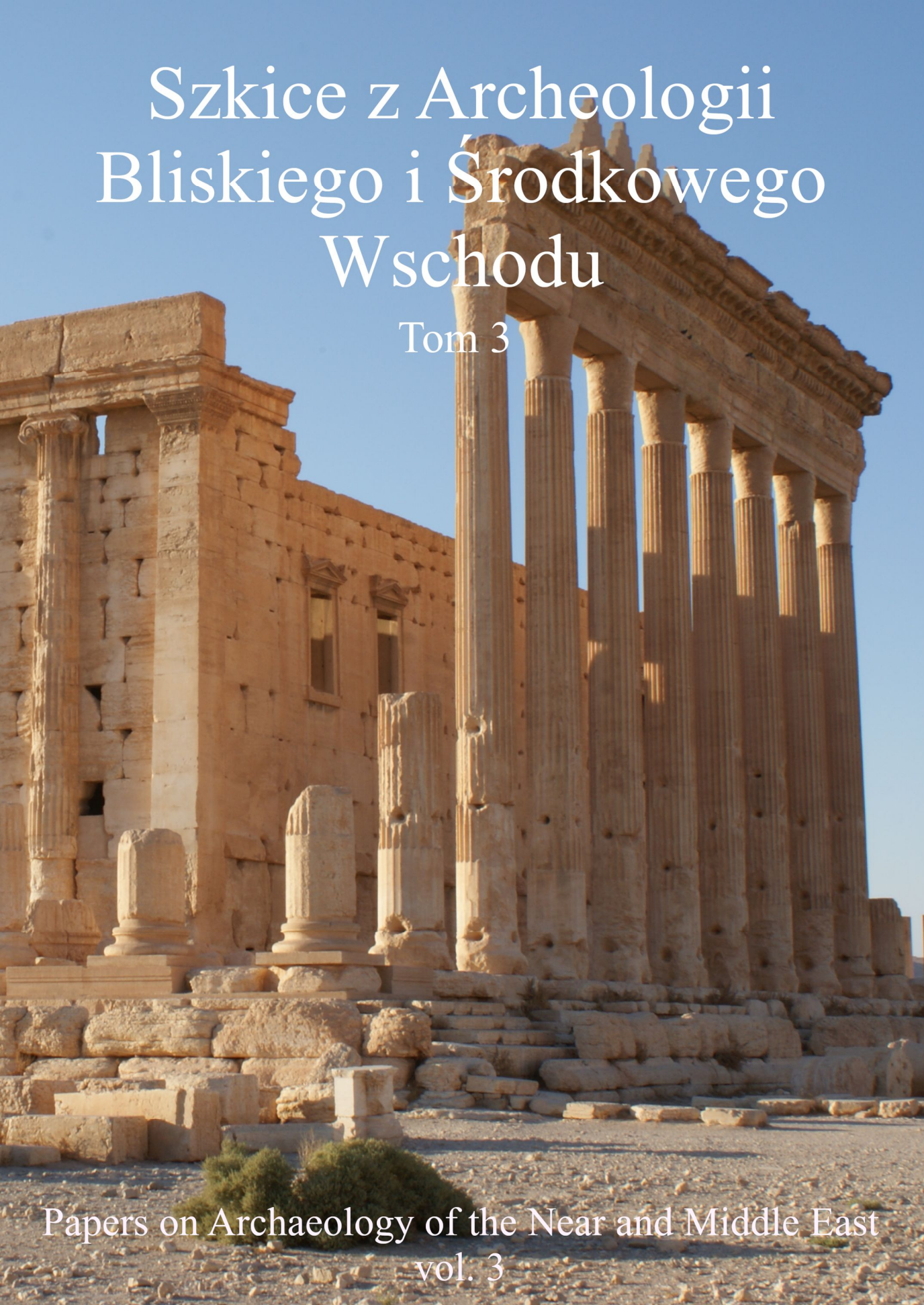




Szkice z Archeologii Bliskiego i Środkowego Wschodu

Tom 3

Papers on Archaeology of the Near and Middle East
vol. 3

SZKICE Z ARCHEOLOGII
BLISKIEGO I ŚRODKOWEGO WSCHODU
TOM 3

PAPERS ON ARCHAEOLOGY OF
THE NEAR AND MIDDLE EAST
VOL. 3

Autorzy / Authors:

T. Barański, D. Kossowska-Janik,
P. Janik, A. Madej, D. Majchrzak,

Redakcja / Editors:

T. Barański, J. Oleksiak

Warszawa 2018

Recenzenci artykułów / Reviewers of papers:

prof. dr hab. Barbara Kaim, dr hab. Krzysztof Jakubiak,
dr hab. Dorota Ławecka, dr hab. Tomasz Scholl

Wydawca / Publisher:

Studenckie Koło Naukowe Archeologii
Starożytnego Bliskiego i Środkowego Wschodu „Szarkun”,
Uniwersytet Warszawski

Publikacja dostępna w formie cyfrowej na stronie:

www.szarkun.uw.edu.pl/szkice-z-archeologii-bliskiego-i-srodkowego-wschodu/

Okładka/Cover: Świątynia Bela w Palmyrze (fot. K. Jakubiak)



Studenckie Koło Naukowe
Archeologii Bliskiego
i Środkowego Wschodu

© Authors

ISSN: 2300-7737

e-ISSN: 2657-618X

Spis treści

Spis treści.....	3
Słowo wstępne.....	5
ŚWIĄTYNIA OCZU NA STANOWISKU TELL BRAK.....	7
The Eye Temple at Tell Brak (summary).....	39
EPIZOD KIMMERYJSKI NA BLISKIM WSCHODZIE.....	43
The Cimmerian episode in the Near East (summary).....	93
REKONSTRUKCJA PRZEBIEGU I ZNACZENIA BANKIETÓW KULTOWYCH W SANKTUARIUM BELA W STAROŻYTNEJ PALMYRZE.....	103
The Reconstruction of the Course and the Significance of Ritual Banquets in the Sanctuary of Bel in the Ancient City of Palmyra (summary).....	135
TKANINY SASANIDZKIE.....	139
The Sasanian Textiles (summary).....	183
MECZETY I ICH LOKALIZACJA W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ SYRO-PALESTYNY W OKRESIE WCZESNOISLAMSKIM NA PRZYKŁADZIE JERASH I SHIVTY.....	189
Mosques and their location in the Syro-Palestinian urban area in the early Islamic period with regard to Jerash and Shivta (summary).....	207

Słowo wstępne

Niniejsza publikacja jest efektem prac członków Studenckiego Koła Naukowego Archeologii Bliskiego i Środkowego Wschodu „Szarkun”, które od ponad 20 lat działa na Uniwersytecie Warszawskim. Mamy zaszczyt przedstawić trzeci tom reaktywowanego czasopisma pod tytułem „Szkice z Archeologii Bliskiego i Środkowego Wschodu”. Zawiera on rezultaty projektów badawczych przeprowadzanych przez kilka ostatnich lat przez studentów Instytutu Archeologii UW, którzy dziś są już doktorantami i asystentami naukowymi w takich jednostkach jak: Ośrodek Badań nad Antykiem Europy Południowo-Wschodniej UW, Wydział Historyczny UW oraz Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN.

W tym miejscu redakcja i autorzy tego tomu pragną podziękować wszystkim recenzentom za pomoc w opracowaniu poniższych tektów, a także skierować wyrazy wdzięczności do Dyrekcji i Kadry Instytutu Archeologii UW za wsparcie udzielane dla studenckich inicjatyw podczas studiów.

Redakcja i Autorzy

ŚWIĄTYNIA OCZU NA STANOWISKU TELL BRAK

Dominika Majchrzak,

Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych,

Polska Akademia Nauk,

dominika.majchrzak@student.uw.edu.pl

Tell Brak to stanowisko archeologiczne znajdujące się w dorzeczu Chaburu, nad rzeką Jaghjagh, w północno-wschodniej Syrii. [fig.1] Na podstawie tabliczek z archiwum eblaickiego i tekstów z Mari, Tell Brak identyfikuje się jako starożytne *Nagar*, jedno z najbardziej wpływowych miast-państw Górnej Mezopotamii w III tys. p.n.e., także północną stolicę prowincji państwa akadyjskiego (SCHWARTZ 1997: 355-6). Sam *tell* jest imponujących rozmiarów, mierzy 800x600m [fig. 2], a badania wykazały, że osadnictwo znacznie wykraczało poza wzgórze. [fig. 3] Wykopalka prowadzone na *tellu* przez DAVIDA I JOAN OATESÓW dostarczyły dowodów na to, że Tell Brak było zamieszkiwane już od okresu Halaf lub nawet wcześniej (UR, KARSGAARD, OATES 2011: 4-5), c.f. (OATES I INNI 2007: 585-600).

Miejsce to od dawna budziło zainteresowanie badaczy starożytności. Już w roku 1928 *Antoine Poidebard*, pionier fotografii lotniczej, wykonał zdjęcia Tell Brak, które były jednymi z pierwszych aerofotografii, jakie w ogóle powstały. W latach 30. XX wieku na stanowisku podjął prace wykopaliskowe Sir MAX MALLOWAN, który wraz ze swoją żoną, pisarką *Agatą Christie*, spędził tam trzy sezony badań od 1937 do 1939 roku. To właśnie on odkrył, oprócz fortu *Naram-Sina* z III tysiąclecia p.n.e., budowlę, która jest przedmiotem niniejszej pracy, tj. Świątynię Oczu. Bez wątpienia było to odkrycie unikatowe i niezwykle znaczące w archeologii Bliskiego Wschodu, a to za sprawą tysięcy tak zwanych idoli ocznych, które zalegały pod posadzką

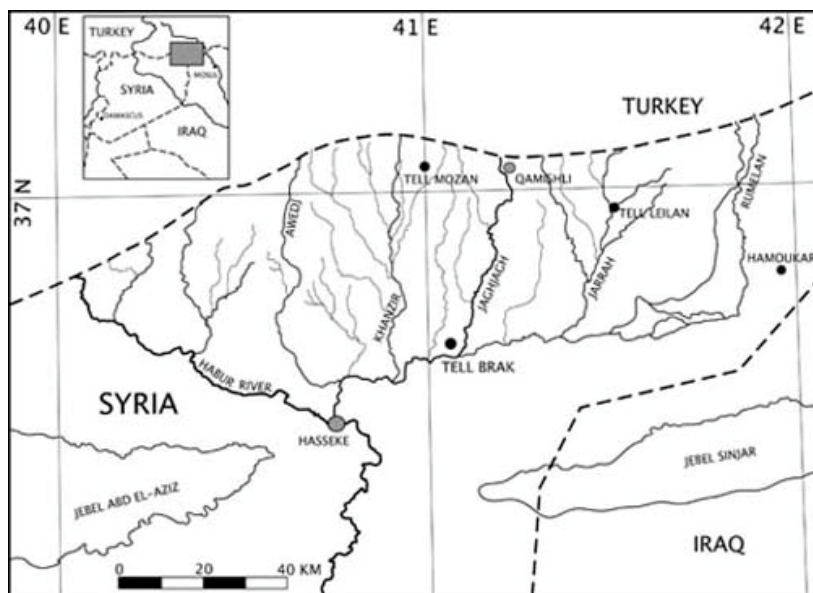


Fig. 1 Lokalizacja stanowiska Tell Brak (OATES I IN.. 2007: fig. 1).

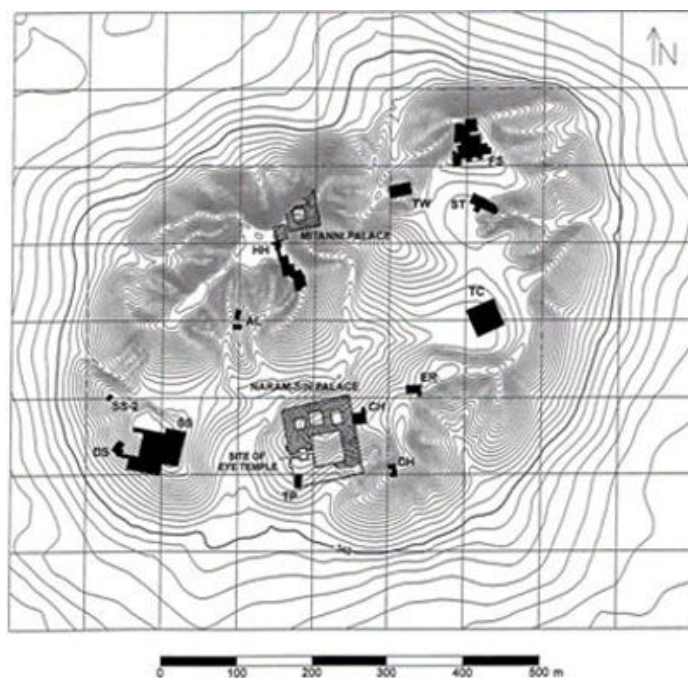


Fig. 2 Tell Brak, plan stanowiska z zaznaczonymi obszarami badań, (www.tellbrak.mcdonald.cam.ac.uk; data wejścia 18.09.2015).

ostatniej budowli i którym to założenie architektoniczne zawdzięcza swoją nazwę. Nie jest jasne, dlaczego i w jaki sposób wspomniane figurki znalazły się tam, czemu miały służyć, przez kogo i dlaczego zostały wykonane oraz jakiemu bogu mogła być poświęcona świątynia? Brak analogicznych depozytów na stanowiskach współczesnych do istnienia Tell Brak uniemożliwia nam udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na te pytania.

