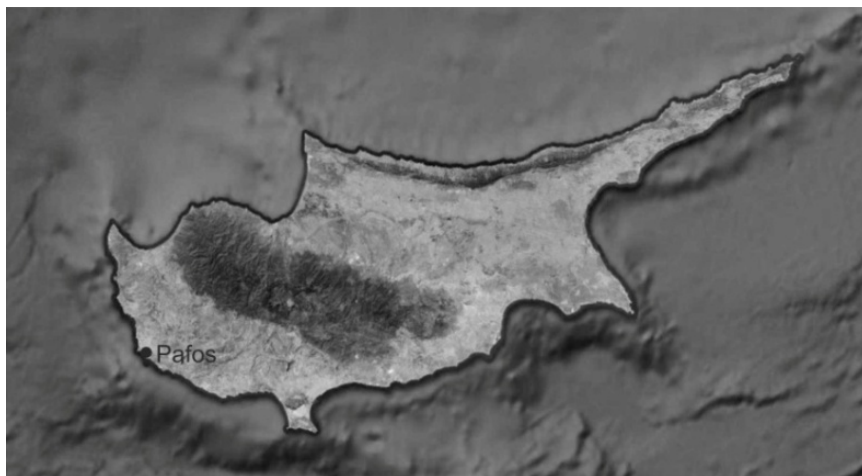


Fig.1. Lokalizacja współczesnej miejscowości Pafos.  
(Wyk. R. Bieńkowski na podst. *Google Maps*).

Cypr jest drugą co do wielkości wyspą Morza Śródziemnego. Dzięki swojemu wyjątkowemu położeniu odegrał bardzo ważną rolę w historii całego regionu. Znajduje się pomiędzy południowymi brzegami Anatolii (najmniejsza odległość około 70 kilometrów) i zachodnimi brzegami Lewantu (około 100 kilometrów). Już od najwcześniejszych czasów Cypr stanowił miejsce przeplatania wpływów kultur z otaczających regionów.

Omawiany zamek znajduje się we współczesnej miejscowości Pafos, a dokładniej w Nea Paphos (tj. Nowym Pafos), znajdującej się na południowo-zachodnim wybrzeżu Cypru (fig.1). Stanowisko archeologiczne, na terenie którego znajduje się zamek, jest wpisane na listę zabytków światowego dziedzictwa UNESCO.

Sam zamek został wybudowany w odległości około 500 metrów na północny-wschód od twierdzy chroniącej port, oraz o około 300 metrów na południowy-zachód od pozostałości łacińskiej katedry (fig.2). Położony jest na wysokości ok. 8-11 metrów nad poziomem morza.



Fig.2. Umiejscowienie zamku Saranda Kolones  
(Wyk. R. Bieńkowski na podst. Google Maps).

### **Tło historyczne**

Dzieje polityczne Cypru sięgają czasów najdawniejszych. Wyspa ta jako „pomost” między Europą, a Bliskim Wschodem, ma bardzo burzliwa historie. Omawiany okres nie jest w tej kwestii odmienny. W okresie trzeciej wyprawy krzyżowej (1188-1192) (Balard 2005: 16) wyspa nie podlegała bezpośredniej władzy cesarza bizantyjskiego. Wydarzeniem bezpośrednio poprzedzającym trzecią wyprawę był bunt. W roku 1184 Isaak Komnen, ostatni bizantyjski

namiestnik Cypru, przy użyciu siły i intryg przeciwstawił się swojemu suwerenowi, ogłaszając się cesarzem.

Jego władza trwająca niespełna 10 lat kończy się w maju-czerwcu 1191 roku (Balard 2005: 16). W wyniku lądowania wojsk Ryszarda I, króla Anglii, dowodzącego angielską częścią sił Krucjaty. W drodze do Ziemi Świętej jego wojska podbiły Cypr. Kampania wojskowa została opisana przez św. Neophytosa (Cyprus... 1964: 39-41). Władza angielska nad wyspą nie trwa jednak długo. Ryszard I wyruszając do Ziemi Świętej, przekazał władzę nad Cyprem Templariuszom, którzy z kolei rozpoczęli negocjacje z tytularnym władcą królestwa Jerozolimy: Guyem de Lusignan. W wyniku tych negocjacji w roku 1192 powołane zostało łacińskie Królestwo Cypru, a Guy Lusignan w maju tego roku przenosi się na wyspę (Balard 2005: 16) i otrzymuje tytuł króla Cypru. (Cyprus... 1964: 39-41)

Mimo podbicia Cypru w roku 1191 to rok 1192 był dla historii wyspy przełomowym. Ukonstytuowanie się władzy łacinników stworzyło nową rzeczywistość polityczną dla ludności lokalnej oraz powołało do życia nową warstwę uprzywilejowaną.

### **Historia badań**

Pierwsze badania na zamku odbyły się w roku 1957, były to badania sondażowe prowadzone przez A. H. S. Megaw na zlecenie Cypryjskiego Departamentu Starożytności. Wykopaliska te były kontynuowane w latach 1958-1959. W czasie tych badań sporządzono pierwszy plan stanowiska wraz z rekonstruowanym przebiegiem murów (Megaw 1966-67: 25.).

Badania archeologiczne z 1957 miały na celu, ustalenie charakteru stanowiska. W tym samym sezonie obalono pogląd jakoby Saranda Kolones było świątynią antyczną oraz potwierdzono interpretację pozostałości architektonicznych jako ruiny średniowiecznego zamku (Megaw 1957: 49).

W latach 1958-1959 w wyniku kolejnych sezonów badań wykopaliskowych odnalezione zostały pozostałości interpretowane jako wcześniejsza zabudowa znajdująca się poza zewnętrznym



murem zamku oraz warstwa zniszczeń związaną z podbojem arabskim w połowie VII wieku. W warstwach tych znaleziono część marmurowego panelu datowanego poprzez analizę stylistyczną ornamentu na VI - VII wiek.

W sezonach tych odsłonięto także fragmenty siedmiu z ośmiu wież zewnętrznego pierścienia murów. W pięciu z nich udało się zlokalizować klatki schodowe prowadzące do furt wychodzących do fosy (Megaw 1958: 32). Wtedy też wykrystalizował się plan centralnej pięciowieżowej twierdzy i udało się zrekonstruować przebieg zewnętrznego muru. W północnej części centralnego dziedzińca odkryto łaźnie. Na dziedzińcu znaleziono również dolną partię schodów. Między rumowiskiem odkryto kamienną odsadzkę z bizantyjską wersją głowy Gorgony. Według odkrywcy jest to dowód potwierdzający datę wzniesienia twierdzy w 656 roku n.e.

Kolejne badania wykopaliskowe prowadzone były w latach 1966-67 przez Brytyjską Szkołę Archeologii w Atenach.

W roku 1966 prace miały na celu dalszą eksplorację w pobliżu wieży południowo-wschodniej oraz wewnętrznej wieży bramnej. Badania prowadzono również w północnej części dziedzińca wewnętrznego, na którym zostały odkryte liczne pozostałości zabudowy. Po zakończeniu badań, w wyniku pracy Departamentu Starożytności, częściowo zrekonstruowano arkady, widoczne obecnie na stanowisku. W trakcie badań wykonano także wykopy sondażowe, mające za zadanie zlokalizowanie muru zewnętrznego (Megaw 1966-67: 25).

Badania w roku 1967 prowadzono na nieodsłoniętym, w sezonach wcześniejszych, odcinku północno-zachodnim. W ich wyniku odsłonięta została wieża narożna. Dzięki temu możliwe stało się wytycznie całego obwodu muru zewnętrznego (Megaw 1967-68: 27).

Trzecia kampania wykopaliskowa odbyła się w latach 1970-1971. Badania prowadzone były po raz kolejny przez Brytyjską Szkołę Archeologii w Atenach. Wyniki prac z tych dwóch lat naniesiono na plan stanowiska (fig.3.) (Megaw 1972: 323).