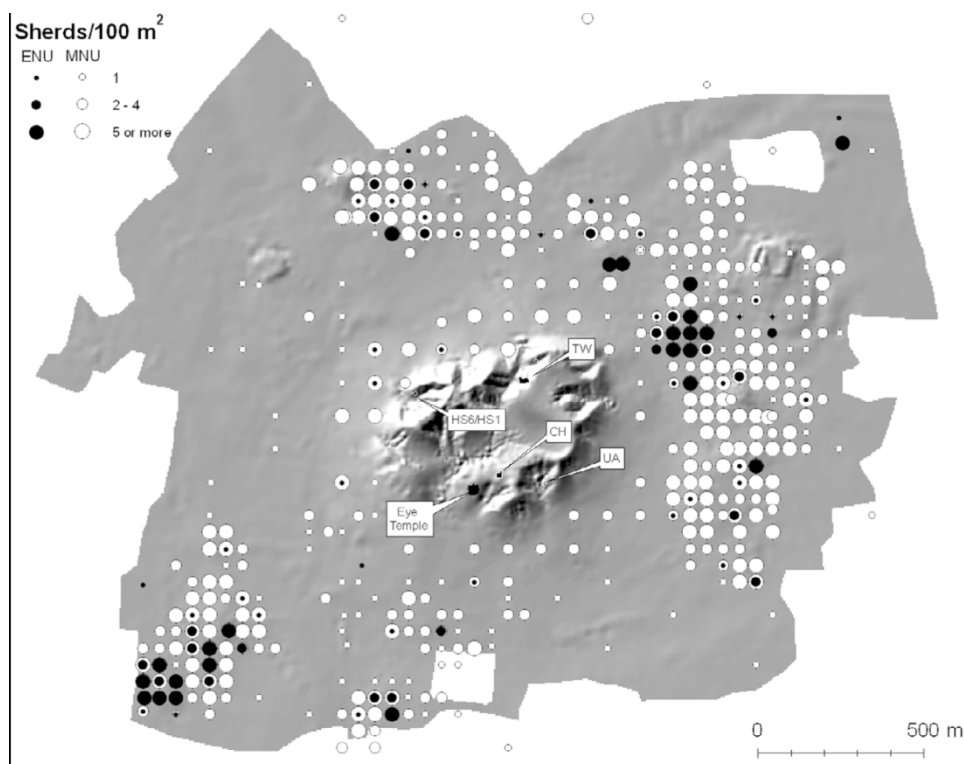


Fig. 3 Stanowisko Tell Brak i ślady osadnictwa poza wzgórzem
(OATES I IN. 2007: fig. 2).

W 1976 r. prace wykopaliskowe na stanowisku zostały wznowione, kierownikiem badań został prof. DAVID OATES, a po jego śmierci, w 2004 r., jego żona, dr JOAN OATES. Najnowsze prace archeologiczne na Tell Brak skupiają się na rozpoznaniu najwcześniejszych warstw osadniczych w sektorze TW, mianowicie z VI, V oraz IV tysiąclecia p.n.e. (OATES 2004: 1-2). Dzięki temu uchwycono obiekty współczesne dla Świątyni Oczu, ukazując znacznie

bogatszy obraz osadnictwa na Tell Brak w tej epoce. Sektor, w którym znajdowała się Świątynia Oczu, został całkowicie przebadany w latach 30. Prace archeologiczne w tym miejscu nie były wznowiane, dlatego w tej kwestii możemy polegać wyłącznie na sprawozdaniu z wykopalisk opublikowanym przez MAXA MALLOWANA (1947).

Świątynia Oczu - Architektura

Świątynia Oczu znajduje się w południowej części stanowiska, w sektorze A-A. Wzniesiona została na wysokiej platformie w formie prostokąta o wymiarach ok. 25x30 m, skonstruowana na planie trójdzielnym i osi prostej. [fig. 4] Została zorientowana według stron świata. Główne, środkowe pomieszczenie interpretuje się jako cellę, a po obu jej stronach znajduje się szereg pomieszczeń określanych jako magazyny. Po stronie zachodniej znajdowało się 13 pomieszczeń, po stronie wschodniej 4, wszystkie

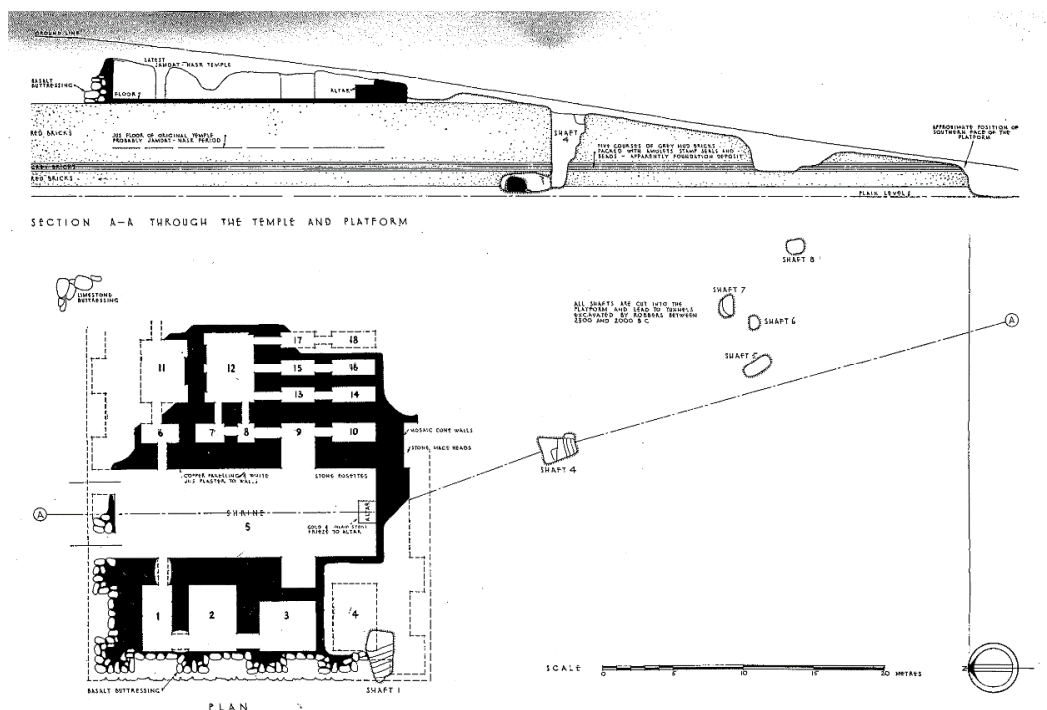


Fig. 4 Plan świątyni oraz jej przekrój w planie (EMBERLING 2002: fig. 1).

rozmieszczono regularnie i symetrycznie względem siebie. Nawa główna posiada formę krzyża i jest trzy razy dłuższa niż szersza, jej wymiary wynoszą 18x6 m. Było to największe i najozdobniejsze pomieszczenie całego założenia. Pomieszczenie oznaczone na planie numerem 9 było jedynym, które miało bezpośredni dostęp do celli. Podwójne wejście do sanktuarium znajdowało się na południowej ścianie nawy głównej i było to jedyne miejsce, którym można było dostać się do świątyni (MALLOWAN 1947: 32-3).

Budowla wzniesiona została z cegieł, wykonanych z gliny o niebieskim zabarwieniu, z domieszką siccus, występujących w dwóch rozmiarach: 37.5x17.5x7 cm oraz 33x18x9 cm. Również podłogę skonstruowano z cegieł. Fugi natomiast wypełniono gliną, którą także otynkowano a następnie zabielono (MALLOWAN 1947: 55). Ściana północna świątyni od zewnątrz dekorowana była mozaiką wykonaną z ceramicznych stożków wbijanych w zaprawę [fig. 5], co przywodzi na myśl analogicznie dekorowaną budowlę sakralną w Uruk, tzw. Świątynię z Kamiennymi Stożkami. Stożki miały długość 10 cm, a ich główki średnicę 2 cm. Pierwotnie były pomalowane, część z nich na czarno, zaś reszta czerwoną farbą. Ze względu na fakt, że w zawałisku znaleziono wiele tysięcy takich stożków, uważa się, że nie była to jedyna ściana dekorowana w ten sposób. Fasada świątyni opatrzona była niszami w regularnych odstępach i podparta ciężkimi blokami czarnego bazaltu i białego gipsu (MALLOWAN 1947: 96-7).

Wysokość całego założenia wynosiła 9 metrów, z czego 6 metrów stanowiła platforma, która zawierała pozostałości poprzednich budowli sakralnych. Natomiast wysokość zachowanych ścian właściwej świątyni wynosiła 3 metry. Na sekwencję stratygraficzną całego założenia składały się co najmniej cztery warstwy, które zostały wyróżnione przez odkrywcę. Poniżej ostatniej, najpóźniejszej budowli znajdowała się Biała Świątynia Oczu, nazwana tak dzięki swojej masywnej, otynkowanej na biało podłodze. Do jej

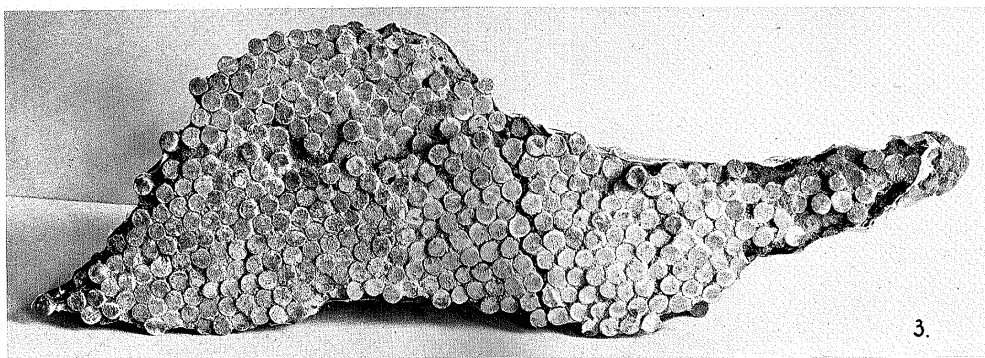


Fig 5. Fragment mozaiki stożkowej z północnej ściany fasady Świątyni Oczu
(MALLOWAN 1947: pl. VI).

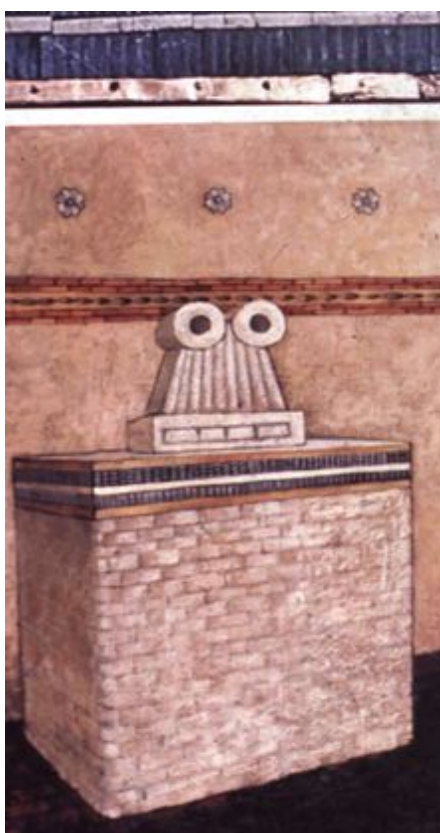
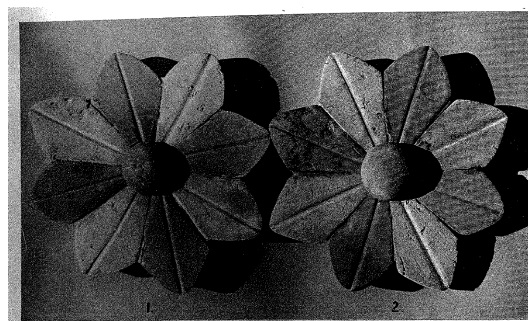


Fig. 6 Rekonstrukcja podium ze
Świątyni Oczu autorstwa
Maxa Mallowana
(MALLOWAN 1961: fig. 17).

Fig. 7 Rozety zdobiące północną ścianę
nawy głównej Świątyni Oczu
(MALLOWAN 1947: pl. V).



budowy użyto czerwonych cegieł mułowych, o wymiarach 34x18x8-9 cm. Wszystkie pomieszczenia zostały intencjonalnie zasypane czerwonymi cegłami przed wzniesieniem kolejnej świątyni. Miąższość tej warstwy wynosiła 4 m (MALLOWAN 1947: 55). Niestety, poza kilkoma lakonicznymi informacjami, nic więcej nie wiemy na temat tej budowli. Kolejna warstwa była bogata w znaleziska, choć jej miąższość wynosiła zaledwie 60 cm. Była to tak zwana Szara Świątynia Oczu, która swoją nazwę zawdzięcza szaremu kolorowi większości z cegieł, choć niektóre były czarne, i która została intencjonalnie nimi zasypana. Wymiary występujących cegieł były następujące: 42x23x9 cm, 41x26-37x9 cm i 41x21x8 cm, a fugi miały co najmniej 2 cm. To właśnie w tej warstwie odnaleziono zostały idole oczne, paciorki, pieczęcie i figurki zwierząt oraz alabastrowe głowy ludzkie, które zostaną omówione obszerniej poniżej. Najstarsza warstwa, o miąższości 1 m, została nazwana Czerwoną Świątynią Oczu, a to za sprawą czerwonego *slipu*, jakim pokryte były wszystkie cegły. Miały one wymiary 42x22x9 cm i 42x20x8-9 cm. Ten budynek był ustawiony bezpośrednio na poziomie calca i był najwcześniejszą fundacją sakralną w tym miejscu (MALLOWAN 1947: 56).

Wewnątrz świątyni Oczu, w nawie głównej, na wprost od wejścia, na ścianie północnej znajdowało się bogato zdobione podium. [fig. 6] Pierwotnie dekoracje umieszczone były na trzech stronach podestu, jednak w całości zachowały się jedynie dwie, trzecia natomiast tylko we fragmentach, ponieważ padła łupem złodziei jeszcze w starożytności. Ołtarz zbudowany był z typowych dla architektury sumeryjskiej małych cegieł *Riemchen* o wymiarach 13.5x4.5 cm i był zdobiony pasami komponowanymi z białego wapienia oraz szarego łupku w otoczeniu szerokiej na 2 cm złotej blaszki. Złota część przymocowana była do drewnianego podłoża niewielkimi srebrnymi gwoździami o złotych główkach. Znaleziono 80 takich gwoździ, część z nich ciągle była wbita w podium, większość jednak spoczywała obok,

zawalona gruzami zniszczonego budynku. Jedna z kompletnych stron fryzu znajduje się obecnie w British Museum, kolejna w muzeum w Aleppo (MALLOWAN 1947: 92-5). W pobliżu ołtarza zostały znalezione dwa ciekawe obiekty. Jeden to fragment miedzianego panelu stemplowany symbolem oka, drugi to naturalnych rozmiarów kamienny oczodół, który mógł być wcześniej częścią posągu. Wymienione znaleziska, jedyne w tej warstwie związane z symboliką oczu, zasugerowały MALLOWANOWI, że świątynia, w której się znalazł, poświęcona była nieznanemu dotąd bogu oczu, którego posąg, po którym został tylko wspomniany oczodół, przed rabunkiem ustawiony był zapewne na podium (MALLOWAN 1947: 32). Ścianę północną celli zdobiły kamienne rozety o ośmiu płatkach [**fig. 7**], które przypisuje się jako symbol bogini Inannie, co ma związek z jej astralnym obliczem i ma symbolizować gwiazdę Wenus. Średnica rozet wynosiła od 15-17.5 cm, a ich płatki wykonane były naprzemiennie z białego marmuru i czarnego łupku, centralna część natomiast z różowego wapienia (MALLOWAN 1947: 95-6).

Choć plany wcześniejszych świątyń nie zostały narysowane to odkrywca sporządził rysunek wkopów rabunkowych [**fig. 8**], których dokonano jeszcze w starożytności. Świątynia padła łupem poszukiwaczy kosztowności, zaś fakt, że podium zdobione złotem w większości zostało nienaruszone, sugeruje nam, że świątynia była bardzo bogato wyposażona, a to, co pozostało nietknięte, to nieznaczną i pewnie najmniej cenną część jej wyposażenia. MALLOWAN zakładał, że złodzieje musieli długo błądzić w ciemności lub jedynie przy słabym świetle lampek oliwnych, początkowo poruszając się w złym kierunku i musieli stracić przy tym dużo czasu i energii, a przy okazji naruszyli stratyografię budowli. Drobne znaleziska, takie jak paciorki, amulety oraz idole oczne znajdowały się w galeriach wykonanych przez rabusiów oznaczonych przez Mallowana numerami 7-13 i 30. Rzeźby

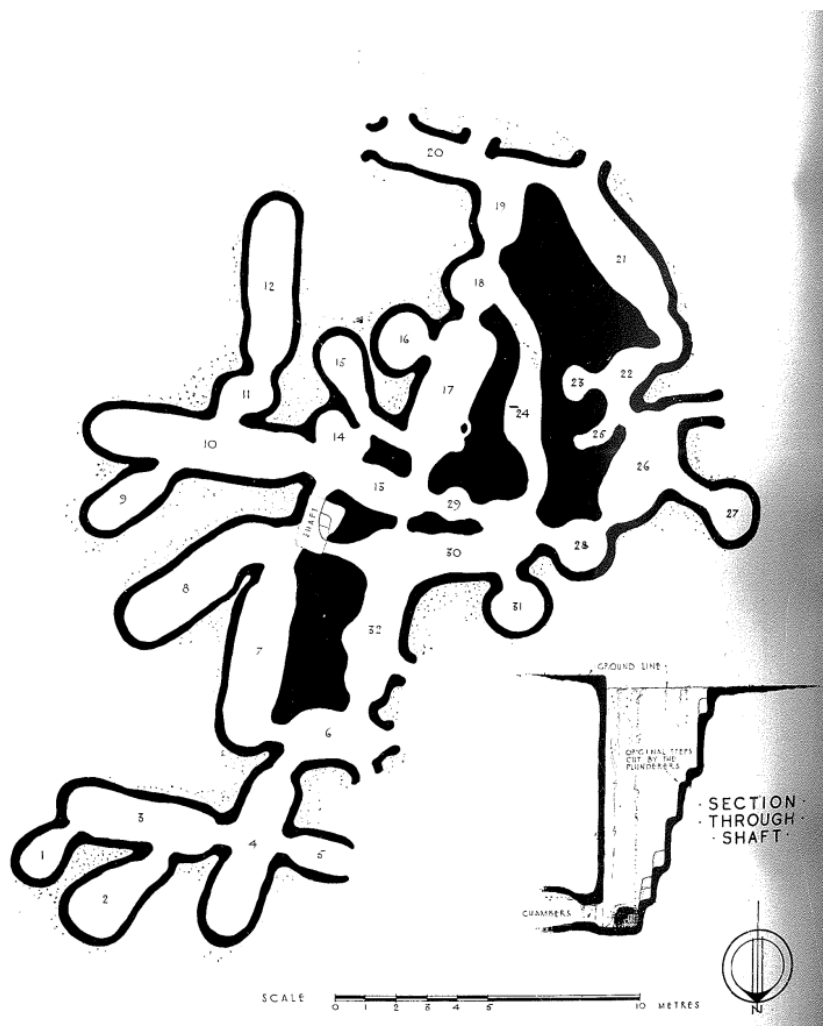


Fig. 8 Plan wkopów rabunkowych pod najstarszą Świątynią Oczu (MALLOWAN 1947: pl. LVIII).

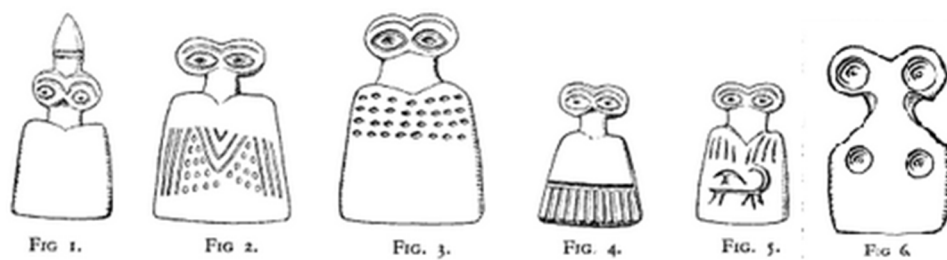


Fig. 9 Wybrane przykłady idoli ocznych (MALLOWAN 1947: 34).

ludzkich głów zalegały w tunelu nr 5, przy nich nie znajdowały się jednak żadne korpusy, które zapewne zostały zrabowane (MALLOWAN 1947: 51-3).

Wydaje się, że świątynia została wzniesiona według rozwiązań zapożyczonych z Mezopotamii południowej, o czym miałyby świadczyć jej trójdzielny plan, oś prosta, użycie cegieł *Riemchen*, dekoracja z mozaiki stożkowej czy w końcu obecność ośmioramiennych rozet. Przyjmuje się dwie możliwe interpretacje takiego założenia. Być może lokalny władca uważał styl sumeryjski za na tyle atrakcyjny, aby wznosić budowlę sakralną w sposób charakterystyczny dla Sumerów, albo Tell Brak było wówczas kontrolowane przez władców z Dolnej Mezopotamii (EMBERLING 2002: 85).

MAX MALLOWAN datował najstarszą Świątynię Oczu na okres Dżemdet Nasr, czyli ok. 3000 r. p.n.e. Twierdzenie to argumentował wieloma podobieństwami w budowie sanktuarium z Tell Brak i Świątyni Sina IV w Chafadży, która jest datowana właśnie na ten okres. Przywoływał on również mnogość występowania w tym okresie dekoracji, które zostały wykorzystane przy budowie Świątyni Oczu, jak na przykład mozaiki stożkowej i barwionych na niebiesko wapieni (MALLOWAN 1947: 31). Jednak dzisiaj z całą pewnością możemy stwierdzić, że budowla była wcześniejsza i powinno się ją datować na połowę IV tysiąclecia p.n.e., jednak tę kwestię omówię szerzej poniżej.

Idole oczne - typologia i interpretacja

Depozyt fundacyjny Świątyni Oczu w postaci paciorków, amuletów, figurek zwierząt, idoli oraz alabastrowych głów znajdował się w sześćdziesięciocentymetrowej warstwie nazwanej Szarą Świątynią (ELLIS 1968: 131-2). Nie możemy mieć jednak pewności, że był to ich oryginalny kontekst, ponieważ, jak już zostało nadmienione, warstwy zostały naruszone przez rabusiów w starożytności. Znalezione ponad 20 tysięcy niewielkich

rozmiarów rzeźb przedstawiających oczy, nieco ponad 300 z nich zachowało się w całości, bez ubytków (MALLOWAN 1947: 32-3).

Ponad 90% idoli ocznych wykonanych było z białego lub czarnego alabastru, chociaż znane są pojedyncze przykłady z terrakoty, serpentynu i łupku. Idole składały się z cienkiego, od 3 do 8 mm, obłego korpusu z wydłużoną szyją zwieńczoną parą dużych oczu, które oryginalnie pomalowane były ciemnozieloną farbą. Wydaje się, że ciała niektórych były pomalowane na czarno, jednak był to tylko niewielki procent znaleziska. Wysokość idoli wynosiła od 9 do 143 mm (MALLOWAN 1947: 32-3). Większość z nich miała prostą formę, lecz występują także idole posiadające nakrycia głowy przypominające polosy lub turbany [fig. 9, nr 1], znaki imitujące odzież oraz biżuterię. Korpusy często zdobione były rytami w formie zygzaków lub falistych linii [fig. 9, nr 2], pod szyją znajdował się ryt w formie litery V [fig. 9, nr 1-5], który być może miał zaznaczać górny kraniec ubioru, a nad oczami wyryte były połączone brwi. Zdarzały się również dekoracje w formie kropek lub linii prostych. [fig. 9, nr 3, 4] Oprócz idoli posiadających dwoje oczu, występują także egzemplarze z trzema, czterema, a nawet sześcioma. Część figurek posiada wpisana w korpus postać jednego lub dwóch mniejszych idoli, lecz w takim wypadku nigdy nie posiadały one nakrycia głowy. Występują także idole, na których głowach przytwierdzone były kolejne. Jedna z figurek, choć to przykład typowego dwuocznego idola, zasługuje na specjalną uwagę [fig. 9, nr 5], a to z uwagi na dekorację jej korpusu. Artysta wyrył schematyczny rysunek jelenia i spoczywającego na nim ptaka (MALLOWAN 1947: 33-5). Być może to przedstawienie nawiązuje w pewien sposób do licznych figurek zwierząt znalezionych w świątyni, które zostaną omówione poniżej.

Jeden z typów idoli ocznych, mianowicie idole okularowe, w relatywnie niewielkich ilościach zostały odkryte na innych stanowiskach

Międzyrzecza: m. in. w Chafadży, Tepe Gawra, Uruk, Ur, Kisz, Tell Asmar, Fara, Lagasz, Hacinebi, Hamoukar, Tell Abu Hafur czy Hama, choć tamte znaleziska zwykle datuje się na okres wcześniejszy, mianowicie koniec kultury Ubaid. Podczas gdy idole oczne wykonane były przeważnie z alabastru, idole okularowe zrobione były zazwyczaj z ciemnego steatytu, łupku lub terrakoty. Ten rodzaj różnił się także faktem, że w miejscu, gdzie zwykle znajdowały się gąłki o migdałowatym kształcie, wykonane były okrągłe perforacje. Jedna figurka z kolekcji Tell Brak wydaje się być formą przejściową między idolem okularowym a ocznym. [fig. 9, nr 6] Choć oczy nie są na wskroś przebite, to mają okrągły kształt i są lekko wyżłobione (MALLOWAN 1947: 35).

Na podstawie około 300 kompletnie zachowanych idoli z Tell Brak Max Mallowan opracował następującą typologię dla całego zbioru (MALLOWAN 1947: 198-201):

Typ I: standardowy, to 90% całej kolekcji idoli. Figurki składały się z cienkich korpusów z parą naturalistycznych oczu i złączonymi brwiami; ich wysokość wahała się od 40 do 60 mm. [fig. 10, nr 3-9, 12, 16-18, 24, 25]

Typ II: standardowy - dekorowany. Korpusy tych idoli zdobione były rytymi, kanciastymi zygzakami, czasami lekko krzywymi. W sztuce sumeryjskiej znaki takie zazwyczaj symbolizowały płynącą wodę, MALLOWAN uważał jednak, że w tym przypadku były to schematyczne rysunki odzieży. [fig. 10, nr 13-15] Jeden z idoli [fig. 10, nr 23] posiada wyraźny rysunek naszyjnika. Nie mamy ani jednego przykładu przedstawienia piersi, łona, narządów męskich, ani żadnych cech anatomicznych czy też ukazania nagości, wydaje się więc być rozsądnym przyjęcie tezy, że zdobione idole były ubrane w szaty i sukienki.

Typ III: wielokrotny, są to idole posiadające więcej niż jedną parę oczu. Figurka [fig. 10, nr 22] jest jedynym przykładem idola o trzech oczach. W tym



Fig. 10 Typologia idoli ocznych, autorstwa Maxa Mallowana
(MALLOWAN 1947: pl. LI).

przypadku MALLOWAN zaproponował, aby interpretować jedno oko jako jedną osobę, a całe przedstawienie jako trio. Posuwając się jeszcze dalej w tym rozumowaniu, doszukiwał się nawiązania do trójcy najważniejszych bóstw. Przedstawienia takie pojawiały się w Anatolii, co możemy zauważyć analizując idole z Kapadocji z III tys. p.n.e. (MAKOWSKI 2005). Egzemplarze [fig. 10, nr 19-21] to figurki o czterech oczach, które odkrywca interpretuje jako pary, tj. mąż i żona. Zdarzają się idole posiadające aż trzy pary oczu, gdzie oprócz małżeństwa mielibyśmy jeszcze jednego członka rodziny.

Typ IV: matka z dzieckiem. Typ ten charakteryzuje się wrytym rysunkiem idola na korpusie figurki, zajmującego przy tym większą część wolnej powierzchni. [fig. 10, nr 40, 41] Ponadto, w przypadku idola [fig. 10, nr 40], możemy zauważyć, że przestawienie dziecka ma na sobie 8 nacięć w postaci kresek, co być może mogłoby oznaczać wiek. MALLOWAN skłaniał się bowiem ku interpretacji, że mniejsze figurki przedstawiają raczej dzieci już narodzone, a nie te w łonie matki. W całej kolekcji występują także idole, które posiadają rytę nie jednej, lecz dwóch mniejszych postaci. Odkrywca próbował doszukiwać się związków z glinianymi figurkami bogini matki, które występowały w Mezopotamii w okresie Ubaid. Te nagie postaci kobiece niosące dzieci miały mieć funkcję darów wotywnych. Jeśli jednak taka interpretacja miałaby być poprawna, zadziwiający byłby tu brak podkreślonych cech kobiecych, takich jak rysunek piersi czy narządów płciowych. Analogię do tego typu znajdujemy także w przypadku wspomnianych już idoli z Kapadocji, które także często mają wpisany w korpus rysunek jednej lub dwóch mniejszych postaci, w tym wypadku jednak postaci kobiece posiadają schematycznie zaznaczoną waginę.