Badania prowadzone w latach 1970-1971 miały na celu potwierdzenie wczesnego datowania zamku. W wyniku badań

odsłonięto fragment północnej części murów zewnętrznych założenia, a także prowadzono badania w południowej części wewnętrznych fortyfikacji. Kolejnym obszarem zainteresowań badaczy był system odprowadzania i magazynowania wody deszczowej.

W wyniku badań udało się zlokalizować cysterny oraz określić przebieg kanałów burzowych. W południowo-wschodniej części stanowiska odkryto też pozostałości bizantyjskiej huty szkła datowanej dzięki znaleziskom ceramiki na IX wiek. W czasie badań w latach 1970-71 odnaleziono w sumie 117 monet datowanych od okresu ptolemejskiego do czasów nowożytnych.

Ostatnie, najnowsze, badania wykopaliskowe odbyły się w latach 1981-83. Były to badania weryfikacyjne dzięki którym udało się zawęzić chronologię całego założenia. Ostatnie, najnowsze, badania wykopaliskowe odbyły się w latach 1981-83. Były to badania weryfikacyjne dzięki którym udało się zawęzić chronologię całego założenia.

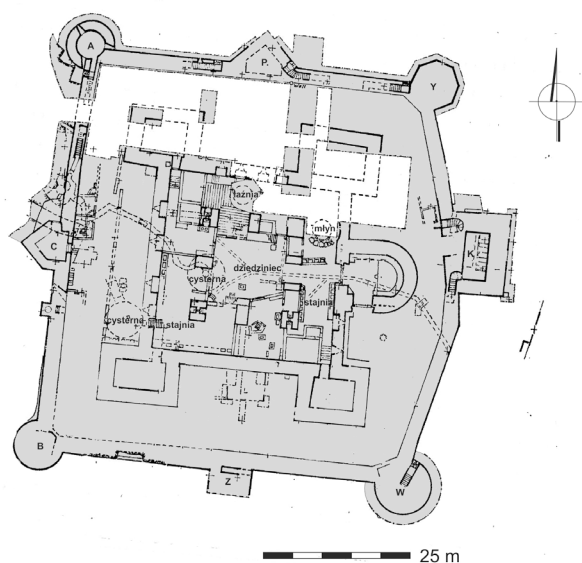


Fig.3. Plan stanowiska po zakończeniu sezonu 1971 roku, na szaro zaznaczono teren przebadany archeologicznie (Wyk. R. Bieńkowski na podst. Megaw 1972: 323).

W trakcie badań w latach 1981-83 prowadzono pracę w północno-wschodniej wieży wchodzącej w skład umocnień wewnętrznych, eksplorując ją całkowicie, w północnej części dziedzińca wewnętrznego, oraz centralnym fragmencie północnej części fosy. Stan fortecy po zakończeniu tych prac pokazany został na załączonej ilustracji (fig.4.).

W wyniku wyżej wymienionych prac archeologicznych przebadane zostało około 70-80% stanowiska.