Typ V: idole z nakryciem głowy, to zaledwie niecałe 5% całego zbioru. [fig. 10, nr 35-39, 42-47] MALLOWAN sugerował, iż figurki posiadające nakrycie głowy, przedstawiają wysokich urzędników. Przykłady [fig. 10, nr 43, 44] to,

według niego, zwielokrotnione przedstawienie brwi, choć może przywodzić na myśl także tiarę wielorożną, nakrycie głowy zarezerwowane dla mezopotamskich bóstw. W przypadku [fig. 10, nr 45, 46] mamy ozdobne korony, które miałyby oznaczać przynależność do najwyższej w hierarchii klasy, być może wysokich dygnitarzy. Egzemplarze [fig. 10, nr 35-39] posiadają nakrycie w formie turbanu. Jeden z nich [fig. 10, nr 36] posiada turban podzielony przez środek pionową linią, inny [fig. 10, nr 37] ma wyrysowane na nim linie przywodzące na myśl charakterystyczny wciąż wśród dzisiejszych Kurdów styl wiązania chusty, w przypadku kolejnego [fig. 10, nr 39] dodanie turbanu wydaje się być zabiegiem, mającym na celu utrzymanie odpowiednich proporcji do niskiego i stosunkowo szerokiego korpusu idola. Szczególnie ciekawa jest figurka zaznaczona numerem 42. [fig. 10, nr 42] Widzimy tutaj parę idoli, przy czym tylko jeden z nich posiada wydłużone nakrycie głowy. Nawiązując do typu III, możemy przypuszczać, że jest to przedstawienie męża i żony, gdzie wyłącznie mąż jest osobą wysoko postawioną w lokalnej hierarchii, stąd jego nakrycie głowy. Interesujący jest także przykład idola oznaczonego numerem 38 [fig. 10, nr 38], posiada on podwójne nakrycie głowy, co MALLOWAN interpretował jako parę rogów. Co ciekawe, korpusy idoli posiadających nakrycie głowy nigdy nie są zdobione.

Typ VI: idole okularowe [fig. 10, nr 1, 2, 26-34), stosunkowo rzadko występujące w zbiorze. Odkrywca sugerował, że ten typ idoli, a ze szczególną pewnością te wykonane z terrakoty, zostały wyprodukowane jeszcze w okresie Ubaid, lub we wczesnym okresie Uruk. Idole okularowe występowały na wielu innych stanowiskach Mezopotamii, szczególnie w okolicach dorzecza Chaburu (MALLOWAN 1947: 201-5).

Zbiór ponad 20 tysięcy idoli ocznych i okularowych znalezionych w Szarej Świątyni Oczu w Tell Brak przysparza problemów w interpretacji,

ponieważ jest to znalezisko bezprecedensowe. Ponadto w mitologii Mezopotamii jak dotąd nie znany jest nam bóg, który byłby związany z kultem oczu, stąd nie mamy nawet pewności jakiemu bóstwu świątynia mogła być poświęcona. Choć nie istnieją przykłady masowego występowania idoli ocznych na innych stanowiskach, jeszcze przed odkryciem depozytu z Tell Brak znajdowano pojedynczo występujące idole okularowe, co umożliwiło wcześniejsze wysnucie kilku hipotez, które chciałabym omówić jako pierwsze.

Pierwszą interpretacją, jaka powstała, by wyjaśnić znaczenie występowania idoli okularowych, jeszcze przed odkryciem depozytu w Tell Brak, było skojarzenie ich z odważnikami wagi (MALLOWAN 1947: 202-10). Z całą pewnością możemy powiedzieć, że jest to stwierdzenie błędne. Idole okularowe wykonywane były z różnego rodzaju materiałów, począwszy od terrakoty, przez steatyt, alabaster, łupek, wapien czy w końcu glinę. Rozmiary oraz waga tych figurek w każdym przypadku różnią się od siebie, cały zbiór natomiast nie tworzy żadnego standardu, nie może być więc mowy o funkcji odważnikowej.

Temat występowania figurek oczu i interpretacji tego zjawiska poruszany był już w polskiej literaturze (KOŚMIŃSKA 2003: 22, 36). Tam również przytoczono kilka hipotez, jakimi próbowano wyjaśnić obecność w archeologii idoli okularowych, jeszcze przed odkryciem depozytu w Brak. WALTER ANDRAE wykazując, że kolumny jońskie w architekturze klasycznej Grecji są inspirowane sztuką sakralną starożytnego Bliskiego Wschodu, widział w idolach okularowych przedstawienia świętych chat, będących pośrednią inspiracją Greków. W sztuce mezopotamskiej kultury Uruk częstym motywem była wiązka trzciny zwinięta u góry w pierścień, która miała symbolizować Inannę. W piśmie piktograficznym do zapisania imienia tej bogini używano takiego samego znaku (SMOGORZEWSKA 2009: 66). Podobne wiązki trzciny używane były w starożytności w rejonie Międzyrzecza jako

odrzewia, a co za tym idzie, ich zdublowane przedstawienie w sztuce symbolizowało wejście do świątyni Inanny. Idole okularowe miały być, zdaniem WALTERA ANDRAE (1933), abstrakcyjnymi przedstawieniami budynków sakralnych, z pewnością poświęconymi bogini miłości i wojny. W tym przypadku korpusy figurek byłyby ustawionymi *vis-à-vis* łodygami trzciny, a oczy ukształtowane miały być z ich zwiniętych u góry pierścieni.

Kolejną teorię zaproponował MICHEL FORTIN, który przypisał figurkom funkcję wyłącznie utylitarną. Według tej hipotezy idole okularowe miały być wykorzystywane w tkactwie jako ciężarki, przez których oczy można było przewlekać nici, dzięki czemu unikało się ich plątania i utrzymywało odpowiednie napięcie. Potwierdzać tę hipotezę miałoby to, że perforowane oczy miały w środku rowki wyżłobione przez nitki i mikroskopowe ślady barwnika (FORTIN 1999: 29). Wcześniej podobna hipoteza została wysunięta przez CATHERINE BRENIQUET (1996: 31-53), która sugerowała użycie idoli przy produkcji wełnianych lub lnianych nici. Uważam jednak, że w przypadku idoli okularowych z Tell Brak, które wchodziły w skład depozytu świątynnego, można wykluczyć czysto utylitarną funkcję.

Sam odkrywca skłaniał się ku twierdzeniu, że ogromny zbiór idoli ocznych i okularowych musiał mieć związek z magią oraz kultem. Fakt, że przedmioty te znalazły się w świątyni, wyklucza w znacznym stopniu hipotezy o funkcji wyłącznie użytkowej. Mallowan w swoich interpretacjach wielokrotnie przywoływał postać Bogini Matki, którą w przypadku okresu Uruk moglibyśmy utożsamiać z Inanną. Twierdził przy tym, że figurki idoli ocznych mogły przedstawiać jej wizerunki¹, lub nawet jeśli nie istnieje żaden związek z kobiecym aspektem boskości, to idole symbolizowały jakiegoś boga, być może tajemniczego boga oczu. Uważał, że mogła być to forma

¹ Interpretację tę MAX MALLOWAN opierał na dekoracji Świątyni Oczu, m.in. użycie rozet o ośmiu płatkach miało wiązać świątynię w Tell Brak z aspektem Bogini Matki.

magicznego oka, które, będąc swojego rodzaju amuletem, stanowiło łączność z bogiem (MALLOWAN 1947:202-10).

Kolejna hipoteza nasuwa się po przyjrzeniu się amuleтови z serpentynu [fig. 11], na którym ukazano idole okularowe. Zabytek ten znajduje się obecnie w Ashmolean Museum w Oxfordzie, jego proveniencja jest natomiast nieznana. Wiadomo tylko, że został zakupiony na rynku antykwarycznym w Aleppo. Na podstawie stylistyki uważa się, że amulet został wykonany w północnej Syrii, prawdopodobnie w okresie kultury Uruk². Mierzy on zaledwie 3.5 cm, przedstawia zaś podest, na którym spoczywają dwa idole okularowe, łudząco przypominające te z Tell Brak i innych wymienionych wcześniej stanowisk (MALLOWAN 1947:202-210). Zabytek posłużył MALLOWANOWI do rekonstruowania podium ze Świątyni Oczu, ze stojącym na nim największym z kolekcji idolem okularowym. [fig. 6] Analizując przedstawienie na amulecie można założyć, że idole okularowe były emblematami, co łączy się z hipotezą odkrywcy, która mówi o tym, że idole symbolizowały bóstwo.

Fig. 11 Amulet nieznanej proveniencji, ukazujący dwa idole okularowe ustawione na podium (MALLOWAN 1947: pl. XXVI).



Należy także wziąć pod uwagę założenie, że idole mogły przedstawiać ludzi odwiedzających świątynię, o czym może świadczyć duża różnorodność form figurek. Idole oczne mogły być swego rodzaju poprzednikami statuetek

² Nie ma jednak pewności co do oryginalności tego amuletu.

orantów, które *nota bene* miały wyraźnie zaznaczone, ogromne oczy. Na przykładzie orantów pochodzących z Esznunny [fig. 12] możemy zaobserwować wiele analogii między tymi dwoma zbiorami. Idole z Tell Brak, podobnie jak oranci, reprezentowały prawdopodobnie różne warstwy społeczne - wysokich i ważnych dygnitarzy w koronach czy turbanach, matki z dziećmi czy małżeństwa, grupy ludzi, ale przede wszystkim przedstawienia pojedynczych osób, czasem strojnie odzianych w spódnice i biżuterię, innym razem ubranych skromnie. Być może mieszkańcy Tell Brak i okolicznych miast-państw, odwiedzając świątynię, wykonywali lub kupowali taką figurkę i zostawiali ją przed podium z wizerunkiem boga, by nieustannie „modliła się” w imieniu ofiarodawcy, tak jak to miało miejsce w przypadku orantów z Tell Asmar (PARROT 1960: 108-9).



Fig. 12 Figurki orantów z Esznunny (RUTKOWSKI 2009: il. 2).

Inne znaleziska ze Świątyni Oczu

Ponad 20 tysięcy idoli ocznych to nie wszystkie znaleziska ze Świątyni Oczu. MALLOWAN wydobył wiele tysięcy artefaktów, wśród których idole stanowią tylko część. Pierwszą grupą zabytków, które zostaną pokrótce omówione, to pieczęcie lub amulety o nerkowatym kształcie. Ich spody były zdobione rytami z przedstawieniami gazeli, kóz, ptaków lub różnymi niezidentyfikowanymi znakami. Niezwykle interesujący jest kształt tych małych przedmiotów. Przywodzi on na myśl późniejszą praktykę wrózenia z wnętrzości składanych w ofierze owiec i właśnie z tą czynnością próbował wiązać nerkowate znaleziska MALLOWAN. Ich długość wahała się od 18 do 39 mm. Wykonywane były z różnego rodzaju surowców takich jak różnobarwny wapień, muszla, fajans, serpentyn, czy w końcu terrakota (MALLOWAN 1947: 39-40).

W warstwie Szarej Świątyni znajdowały się także kwadratowe oraz okrągłe pieczęcie wykonane z kamienia. Zdobione były krzyżującymi się liniami prostymi lub krzyżykami, a odkrywca zinterpretował tę grupę zabytków jako formy bochenków chleba lub ciastek składanych w ofierze bogu. Tezę tę oparł na analogicznym znalezisku z Mari, datowanym na czasy pierwszej dynastii babilońskiej (PARROT 1937: 76-7). Średnica pieczęci wynosiła od 14 do 40 mm (MALLOWAN 1947: 40).

Bardzo liczną grupę zabytków stanowiły amulety rzeźbione na kształt różnych zwierząt [**fig. 13**]: lwów, gazeli, koziorożców, niedźwiedzi, małp, owiec, baranów, byków, krów, żab, zajęcy, które były najczęstsze, ale także orłów, lisów, jeży, świń, kaczek, ryb, psów oraz osłów. Figurki wykonane były najczęściej z czarnego serpentynu, fajansu i kości, następnie polerowane. MALLOWAN określił je jako „przyjemne w dotyku” (1947: 41-2). Większość amuletów była na spodzie zdobiona rytami w kształcie zwierząt, a ponadto perforowana, by można je przewlekać i zawieszać, zapewne na szyi.

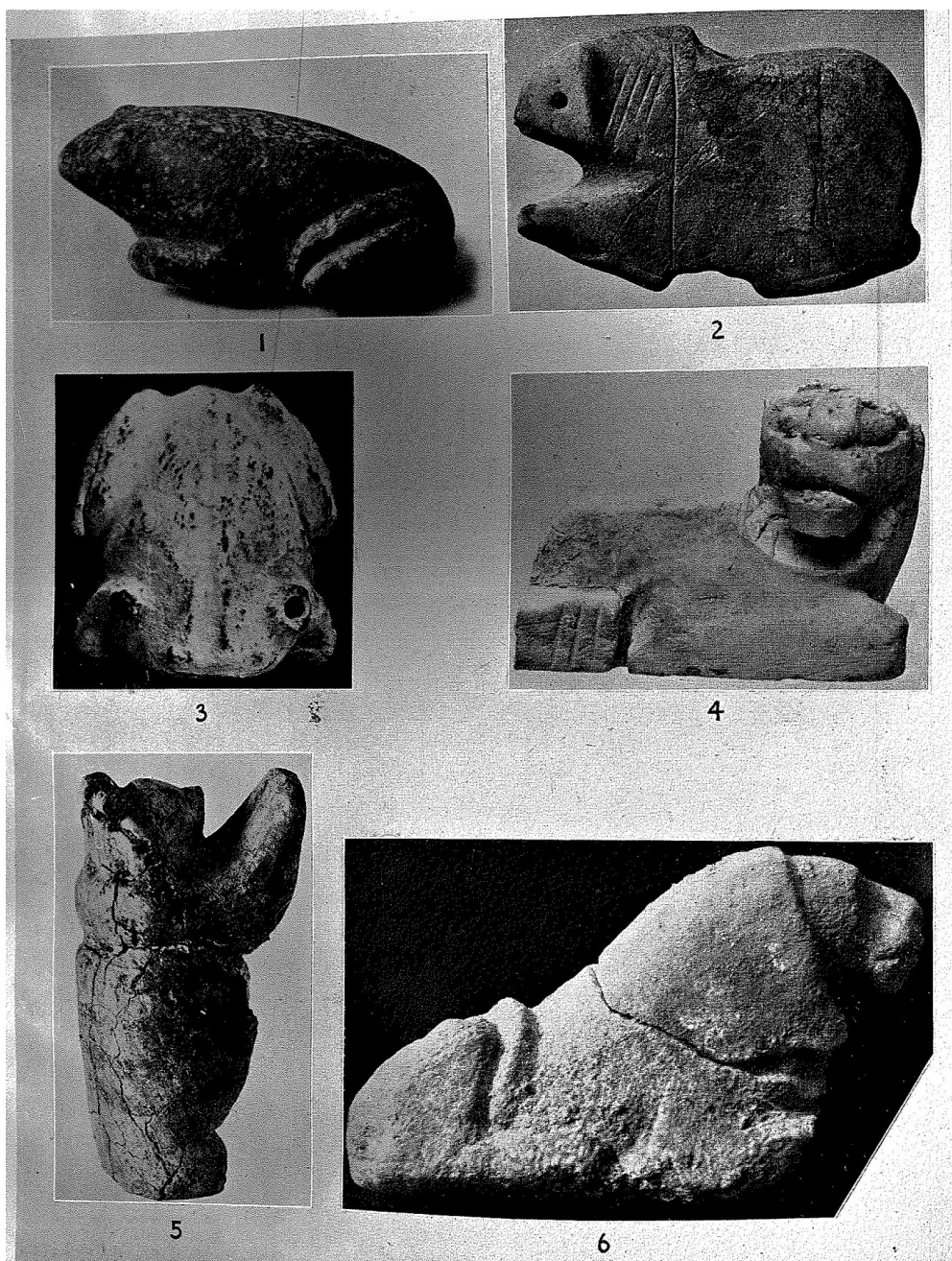


Fig. 13 Wybrane przykłady figurek zwierząt znalezionych w Świątyni Oczu.

Na zdjęciach ukazano fugurki: 1-3 żab 4 i 6 lwów, 5 psa

(MALLOWAN 1947: pl. IX).

Prawdopodobnie miały zapewnić przychyłność boga i za sprawą tego pomóc w dominacji człowieka, który je złożył, nad światem zwierzęcym podczas polowania. Amulety były starannie wykonane, a artysta musiał często obserwować świat zwierząt, poznając ich anatomię. Gazele, krowy i barany najczęściej ukazywane są w pozie wypoczynku, z głową zwróconą w bok, lwy natomiast w pozycji leżącej z głową spoczywającą na łapach. Niedźwiedzie i małpy wykonywane były wyłącznie w pozycji siedzącej, a żaby z głową wyciągniętą ku górze (MALLOWAN 1947: 100-2). Obecność małp w tym zbiorze jest szczególnie interesująca, ponieważ te zwierzęta, jako jedyne z całej wspomnianej grupy, nie występowały naturalnie w Mezopotamii. MALLOWAN dostrzega tu związki z Afryką, prawdopodobnie poprzez kontakty z Egiptem predynastycznym (MALLOWAN 1947: 42).

Kolejną grupą zabytków, zasługujących na szczególną uwagę, są cztery rzeźby ludzkich głów. Odkrywca określił je jako prawdopodobnie najważniejsze znaleziska ze Świątyni Oczu (MALLOWAN 1947: 43). Ta grupa artefaktów określana jest jako prymitywna w wykonaniu. Jednak jest ona z pewnością typowym produktem szkoły rzeźbiarskiej tego rejonu. Głowy miały z tyłu żłobienia. Przez co wnioskuje się, że musiały być częścią większej rzeźby. Były one połączone przez przyczepienie ich do korpusu, lub, jak mówi inna hipoteza, do drewnianego pala, tworząc w ten sposób coś w rodzaju totemu (MALLOWAN 1947: 91)³. Odkrywca zwracał uwagę na fakt, że w sztuce tego okresu rzeźby ludzkie były rzadkością, co sugerowałoby nam, że ukazują one bóstwa, lub wysokich dygnitarzy czy kapłanów, na co wskazuje liczba, w jakiej zostały znalezione w Świątyni Oczu (MALLOWAN 1947: 43). Analogiczne znalezisko z tego okresu pochodzi ze stanowiska Warka, mianowicie tak zwana Dama z Uruk. To także rzeźba głowy, która również

³ Chociaż wydaje się to być mało prawdopodobne ze względu na brak analogicznych znalezisk z terenów Międzyrzecza.

posiadała z tyłu żłobienie umożliwiające hipotetyczne przyczepienie jej do torsu. Znaleźisko z Uruk interpretuje się jako postać bogini Inanny (SMOGORZEWSKA 2009: 67). Największym z grupy tych czterech zabytków z Tell Brak była rzeźba licząca 17 cm wysokości. [fig. 14] Wykonana została z żółtawo-białego alabastru. Uwagę zwracają tutaj grube, łukowate brwi, duży i wydatny nos o płaskim profilu, zaciśnięte usta oraz mały podbródek, duże, odstające i okrągłe uszy, ale przede wszystkim duże migdałowe oczy z małymi, okrągłymi otworkami w środku imitującymi źrenice, lub służące do zamocowania inkrustracji. Na głowie znajduje się niska i płaska czapka dopasowana do uszu, która na przodzie posiada małe żłobienie w kształcie odwróconej litery V. Nie można jednoznacznie skonstatować, czy twarz miała przedstawiać mężczyznę czy kobietę. Drugi co do wielkości model [fig. 15, nr 3] miał 9.2 cm i wykonany był z białego alabastru. Charakteryzuje się podobnym stylem wykonania do poprzednio omawianego, twarz jest jednak nieco smuklejsza i bardziej owalna, podbródek bardziej wydłużony, oczy zaś lekko przechylone i nienaturalnie duże. Różnice możemy zauważyć także w nakryciu głowy. Widzimy tutaj wysoką, stożkową czapkę. Wydaje się, że w przeciwieństwie do poprzedniego przykładu, twarz ta przedstawia kobietę, na co wskazują jej delikatne rysy. Kolejna rzeźba [fig. 15, nr 1] mierzy 7 cm, wykonana została z białego kalcytu. Została ona znaleziona w dwóch częściach a następnie sklejona. Jednak brakuje jej części nosa oraz górnej partii czapki, która w tym przypadku również jest wysoka i stożkowa. Ostatnia ze znalezionych głów [fig. 15, nr 2], o długości 5.5 cm, wykonana została z białego alabastru i w stylu bardzo przypomina poprzednio omawiane modele (MALLOWAN 1947: 91-93).

Kolejnym ciekawym znaleziskiem, pochodzącym z warstwy Szarej Świątyni Oczu, były modele butów. Największy z nich został wykonany



Fig. 14 Rzeźba głowy o wysokości 17 cm z Tell Brak
(MALLOWAN 1947: pl. I).

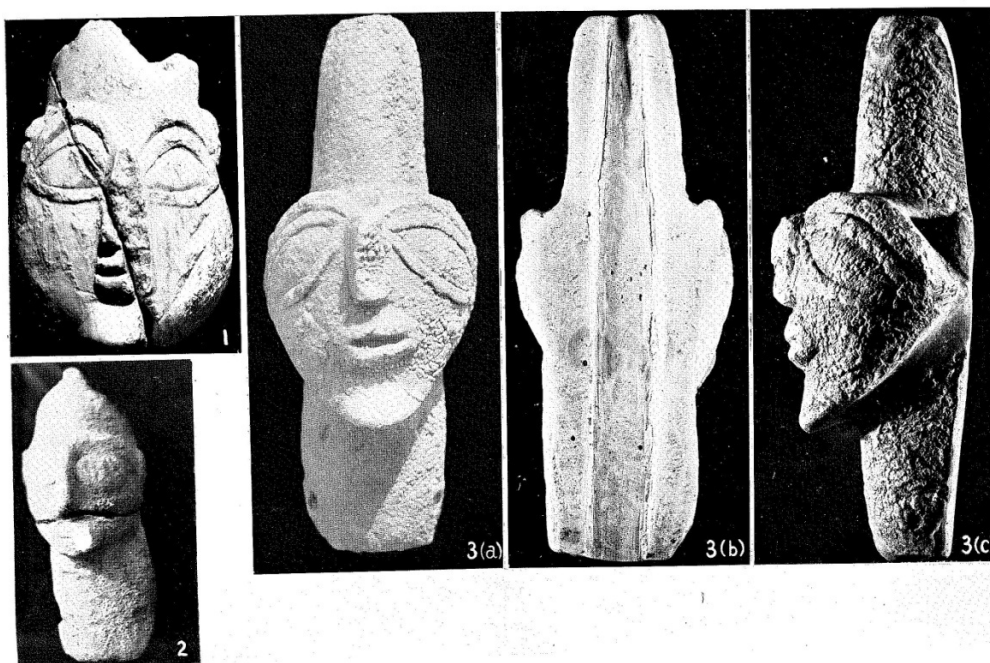


Fig. 15 Pozostałe rzeźby głów ze Świątyni Oczu
(MALLOWAN 1947: pl. II).

z białego wapienia, a jego długość wynosiła 9 cm. Posiadał on lekko wywinięty ku górze czubek oraz język w kształcie litery V. Górna część buta posiadała perforacje, które być może miały służyć przymocowaniu go do większej całości. Znalezione jeszcze trzy inne modele, które były jednak znacznie mniejsze, a ich długość zamykała się w jednej trzeciej największego. To sugeruje nam, że mogły to być na przykład fragmenty lalek składanych jako wota (MALLOWAN 1947: 99-100). Interesujący jest fakt, że podobne obuwie noszone jest do dziś na terenie Syrii.

Tell Brak w okresie funkcjonowania Świątyni Oczu

MAX MALLOWAN prowadząc badania na Tell Brak w sektorze Świątyni Oczu, sporządził jedynie plan budowli w jej ostatniej fazie. Wyznaczył przy tym zalegające pod nią co najmniej trzy wcześniejsze warstwy z zabudową świątynną, nie sporządzając jednak ich planów, co być może było niemożliwe ze względu na liczne wkopy rabunkowe. Możemy zatem rekonstruować poprzednie założenia wyłącznie na podstawie współczesnych im analogii. Aby tego dokonać, powinniśmy wydatować bezwzględnie ostatnią budowlę, a na tej podstawie szacować daty wcześniejszych fundacji. MALLOWAN uważał, że najwcześniejsza, tj. Czerwona Świątynia, została wzniesiona w okresie Uruk, a kolejne budowle w okresie Dżemdet Nasr, przy czym ostatnia z nich, właściwa Świątynia Oczu miała powstać ok. 3000 r. p.n.e. Tezę swoją oparł na podobieństwach planów z Brak i Chafadży oraz Uruk, datowanych właśnie na okres Dżemdet Nasr (MALLOWAN 1947: 60-2). Podręczniki archeologiczne zazwyczaj powtarzały za MALLOWANEM tę konstatację, cf. (PERKINS 1972: 193-4; HEINRICH 1982: 91-3; ŚLIWA 1997: 268; KOŚMIŃSKA 2003: 22). Obecnie takie datowanie z całą pewnością uważane jest za błędne. Opierając się na pracach wcześniejszych badaczy, G. EMBERLING (2002: 84-89) wskazuje, że pieczęcie i amulety pochodzące z warstwy Szarej Świątyni muszą pochodzić przynajmniej z połowy IV tysiąclecia p.n.e., o czym świadczą liczne

analogie w sztuce wczesnej kultury Uruk, por. (CIAŁOWICZ 1999: 67-80). Należy zaznaczyć, że pieczęcie, amulety i inne przedmioty zostały znalezione na poziomie tzw. „warstwy szarej”, nie było to jednak ich położenie *in situ*, znajdowały się bowiem w tunelach rabunkowych, co wskazuje na to, że ich właściwą proveniencją mogła być tzw. „warstwa biała” lub nawet właściwa Świątynia Oczu. OATESOWIE, którzy badali wczesne osadnictwo na Tell Brak, sugerują, że ostatnią budowlę należy datować na okres późny środkowego okresu kultury Uruk, ok. 3400 r. p.n.e. (EMBERLING 2002: 87-8). Datowanie świątyni będącej przedmiotem niniejszej pracy pozostaje kwestią sporną i nierozstrzygniętą. Moim zdaniem, biorąc po uwagę wszystkie przytoczone powyżej argumenty, ostatnia fundacja mogła pochodzić z końca pierwszej połowy lub początku drugiej połowy IV tysiąclecia p.n.e., a więc ok. 3500-3400 p.n.e. Zakładam, że pierwsza budowla, jaka znajdowała się w tym miejscu, powstała na początku IV tysiąclecia. Takie datowanie jest wcześniejsze od zaproponowanego przez MALLOWANA o około 500 lat i zmienia zakres poszukiwań analogii dla Świątyni Oczu. Współcześni badacze wyznaczają wczesny okres kultury Uruk na lata 3900-3500 p.n.e. (PORADA I IN. 1992: 96-7), co jest współczesne nowemu datowaniu świątyni na Tell Brak.

Po przyjęciu chronologii dla Świątyni Oczu, należy osadzić ją w kontekście archeologicznym na samym stanowisku. Warstwy wczesnego osadnictwa, począwszy od IV tysiąclecia p.n.e., były przedmiotem badań ostatnich sezonów archeologicznych prowadzonych przez DAVIDA i JOAN OATESÓW. Zbadano sektor TW, w którym znajdowały się warstwy współczesne Świątyni Oczu, co dostarcza informacji o tym jak wyglądały wybrane obszary Tell Brak, kiedy świątynia funkcjonowała. Dla wspomnianego rejonu badacze opracowali sekwencję chronologiczną odpowiadającą kolejnym warstwom, która prezentuje się następująco dla okresów współczesnych Świątyni Oczu: TW 13 datuje się na ok. 3400 r. p.n.e.,

czyli środkowy Uruk, TW 14-17 ok. 3500 r. p.n.e., czyli środkowy Uruk dla północnej Mezopotamii oraz TW 18-19 ok. 3700/3800 r. p.n.e., czyli wczesny północny Uruk (OATES & OATES 1997: 287-307).

Zakładając, że ostatnia, właściwa Świątynia Oczu istniała i była czynna ok. 3400 r. p.n.e., znajdowała się wtedy na najwyżej umiejscowionej części *tellu* (EMBERLING 2002: 85). W tym czasie zabudowa istniała w obszarze, który dzisiaj oznaczany jest jako TW 13. Artefakty z tej warstwy, a w szczególności obecność ceramiki charakterystycznej dla kultury Uruk, wskazują, że wtedy po raz pierwszy mieszkańcy Tell Brak nawiązali kontakty z Sumerami z południa Mezopotamii (SUNDSDAL 2011: 170-180). Jest kwestią sporną, czy możemy już mówić o jednej z kolonii kultury Uruk, jednak uważam, że kontakty z ludnością z południa mogły znacząco wpłynąć na wygląd Świątyni Oczu. Uważa się, że elementy architektury takie jak plan trójdzielny, fasada zdobiona niszami i przyporami czy w końcu zastosowanie mozaiki stożkowej oryginalnie są wynalazkami kultur Mezopotamii południowej (SMOGORZEWSKA 2009: 73). Zależność ta wskazuje na to, że poprzednie świątynie mogły posiadać nieco inne plany, a także ich dekoracja mogła się znacząco różnić. Nie możemy określić, czy wcześniej na tym stanowisku znano technikę dekorowania budowli mozaiką stożkową czy nadawania nawie głównej formy krzyża.