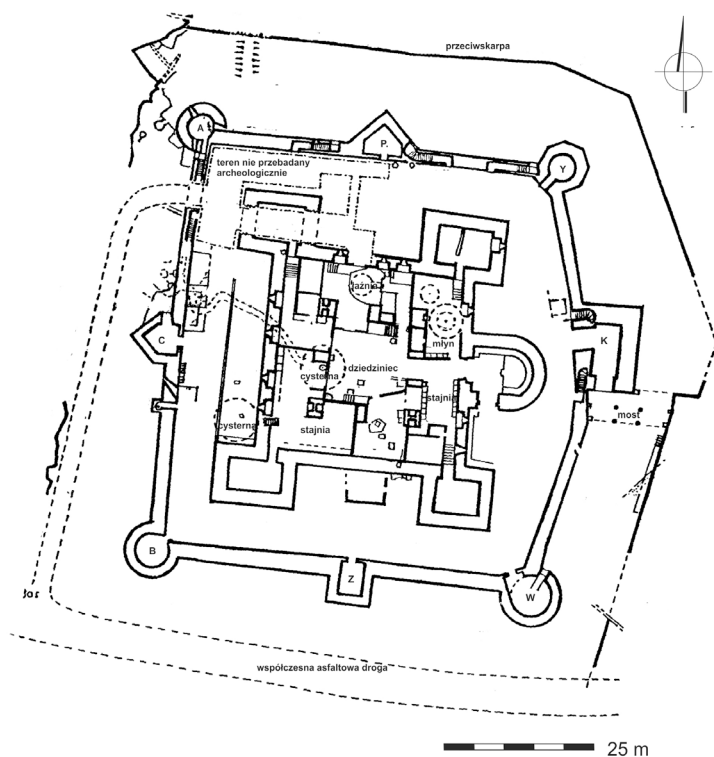


Fig.4. Stan badań po zakończeniu prac archeologicznych w roku 1983 (wyk. R. Bieńkowski na podst. Rosser 1985: 81).

## **Założenie architektoniczne**

Zamek został wybudowany na planie koncentrycznym (fig.4.) zaczerpniętym z rozwiązań wykorzystywanych z powodzeniem na obszarze Państw Krzyżowych znajdujących się na terenie Lewantu. Pierwszymi tego typu zamkami były zamek Belvoir wybudowany około roku 1168-87 roku w dolinie Jordanu (Rosser 1985: 82) oraz zamek Chastellet (Frazik 1991: 110).

Założenie składało się z prostokątnego dziedzińca wewnętrznego, o bokach długości ok. 13,5 i 12 metrów, wykutego w skale macierzystej. Dziedziniec wewnętrzny otoczony jest przez pokaźne pozostałości arkad podtrzymujących podcienie. Z dziedzińca prowadziło przejście do bramy wieży bramnej. W tej części zamku znajdowały się pomieszczenia gospodarcze: młyny i kuźnia, a także stajnie. W wewnętrznym kręgu fortyfikacji znajdowała się również łaźnia parowa, a także musiały się tam znajdować pomieszczenia mieszkalne. Mur wewnętrzny miał grubość dochodzącą do 2,40 m. Wmurowano w niego spolia antyczne w postaci trzonów kolumn, całość została połączona zaprawą wapienną. W niektórych miejscach zachowały się odciski kolumn, niestety nie zaobserwowano ich użycia w konstrukcji wież, żadna nie zachowała się powyżej poziomu podłogi. (Megaw 1957: 48-49) Mur wewnętrznych fortyfikacji miał około 47 na 52 metry, z czterema prostokątnymi wieżami narożnymi, oraz wieżą bramną na planie podkowy wybudowaną w centralnej części muru wschodniego. Każda z wież była wielkości około 10 na 12-14 metrów. Wieże muru wewnętrznego licowane były dużymi kamieniami bokami z których część znaleziona została in situ. W wykonaniu widać najlepsze bizantyjskie tradycje kamieniarskie (Megaw 1982: 210.).

Brama wewnętrzna była wybudowana w konstrukcji jednokomorowej o dwóch bramach. Pierwsze zewnętrzne drzwi skierowane były na południe, a wewnętrzne na zachód. Dzięki takiej konstrukcji powstało wejście „łamane”. Wewnętrzne drzwi nigdy nie zostały zainstalowane. Obie bramy zaopatrzone były w opuszczane

kraty. Dodatkowo zewnętrzne wrota były dodatkowo zaopatrzone były w hurdyce<sup>153</sup> (Megaw 1957: 49).

Zewnętrzny mur wybudowano został jako mur kurtynowy<sup>154</sup> długości około 52 na 60 metrów i grubości około 2,50 m, nie mając połączenia z murem wewnętrznym (Nicolle 2007: 27). Mur zewnętrzny wzmocniony został ośmioma wieżami. Przyjęte w artykule nazewnictwo wież pokazane jest na ilustracji (fig.4.). Wieże A, B oraz W zostały wybudowane na planie koła, C na planie pięcioboku. Wieża P na planie trójkąta, wieże K i Z na planie prostokąta, oraz Y na planie ośmioboku. Dodatkowo w wieżach A i W znajdowały się furty wychodzące do fosy. W wieży Z znajdowała się brama zewnętrzna założenia. Była to brama jednokomorowa, o łamanym przejściu, zewnętrzne skierowane było na południe, podczas gdy wewnętrzne skierowane na zachód. W wieży C znajdowała się tylna brama kompleksu, tak jak brama główna było to założenie jednokomorowe o przejściu łamany, zewnętrzne skierowane było na zachód, a wewnętrzne na wschód. Cały zamek otaczał sucha wykuta w skale macierzystej. Szerokości fosy sięgała od około 5 do 6 metrów. W części północno wschodniej fosa prawdopodobnie nie została wykończona.

### **Elementy składowe zamku**

W zamku, w jeszcze przed zakończeniem prac nad całością założenia, ulokowano istotne dla jego funkcjonowania instalacje. Załoga i mieszkańcy zamku mogli korzystać z łaźni oraz latryn. Wewnątrz umocnień funkcjonowała też kuźnia, młyn i stajnie. Rozdział ten pokrótce omówi wszystkie te obiekty.

Łaźnie zamkowe ulokowane były w centralnej części północnej strony dziedzińca wewnętrznego. W ich skład wchodziło pomieszczenie kąpielowe. Od południa przylega do niego pomieszczenie z wejściem do monumentalnej komory pieca, zamykanego stalowymi drzwiami.

---

<sup>153</sup> Hurdyce jest to rodzaj balkonu konstruowanego na zewnątrz muru.

<sup>154</sup> Mur kurtynowy jest to mur obronny do którego od strony wewnętrznej nie dobudowywano budynków.

Latryny znajdowały się w trzech filarach zlokalizowanych przy dziedzińcu. W każdym z filarów zlokalizowano dwie latryny z wejściami umieszczonymi po przeciwnych stronach filara.

Pomieszczenie identyfikowane jako kuźnie znajduje się w centralnej partii południowej części dziedzińca. Interpretacja funkcji tego pomieszczenia opiera się na, znalezionej w nim, akumulacji popiołu.

Najlepiej zadokumentowaną instalacją gospodarczą znajdującą się w zamku jest pomieszczenie z dwoma młynami napędzanymi siłą zwierząt. Prawdopodobnie jeden z młynów służył do produkcji cukru z trzciny cukrowej. Interpretacja taka opiera się na, znalezionym w pobliżu, naczyniu ceramicznym na melasę.

### **Datowanie**

Datowanie zamku określone zostało na podstawie materiału archeologicznego pozyskanego w trakcie wykopalisk. Pewna jest data zniszczenia zamku, tj. 1222 rok. W tym czasie cały obiekt został zniszczony w wyniku trzęsienia ziemi (Lawrence 1983: 226). Na podstawie analizy ceramiki znalezionej w wkopach fundamentowych oraz pod posadzkami odsłoniętego zamku prawdopodobne jest, że jego fundacja związana jest z podbojem wyspy przez krzyżowców pod koniec XII wieku (Rosser 1985: 97). W warstwach niwelacyjnych datowanych na XII wiek występuje ceramika z IX wieku (Rosser 1985: 86). Jednak nie odkryto nienaruszonych warstw stratygraficznych pozwalających na wcześniejsze datowanie założenia. Warstwy pochodzące z IX wieku znajdowane na stanowisku, związane są z użytkowaniem terenu przed fundacją założenia i wykonano w nich wkopy fundamentowe. Możliwe, że warstwy związane z wcześniejszym założeniem zamkowym zostały zniwelowane w trakcie budowy lub przebudowy późniejszego zamku.

## **Podsumowanie**

Zamek Saranda Kolones jest bardzo ciekawym przypadkiem stanowiska archeologicznego na którym zatrzymał się czas. Po zawaleniu się w wyniku trzęsienia, ziemi w roku 1222, służył jako kamieniołom, ale znaczna część oryginalnych warstw pozostała w stanie z momentu zawalenia się. Cały zamek istniał prawdopodobnie stosunkowo krótko, a jego budowę rozpoczęto już po podboju wyspy przez Krzyżowców w 1191 roku. Wydaje się, że jego budowa mogła być rodzajem demonstracji siły ze strony łacinników, którzy próbowali ukonstytuować swoją władzę. Prawdopodobnie założenie zaczęło spełniać swoją funkcję jeszcze przed zakończeniem prac budowlanych.