Kolejne warstwy TW 14-17 miałyby odpowiadać warstwom Białej i Szarej Świątyni Oczu (AKKERMANS, SCHWARTZ 2003: 184-190). Odkryto w nich ciekawy budynek, któremu przypisano funkcję publiczną. Budowla wzniesiona została na planie trójdzielnym, posiadała duży dziedziniec, a fasada zdobiona była niszami i przyporami. W budynku znajdowały się piece, które nadawały się do przyrządzania dużych ilości mięsa. O takim ich użytkowaniu świadczył również fakt znajdujących się tam pozostałości kości zwierzęcych. Budowla usytuowana była tuż przy drodze, która prowadziła ze

znajdującego się w północnej części stanowiska wjazdu do miasta. Odkrywczy uważają, że było to coś w rodzaju publicznej jadłodajni (OATES & OATES 1997: 290-1). Na wschód od tej budowli znajdowała się współczesna do niej zabudowa mieszkalna. Właśnie tam, w warstwie TW 16 [fig. 16], która została

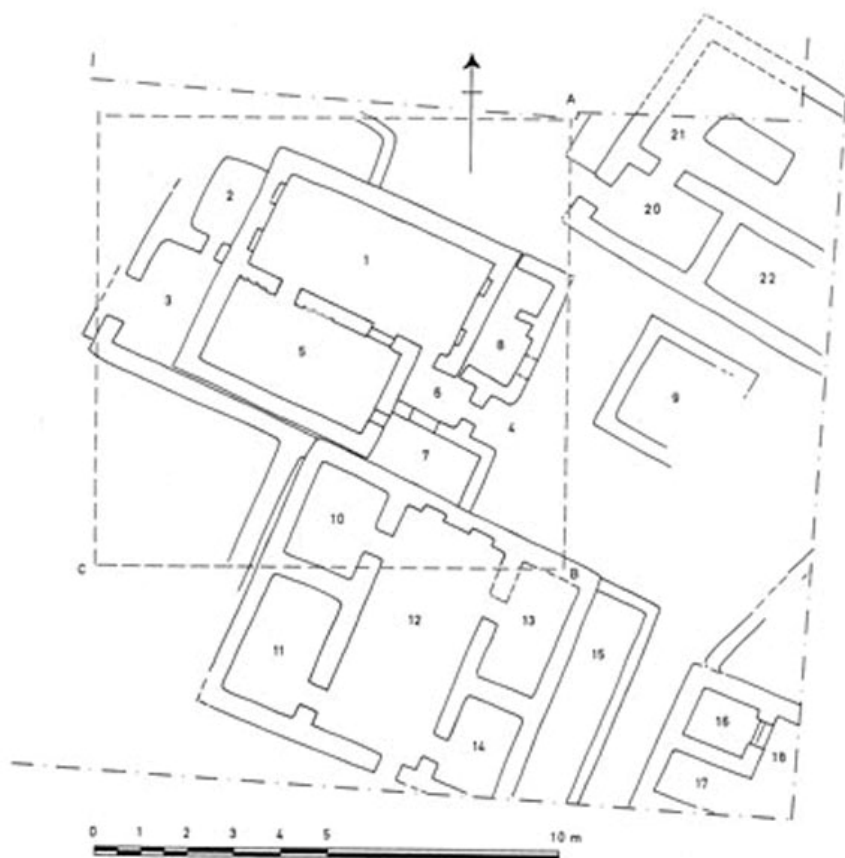


Fig. 16 Obszar TW, warstwa 16, Tell Brak

(<http://www.tellbrak.mcdonald.cam.ac.uk>; data wejścia 18.09.2015).

częściowo zniszczona przez pożar, znaleziono grupę ciekawych zabytków. W jednym z domów znaleziono kilka idoli ocznych, które z pewnością znajdowały się tam *in situ*. Znaleźisko to skłoniło odkrywców do przyjęcia nowego datowania dla budowli, co zaznaczyłam już wcześniej. To wskazuje, że idole pierwotnie znajdowały się w „warstwie białej” Świątyni Oczu. Nie

jest jasne, dlaczego figurki znalazły się w jednym z domostw, być może była to siedziba rzemieślnika, który trudnił się wyrobem idoli. Z warstwy TW 16 pochodzi również skarb, który odnaleziono pod podłogą dziedzińca.. W skład tego znaleziska wchodziły paciorki wykonane ze złota, srebra, karneolu, ametystu, kryształu górskiego i innych kamieni szlachetnych (OATES 2004). Fakt ukrycia skarbu oraz pożar, który wywołał częściowe zniszczenie warstw, może wskazywać na katastrofę, która miała miejsce w tym czasie na Tell Brak, czego następstwem mogła być fundacja nowej, kolejnej świątyni.

Wcześniejsze warstwy, oznaczone jako TW 18-19, datowane na 3800-3700 r. p.n.e., musiałyby zatem odpowiadać najwcześniejszym sekwencjom Świątyni Oczu. W warstwie 18 odkryto budynek wzniesiony na planie trójdzielnym z fasadą zdobioną niszami i przyporami. Budowla pełniła być może funkcję rytualną, choć z całą pewnością nie była to świątynia. W budynku znajdowały się dwa duże piece, które były dostosowane do produkcji żywności. OATESOWIE sugerują, że pełnił on funkcję gospody dla podróżników odwiedzających Tell Brak. We wcześniejszej zabudowie, w warstwie TW 19, odkryto masywny budynek, którego ściany miały ponad metr grubości. Był on zbudowany z czerwonej cegły mułowej i podzielony na cztery pomieszczenia. W budynku również znajdowały się piece do przygotowywania żywności, a także żarna, służące do mielenia zboża. Ponadto znaleziono tam narzędzia krzemienne i obsydianowe, nieobrobione muszle i masę perłową, obciążniki wrzecion i kamienie szlifierskie oraz kule od procy porzucone w rogu. Do znalezisk z tego budynku należą także dwie pieczęci stemplowe, na których ukazano lwy, jednak bezspornie unikalnym znaleziskiem był obsydianowy kielich o wysokości 17 cm. Ze względu na wartość kruszcu uważa się, że już w tym czasie na Tell Brak musiała funkcjonować wyodrębniona lokalna elita, dla której wytwarzano luksusowe przedmioty. Przyjmuje się, że budynek pełnił funkcję gospodarczo-

przemysłową, w którym przechowywano przedmioty sprowadzane do Tell Brak oraz gdzie zajmowano się produkcją luksusowych wyrobów (OATES I IN. 2007: 585-600). Omówione wyżej przeze mnie warstwy z rejonu TW to jedyne zbadane dotąd pozostałości IV tysiąclecia współczesne do Świątyni Oczu na tym stanowisku.

Podsumowanie

Skąpa dokumentacja dotycząca Świątyni Oczu na stanowisku Tell Brak, utrudnia jej badanie i interpretację. Wkopy rabunkowe, których dokonano w świątyni jeszcze w starożytności, zniszczyły jej pierwotną stratygrafię, co uniemożliwiło poznanie planów wcześniejszych fundacji, a nawet dokładne określenie jak długa była sekwencja stratygraficzna pod Świątynią Oczu i jak należy ją datować. Możliwe było jednak określenie, z jakiego okresu pochodziły zabytki znajdujące się wtórnice w warstwie Szarej Świątyni Oczu, oraz wydatowanie warstwy 16 w obszarze TW, gdzie znaleziono pojedyncze idole oczne. Dzięki temu z dużym prawdopodobieństwem możemy przyjąć, że ostatnia faza Świątyni Oczu pochodziła z połowy IV tysiąclecia p.n.e., tj. ok. 3500-3400 r. p.n.e. Natomiast poprzedzające je założenia powinny być datowane na początek okresu kultury Uruk. Takie datowanie jest znacznie wcześniejsze od propozycji MALLOWANA.

Kolejnym problemem jest kwestia, jakiemu bóstwu świątynia mogła być poświęcona. MALLOWAN przyjmował dwie hipotezy, które niekoniecznie musiały się wykluczać. Po pierwsze, ze względu na ogromną ilość idoli ocznych występujących pod podłogą świątyni, a także panelem z repusowanym wizerunkiem oka i naturalnych rozmiarów kamiennym oczodołem, znalezionymi przy podium w nawie głównej budowli, wiązał ją z nieznanym dotąd bogiem oczu, którego miały symbolizować liczne figurki. Inna teoria, poprzez występujące w nawie głównej dekoracje w postaci

ośmioramiennych rozet, wiąże tajemnicze bóstwo z symbolami płodności i Boginią Matką. Takie rozety, występujące w Świątyni Inanny w okręgu Eanna w Uruk, wskazują na związki z tą właśnie boginią, a propozycja taka została przedstawiona przez MALLOWANA na podstawie podobieństw ikonograficznych. Nieco później niż funkcjonowała Świątynia Oczu, w połowie III tysiąclecia p.n.e., na stanowisku Tell Brak odnotowano lokalny kult bogini *Belet-Nagar*, co poświadczają źródła pisane (EMBERLING 2002: 85). Wydaje się być prawdopodobne, że ta tradycja sięgała głębiej w przeszłość. Moim zdaniem Świątynia Oczu mogła być związana z kultem bogini kobiety, o czym mogą świadczyć między innymi rozety wykorzystane przy dekoracji północnej ściany celli. Nie musiała to być akurat bogini Inanna, czczona w południowej Mezopotamii, lecz być może była to właśnie bogini *Belet-Nagar*, której kult w tym miejscu kontynuowano przez następne tysiąclecie. Uważam także, że Świątynia Oczu wcale nie musiała być związana z kultem oczu, ponieważ źródła tekstowe nie potwierdzają istnienia takiego bóstwa. Liczne idole oczne występujące pod podłogą budowli mogły być wotami zostawianymi w świątyni przez wiernych, podobnie jak w przypadku figurek orantów [fig. 12] odnalezionych w świątyni boga Abu w Eszunninie (PARROT 1960: 108-9), które mieszkańcy zostawiali w świątyni, aby te nieustannie modliły się w ich imieniu, kierując wzrok ku bóstwu. Za potwierdzeniem tej hipotezy może świadczyć duże zróżnicowanie idoli ocznych, przedstawienia par i całych rodzin. Prawdopodobnie były one pozostawiane przez ludzi odwiedzających świątynie, aby w ich imieniu składały prośby do bóstwa, kiedy ci nie mogą być na miejscu.

Dzięki nowszym badaniom prowadzonym na Tell Brak od 1976 r. możemy określić wygląd stanowiska w czasie współczesnym Świątyni Oczu. Jak już wspominałam, świątynia znajdowała się wówczas w najwyższym punkcie wzgórza. Rejon TW znajdujący się na północ od niej i mógł być

wykorzystywany jako jej zaplecze gospodarcze, a obecność budowli, które pełniły funkcję jadalni, mogą świadczyć o obecności pielgrzymów odwiedzających świątynię. Występowanie przedmiotów takich jak pieczęcie stemplowe z wizerunkami lwa, które symbolizują królewskość (OATES 2004: 12), oraz luksusowego obsydianowego kielicha sugerują, że Tell Brak w IV tysiącleciu rządzono przez króla lub króla-kapłana. Budowla w momencie swojego funkcjonowania musiała być głównym ośrodkiem kultu na stanowisku Tell Brak, a bogactwo i różnorodność jej dekoracji świadczą o jej dużym znaczeniu i długiej tradycji kultu. Budowla została porzucona być może, kiedy do Tell Brak dotarli Akadowie i narzucili mieszkańcom *Nagar* swoje panowanie, co zostało zaznaczone poprzez znajdującą się w sąsiedztwie Świątyni Oczu budowlę, mianowicie fort Naram-Sina. Prawdopodobnie wtedy główne miejsce kultu zostało przeniesione do jednej z pozostałych świątyń, pochodzących już z III tysiąclecia p.n.e., których pozostałości zachowały się na stanowisku, por. (ŁAWECKA 2006: 128-133).

Słowa kluczowe: Mezopotamia, Syria, okres Uruk, Tell Brak, Świątynia Oczu, Idole Oczne.

Key words: Mesopotamia, Syria. Tell Brak, Uruk Period, Eye Temple, Eye Idols.

The Eye Temple at Tell Brak

This paper is an attempt to re-examine the stratigraphic sequences of the Eye Temple, located in AA sector, at Tell Brak site (ancient *Nagar*) in the north-eastern Syria. The temple was first discovered and explored by Sir Max Mallowan in 1937, then archaeological works were continued by David and Joan Oates from 1986 onward. The architecture of the Eye temple, its context, contemporary structures and artefacts which were found inside the Eye Temple are discussed in this study, especially the so-called eye idols, of which the structure owes its name.

Bibliografia

AKKERMANS P. M. M. G., SCHWARTZ G. M., 2003, *The Archaeology of Syria. From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (ca. 16,000-300 BC)*, Cambridge.

ANDRAE W., 1933, *Die Ionische Säule, Baumform oder Symbol?*, Berlin.

BIELIŃSKI P., 1985, *Starożytny Bliski Wschód. Od początków gospodarki rolniczej do wprowadzenia pisma*, Warszawa.

BRENIQUET C., 1996, "Du fil à retordre: réflexions sur les „idoles aux yeux” et les fileuses de l'époque d'Uruk" [w:] C. MICHEL, M. L. NOSCH (red.), *Textile terminologies in the ancient Near East and Mediterranean from the third to the first millennia BC*, Ancient Textiles Series 8, Oxford, s. 52-67.

CIAŁOWICZ K. M., 1999, *Początki cywilizacji egipskiej*, Warszawa - Kraków.

ELLIS R. S., 1968, *Foundation Deposits in Ancient Mesopotamia*, New Haven - London.

EMBERLING G., 2002, "Political Control in an Early State: The Eye Temple and the Uruk Expansion in Northern Mesopotamia" [w:] L. AL-GAILANI WERR, J. E. CURTIS, H. MARTIN, *Of Pots and Plans. Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria presented to David Oates in Honour of his 75th Birthday*, London, s. 82-90.

FORTIN M., 1999, *Syrie, terre de civilisations*, Québec - Montréal.

HEINRICH E., 1982, *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien: Typologie, Morphologie und Geschichte*, Berlin.

KOSMINSKA J., 2003, „Symbolika oczu w starożytnej Mezopotamii” [w:] A. SOLTYSIAK (red.), *Antropologia religii*, t. III, Warszawa, s. 21-52.

ŁAWECKA D., 2006, *Północna Mezopotamia w czasach Sumerów*, Warszawa.

MAKOWSKI M., 2005, "Anthropomorphic Figurines of Early Bronze Age Anatolia" [w:] *Archeologia* 56, s. 7-30.

MALLOWAN M. E. L., 1947, "Excavations at Brak and Chagar Bazar" [w:] *Iraq* 9, London.

MALLOWAN M. E. L., 1961, "The Birth of Written History. Civilized Life Begins: Mesopotamia and Iran" [w:] S. PIGGOTT (red.), *The Dawn of Civilization*, New York, s. 66-96.

OATES J., 2004, "Archaeology in Mesopotamia: Digging Deeper at Tell Brak" [w:] *Albert Reckitt Archaeological Lecture 2004*, London, s.1-23.

OATES J., MCMAHON A., KARSGAARD P., AL-QUNTAR S., UR J., 2007, "Early Mesopotamian Urbanism: a view from the north" [w:] *Antiquity* 81, s. 585-600.

OATES J., OATES D., 1997, "An Open Gate: Cities of the Fourth Millennium BC (Tell Brak 1997)" [w:] *Cambridge Archaeological Journal* 7/2, s. 287-307.

PARROT A., 1937, "Les Fouilles de Mari. Troisième campagne (hiver 1935-36)" [w:] *Syria* 18, s. 54-84.

PARROT A., 1960, *Sumer*, Paris.

PERKINS A. L., 1972, *The Comparative Archaeology of Early Mesopotamia*, Chicago (= Studies in Ancient Oriental Civilization 25).

PORADA E., HANSEN D. P., DUNHAM S., BABCOCK S. H., 1992, "The Chronology of Mesopotamia, ca. 7000-1600 B.C." [w:] R.W EHRICH (red.), *Chronologies in Old World Archaeology*, vol. I, Chicago, s. 77-121.

RUTKOWSKI Ł., 2009, „Mezopotamia w III tys. p.n.e.” [w:] A. SMOGORZEWSKA (red.), *Archeologia Starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa, s. 76-116.

SAFAR F., ALI MUSTAFA M., LLOYD S., 1981, *Eridu*, Baghdad.

SCHWARTZ G.M., 1997, "Tell Brak" [w:] E.M. MEYERS (red.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, Oxford, s. 355-6.

SMOGORZEWSKA A., 2009, „Początki cywilizacji” [w:] A. SMOGORZEWSKA (red.), *Archeologia Starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa, s. 45-75.

SUNDS DAL K., 2011, "The Uruk Expansion: Culture Contact, Ideology and Middlemen" [w:] *Norwegian Archaeological Review* 44/2, s. 164-185.

ŚLIWA J., 1997, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Warszawa.

TOBLER A. J., 1935, *Excavations at Tepe Gawra vol. II*, Philadelphia.

Ur J., KARSGAARD P., OATES J., 2011, "The Spatial Dimensions of Early Mesopotamian Urbanism: The Tell Brak Suburban Survey, 2003-2006" [w:] *Iraq* 73, s. 1-19.

Strony internetowe:

Oficjalna strona projektu wykopaliskowego w Tell Brak
[<http://www.tellbrak.mcdonald.cam.ac.uk>], data wejścia: 18.09.2015

Epizod kimmeryjski na Bliskim Wschodzie

Paweł Janik

Ośrodek Badań nad Antykiem Europy Południowo-Wschodniej

Uniwersytet Warszawski

pawelj3@op.pl

Wstęp i zarys problematyki

Niniejsza praca została poświęcona zagadnieniu pobytu plemion Kimmerów na terenach bliskowschodnich. Dzieje tego ludu wielokrotnie przeplatały się z losami Scytów, dlatego niemożliwe jest omówienie tematyki kimmeryjskiej bez poruszenia problematyki scytyjskiej. Zagadnienie jest omawiane od ponad stu lat i było przedmiotem studiów wielu wybitnych specjalistów takich jak: IGOR DIAKONOV (1950; 1981), TADEUSZ SULIMIRSKI (1952, 1985), ALEKSIEJ TERENOŻKIN (1961; 1976; ILINSKAYA, TERENOŻKIN 1983), ROMAN GHIRSHMAN (1964), MARIA POGREBOVA (1985), ASKOLD IVANCHIK (1990; 2001), VLADIMIR ERLIJ (1993), czy JAN CHOCHOROWSKI (1996). Chociaż w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat nastąpił olbrzymi postęp w badaniach nad niniejszym zagadnieniem, wiele kwestii pozostało jeszcze niewyjaśnionych. Ustalono między innymi, z jakimi obszarami kulturowymi należy identyfikować europejskich i azjatyckich przodków Scytów i Kimmerów. Obalona została koncepcja łączenia przesunąć tych ludów, z zanikiem kultury katakumbowej i pojawieniem się kultury zrębowej. Było to możliwe m.in. dzięki wykonanym analizom C¹⁴ (ALEKSIEV 2001; 2002), które pomogły ustalić dokładniejszą chronologię interesujących nas zjawisk. Dodatkowo dzięki poprawniejszemu zdefiniowaniu kultur obu ludów możliwe stało się zidentyfikowanie ich pozostałości w krajach zakaukaskich. Moja praca jest próbą zwięzłego podsumowania dotychczasowego stanu wiedzy

o epizodzie kimmeryjskim na Bliskim Wschodzie.

Źródła pisane notują obecność kimmeryjską na terenach zakaukaskich od schyłku VIII do końca VII w. p.n.e., natomiast scytyjską najpewniej od lat 80-tych VII do początku VI w. p.n.e. Kwestia czasu pobytu tych ostatnich jest dużo bardziej skomplikowana, o czym będzie mowa w dalszej części pracy.

Na początku przedstawię kilka problemów związanych z obecnością Kimmerów na obszarach bliskowschodnich. Należy zacząć od tego, że zdaniem niektórych badaczy, jak np. IGORA DIAKONOVA, Kimmerowie, w przeciwieństwie do Scytów, nie byli ludem w sensie etnicznym. Jego zdaniem byli natomiast rodzajem formacji jazdy konnej lub stanowili podgrupę scytyjską (DIAKONOV 1981: 131-2). Jednak twierdzenie to nie wydaje się słuszne, ponieważ przeczą mu wszystkie źródła. Z tego powodu bliżej mi do klasycznego postrzegania Kimmerów jako samodzielnej grupy etnicznej. Inną, niepotwierdzoną hipotezą jest przypuszczenie, że w przeciwieństwie do Kimmerów Scytowie nie zabierali ze sobą rodzin, tylko zakładali je w miejscu przybycia (PHILIPS 1972: 136-7). Jednak ze źródeł pisanych wynika, że ich pobyt na Zakaukaziu był dość długi, co najmniej 100-150 lat, a pozostałości kultury materialnej są zbyt liczne i długotrwałe, by mogły być dziełem jedynie grup wojowników. W związku z tym powyższe twierdzenie jest mało przekonujące. Według zwolenników takiego rozumowania, Scytowie przeprowadzali okresowe rajdy na kraje zakaukaskie ze swoich nadczarnomorskich i środkowoazjatyckich siedzib. Po zrabowaniu napadniętych terenów wracali na rodzime koczowiska. Trudno wykluczyć, że takie sytuacje miały miejsce, jednak wiele czynników wskazuje, że jakaś ich grupa przebywała stale na obszarach zakaukaskich aż po tereny dawnego państwa Mannai. [fig. 1] Świadczy o tym m.in. fakt, że tereny pomiędzy rzeką Kurą, a Araksem były nazywane *Skythenoi* przez Ksenofonta (*Anab.* 4.7.1. i 4.8.1.) i Diodora Sycylijskiego (D.S. 2.43.2), *Sacassani* przez Pliniusza



Fig. 1 Obszar domniemanego *Sacasene*, w skład którego włączono zarówno tereny, które pisarze antyczni określali w ten sposób, jak i rejony na których stwierdzono występowanie kultury scytyjskiej

(opr. P. JANIK na podstawie Google Maps - www.maps.google.com).

Starszego (H.N. VI.11) oraz *Sakasene* przez Strabona (*Geog.* XI.8.4) i Ptolemeusza (*Geog.* 5.12.4). Wymienione wyżej nazwy geograficzne nawiązują do określeń stosowanych wobec Scytów przez inne ludy starożytne. W źródłach asyryjskich Kimmerowie i Scytowie nazywani są kolejno *Gimirrai/Gimira* i *Iškūzai/Išgūza* (HABL, 434; Kn., 35), w Starym Testamencie: *Gomer* i *Aškuza/Aškenaz* (Ez 38: 3-6; Jr 51: 27), a w źródłach greckich *Kimmerioi* i *Skythoi* (Hdt., *Hist.* IV.11–12). Według Herodota Scytowie samych siebie nazywali *Skolotami* (*Hist.* IV.6). Persowie natomiast Scytów określali mianem *Saków* (Hdt., *Hist.* VII.64).

Na podstawie analizy imion oraz pozostałości kultury materialnej można wnioskować, że zarówno Kimmerowie, jak i Scytowie pod względem języka należeli do ludów irańskich z grupy indoirañskiej rodziny indoeuropejskiej. Do tej gałęzi językowej zalicza się również m.in. Persów,

Medów, Saków¹, ludy sarmacko-alańskie² i być może Taurów. W przypadku Kimmerów istnieje również przypuszczenie, że mogli być oni ludem trackim, irańsko-trackim lub formacją, w której większość ludności była tracka, a elitę stanowili irańscy nomadzi (SULIMIRSKI 1991: 555). Najprawdopodobniej jednak był to szczep irański z elementami trackimi. Wiąże się to z tym, że używanie określeń „ludy irańskie” lub nawet samych nazw „Scytowie” i „Kimmerowie” jest pewnym uproszczeniem, ponieważ wiadomo, że wiele obecnych³, jak i dawnych ludów oraz związków plemiennych⁴ mogło się składać z kilku różnych grup etnicznych, antropologicznych/biologicznych i językowych (ANDONIAN 2011: 119-23; MORTENSEN 1993; WEIERS 2003: 248-64; YEPISKOPOSIAN 2011: 73-8). Być może w skład kimmeryjskich i scytyjskich związków plemiennych wchodziły także inne ludy np. ałtajskie. Badania antropologiczne i genetyczne nad szczątkami ludzkimi z grobów scytyjskich z Ałtaju pokazują, że ta ludność, przynajmniej w tamtym rejonie, była zróżnicowana antropologicznie i biologicznie (ALBAUM 1982: 25; STRONA INTERNETOWA 1). Jednak wydaje się, że ich trzon stanowili irańskojęzyczni koczownicy, wskazują na to dane językowe i kultura.

Kolejnym problemem związanym z omawianym zagadnieniem jest to, czy pod nazwami Kimmerowie i Scytowie starożytni pisarze nie mieli na myśli wielu różnych ludów (DIAKONOV 1950: 269; KAMIENIECKI 2009: 68). Źródła pisane jednak rozmyślnie rozdzielają te dwie grupy i lokalizują ich poszczególne siedziby. Natomiast wiązanie ze sobą nazw pochodzących

¹ Nie ma dowodów na to, czy był to synonim Scytów, czy określenie na ich wschodni odłamek.

² W tym współcześni Osetyjczycy, których język ze wszystkich języków wschodnioirańskich jest najbardziej zbliżony do scytyjskiego.

³ Np. Lurowie, Azerowie i Hazarowie - nie mylić z historycznymi Chazarami z Europy Wschodniej.

⁴ Np. Madziarzy.

z różnych kręgów kulturowych określających ten sam lud jest w tym przypadku uzasadnione, ponieważ np. Herodot podaje odmienne nazwy używane przez rozmaite ludy na określenie Kimmerów i Scytów (*Hist.* IV.6). Dodatkowo można porównywać przekazy pochodzące z różnych kultur, ale opisujące te same wydarzenia, w których wymienione są nazwy owych szczepów. W przypadku Scytów istnieje jeszcze pytanie, czy Scytowie i Sakowie to na pewno te same ludy. Jednak kwestia ta nie jest głównym tematem niniejszej pracy. Pewne poszlaki wskazują, że wraz ze Scytami i Kimmerami, na tereny bliskowschodnie przybyły też inne plemiona, być może irańskie, których przeszłość praktycznie nie jest znana. Chodzi tutaj m.in. o tajemnicze nazwy *Magog* (*Ez.* 38: 2) i *Togarma* (*Rdz.* 10: 2-3).

Ostatnim z istotniejszych problemów jest to kiedy Kimmerowie i Scytowie pojawili się na Bliskim Wschodzie. Niektórzy badacze przyjmują, że w VIII w., inni, że w IX w., a są nawet tacy, którzy twierdzą, że w X w. p.n.e., wraz z innymi plemionami irańskimi jak Medowie czy Persowie. Innym aspektem tego pytania jest to, czy nie przebywali oni na terenach zakaukaskich, zanim pojawili się we wschodniej Europie (SULIMIRSKI 1952: 282-3). Nie ma dowodów w źródłach pisanych na ich obecność na Bliskim Wschodzie przed końcem VIII w. p.n.e.⁵ Na podstawie pewnych przesłanek⁶ uważano kiedyś, że pierwsza fala Kimmerów przybyła na Bliski Wschód już pod koniec II tysiąclecia p.n.e. (SMIRNOV 1974: 35), ale obecnie wydaje się, że nie należy tego w ten sposób rozumieć albo trzeba to zjawisko połączyć z migracją innych ludów, być może irańskich. Pojawiły się nawet zdania, że Kimmerowie nigdy nie zamieszkivali północnych wybrzeży Morza Czarnego (DIAKONOV 1950: 255). W związku z tym, nie ma podstaw, aby sądzić, że

⁵ Być może istniały takowe, jednak nie przetrwały do naszych czasów, nie zostały jeszcze odkryte lub są źle interpretowane.

⁶ Przede wszystkim obecności importów.

Kimmerowie pojawili się w krajach zakaukaskich, przed osadzeniem się na stepach pontyjskich. W przypadku Scytów jednak sprawa ta wydaje się dużo bardziej skomplikowana.