Zamek Saranda Kolones, ze względu na lokalizację na ważnym, wręcz sztandarowym cypryjskim, hellenistyczno-rzymskim stanowisku, bywa często pomijany w opracowaniach. Dalsze, pogłębione studia nad tym założeniem mogą okazać się istotne dla zrozumienia charakteru obecności Krzyżowców na Cyprze oraz rolę ekonomiczną i polityczną Paphos w tym burzliwym okresie.

## Summary

### **Saranda Kolones, an unknown Crusaders' castle from Cyprus**

*Saranda Kolones* is one of the many crusaders castles built in Cyprus. All the information which we know came from archeological research. After four expeditions nearly 70- 80 % of the site was excavated. In results of that work, a plan of the whole site was drawn and the chronology of the castle was established.

In that article author presents the results of the previous excavations. This article is the first article in Polish discussing the Saranda Kolones castle so far. Also the literature in other languages is very limited. This is probably the result of the castle's location on a major Hellenistic and Roman site.

The author begins with the description of the castle's location and a historical background, explaining how the Cyprus became a Crusaders' kingdom. It is followed by a history of the excavations carried on the site.

The main part of the article is a detailed description of the Saranda Kolones keep. The keep's concentric plan was modeled on Crusaders' castles from the Holy Land. The stronghold was enclosed by an outer wall, equipped with 8 towers. Inside the internal wall was a central courtyard with industrial and living space. Based on the finds, mainly the pottery found on site, the castle was dated to around 1192-1222. Though the structure is short-lived, it is an important one. Further studies of the Saranda Kolones castle can shed new light on the economical and political role of Paphos in this turbulent, yet interesting, period.



## Bibliografia / References

Balard M., 2005, *Wyprawy krzyżowe i łaciński wschód XI-XIV w.*, Warszawa.

Boas A. J., 2005, *Crusader Archaeology The Material Culture of the Latin East*, London and New York.

Cheyne J.-C., 2011, *Świat Bizancjum, Tom 2, Cesarstwo Bizantyjskie 641-1204*, Kraków.

*Cyprus a handbook on the island's past and present*, 1964, Nicosia.

Dikaios P. 1961-1962, „Archaeology in Cyprus, 1959-61” [w:] *Archaeological Reports* 8, s. 32-46.

Fraziak J. T., 1991, *Średniowieczna architektura krajów Bliskiego Wschodu: Arabii, Syrii, Palestyny, Iraku i Egiptu*, Kraków.

Lawrence A. W., 1983, „A Skeletal History of Byzantine Fortification” [w:] *The Annual of the British School at Athens* 78, s.171-227.

Megaw A. H. S., 1957, "Archaeology in Cyprus, 1957" [w:] *Archaeological Reports* 4, s. 43-50.

Megaw A. H. S., 1958, „Archaeology in Cyprus, 1958” [w:] *Archaeological Reports* 5, s. 25-34.

Megaw A. H. S., 1966 - 1967, „Excavations at Paphos in Cyprus. 1966” [w:] *Archaeological Reports* 13 , s. 25-28.

Megaw A. H. S., 1967 - 1968, „Excavations at Paphos in Cyprus, 1967.” [w:] *Archaeological Reports* 14, s. 27-28.

Megaw A. H. S., 1972, „Supplementary Excavations on a Castle Site at Paphos, Cyprus, 1970-1971” [w:] *Dumbarton Oaks Papers* 26, s. 322-343.

Megaw A. H. S., „Saranda Kolones 1981”, [w:] *Report of the Department of Antiquities, Cyprus* (1982), s.210-216

Nicolle D., 2007, *Crusader Castles in Cyprus, Greece and the Aegean 1191-1571*, Oxford.

Rosser J., 1985, „Excavations at Saranda Kolones, Paphos, Cyprus, 1981-1983” [w:] *Dumbarton Oaks Papers* 39, s. 81-97.