Wczesne ludy irańskie - przodkowie Kimmerów i Scytów

Prawdopodobnie zasadnicza część ludności irańskiej wykształciła się w obrębie zrębowo-andronowskiego kompleksu kulturowego [**fig. 2. A**], który jest datowany na okres od około 2200-2000 do 1100-1000 r. p.n.e. Składał się on z dwóch głównych członów: kultury grobów zrębowych, zajmującej rozległe obszary wschodniej Europy oraz kultury andronowskiej, rozwijającej się na obszarze zachodniej i środkowej części południowej Syberii oraz północnego Kazachstanu. Kompleks ten powstał w dużej części na tradycjach kultur postjamowych⁷ oraz w mniejszym stopniu kultury grobów katakumbowych (CHOCHOROWSKI 1999a: 294). Jego ludność zajmowała się zarówno rolnictwem, jak i hodowlą, także pasterską, a ważną rolę w gospodarce i kulturze odgrywał koń. W późniejszym okresie ludność kultury andronowskiej weszła w interakcję z ludnością kultur oaz Margiany i Baktrii w Azji Środkowej (CHOCHOROWSKI 1999a: 275), gdzie w drugiej połowie II tysiąclecia p.n.e. pojawiła się kultura Yaz, utożsamiana z wczesnymi Irańczykami (MALLORY, ADAMS 1997: 653). W okresie od XIII-X w. p.n.e. na obszarze kompleksu zrębowo-andronowskiego nastąpiły poważne transformacje kulturowe spowodowane zmianami klimatycznymi. Miało też miejsce wyludnienie terenów stepowych Europy Wschodniej, w niektórych rejonach populacja spadła o 90% (CHOCHOROWSKI 1999a: 284). W sferze gospodarki natomiast nastąpiło przejście większości ludności na pasterstwo koczownicze. Na bazie kultury grobów zrębowych i pokrewnej jej kultury

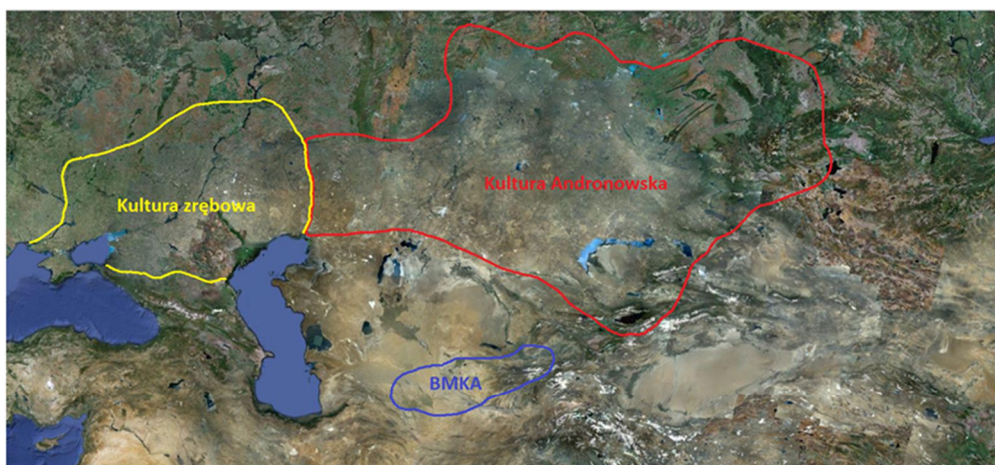
⁷ Nazwa ta odnosi się do kultur, które powstały na bazie kultury grobów jamowych: kultura połtawkińska i nowotitorowska.

sabatinowskiej wykształciło się podłoże⁸, z którego przy udziale oddziaływań kultur azjatyckich i kobańskiej powstały później na północnych wybrzeżach nadczarnomorskich grupy: czernogorodzka i nowoczerkaska (STRONA INTERNETOWA 2). Te dwa ostatnie zjawiska kulturowe łączone są w tzw. „kulturę kimmeryjską”. Na bazie tradycji andronowskich natomiast na obszarze Altaju i Kotliny Minusińskiej rozwija się m.in. kultura tagarska oraz kultura ałdy-bielska⁹. Co się stało z tą częścią ludności, która odeszła ze wschodnioeuropejskiego stepu? Część populacji mieszkającej w pobliżu Morza Czarnego mogła wziąć udział, pośrednio lub bezpośrednio, w wielkim exodusie nazywanym wędrówką „ludów morza”. Natomiast inna grupa plemion zamieszkujących stepowy interior oraz obszary azjatyckie zaczęła prawdopodobnie napływać m.in. na tereny zakaukaskie oraz Wyżynę Irańską. Wówczas na powyższych obszarach pojawiły się nowe jednostki kulturowe [fig. 2. B]: rozwijająca się w środkowym Iranie od XIII do X w. p.n.e. kultura Tepe Sialk V oraz od X do VIII, lub nawet do połowy VI w. p.n.e.¹⁰ oraz jej kontynuatorka Tepe Sialk VI [fig. 3], (YOUNG 1967: 22). Z kolei na północy, w rejonie wybrzeża Morza Kaspijskiego rozwijała się datowana na okres od XII do VIII w. p.n.e. kultura Amlasz, a w Luristanie horyzont tzw. „brązów luristańskich”. [fig. 4] Natomiast w północno-zachodnim Iranie mamy do czynienia z zespołami typu Hasanlu w fazach od V do IIIA, czyli od XIII do VII w. p.n.e. (DYSON 1965: 195-209). Pierwsza z wymienionych kultur powstała niemalże na surowym korzeniu, natomiast druga ze znacznego zmieszania się miejscowego substratu z napływowym. Jeśli chodzi o „brązy

⁸ W postaci kultury biełozierskiej i ugrupowań późno zrębowych (CHOCHOROWSKI 1999a: 294).

⁹ Reprezentowana jest m.in. przez kurhan Arżan [fig. 8. A-B].

¹⁰ Choć datowanie niektórych jej elementów budzi wątpliwości (ERLIJ 1993: 137).



A



B

Fig. 2: **A** Schematyczne zaznaczenie obszarów zajmowanych w II tysiącleciu p. n. e. przez kulturę zrębową, andronowską, baktro-margiański kompleks archeologiczny (w skrócie BMKA); **B** Ważniejsze stanowiska archeologiczne związane z wczesnymi ludami irańskimi na Bliskim Wschodzie i okolicach z początku I tysiąclecia p. n. e. (opr. P. JANIK na podstawie Google Maps; www.maps.google.com).

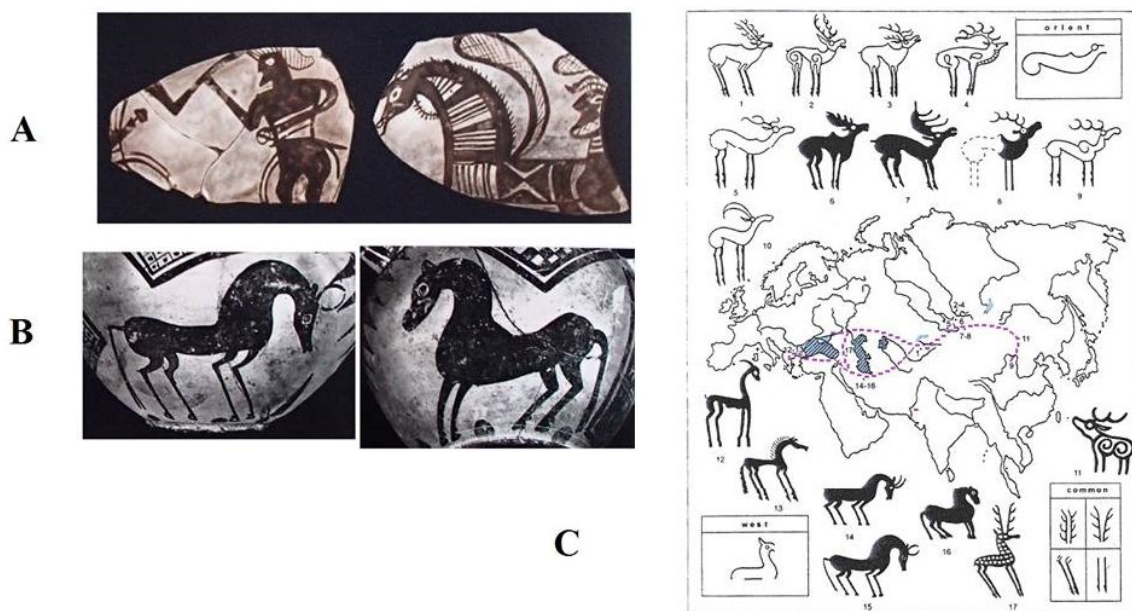


Fig. 3: A Fragmenty malowanej ceramiki z Tepe Sialk VI. Widoczny z boku namalowanej postaci miecz jest łączony przez niektórych badaczy z *akinakesem* lub inną bronią białą wczesnych ludów irańskich (GHIRSHMAN 1964: 83, ryc. 33);

B Naczynia z Tepe Sialk VI. Przedstawione na nich zwierzęta są łączone ze stylem wywodzącym się z kultury kobańskiej lub azjatyckich kultur powiązanych z wczesnymi ludami irańskimi, (GHIRSHMAN 1964: 82, ryc. 33);

C Przedstawienia zoomorficzne z kultur północnej Eurazji łączonych z wczesnym żywiołem irańskim oraz nawiązania do nich: 1. Ur-Maral (Tianszan) 2-3. Arżan (Tuwa) 4. Ortaa-Sargol (Tuwa) 5. Buchtarma (Ałtaj) 6. Buraty (Ałtaj) 7. cmentarzysko Ałtaj (Ałtaj mongolski) 8. Huszotyn nur (Mongolia) 9. Ordos (Chiny) 10. Buchtarma (Ałtaj) 11. Nin-czen (Mongolia wewnętrzna) 12-13. Argos (Grecja) 14-16. Tepe sialk B (Iran) 17. Kobań (Kaukaz), (ÉRDY 2002, fig. 8).

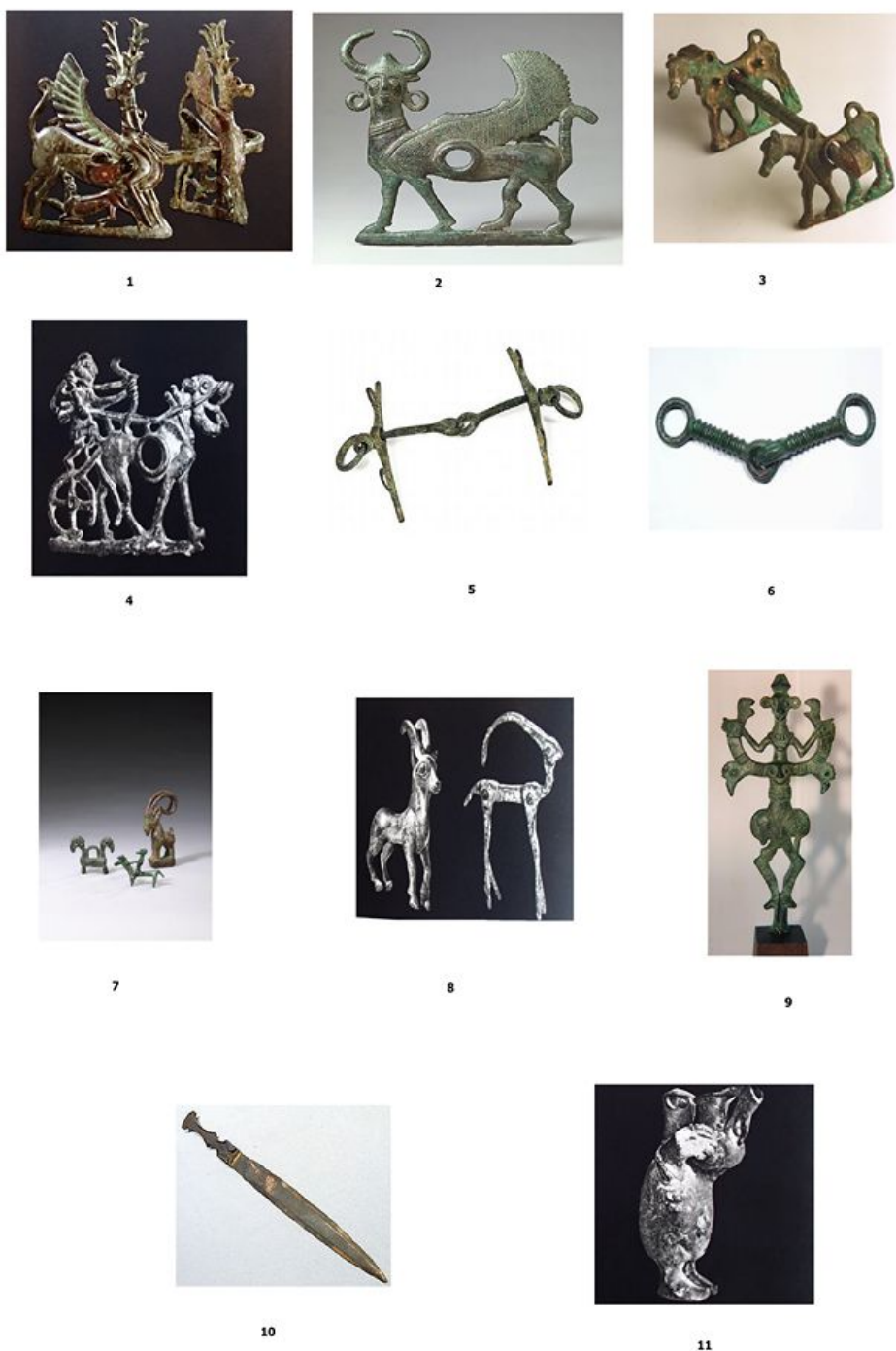


Fig. 4 „Brązy luristańskie”: 1-6 części rzędu końskiego, 7-9 „sztandary” i okucia 10 miecz, 11 naczynie ceramiczne w kształcie postaci ludzkiej z wazą (GHIRSHMAN 1964: 100-1, ryc. 36, 38).

luristańskie” zwane kiedyś „brązami z Harsin” to przedmioty zaliczane do tej kategorii posiadały obok nowych cech, także i stare motywy zdobnicze. Jednak cały horyzont „brązów luristańskich” i zjawiska kulturowe z nim związane są czymś nowym w tym rejonie. Na wymienionych obszarach występuje ponadto tzw. ceramika szara oraz groby o tradycjach megalitycznych. Z przybyciem nowej, północnej grupy ludnościowej, według wszelkiego prawdopodobieństwa trzeba też łączyć niektóre materiały z Hasanlu datowane na IX-VIII i być może na VII w. p.n.e., jak czerwoną ceramikę oraz część wytworów metalowych. Przedmioty ostatniej grupy nawiązują do niektórych „brązów luristańskich” [fig. 5. E-F] oraz wytworów „scytyjskiej” proveniencji [fig. 5], (DYSON 1973: 303-4; YOUNG 1967: 25-6). Kultury Tepe Sialk VI, Amlasz, materiały z Hasanlu oraz horyzont „brązów luristańskich” zdają się być ze sobą powiązane, na co wskazuje występowanie wspólnych elementów (GHIRSHMAN 1964: 10-55; ŚLIWA 1997: 385-96). Na obszarach kaukaskich i zakaukaskich natomiast pojawiły się impulsy kulturowe nawiązujące do kultury andronowskiej oraz kultur Przedkaukazia (SULIMIRSKI 1954: 288-9).

Pojawienie się tych nowych tworów kulturowych na wyżej wymienionych terenach należy najprawdopodobniej wiązać z napływem plemion irańskich z północy. Przybywały one zapewne zarówno przez Kaukaz, jak i Azję Środkową. Wśród nich znaleźli się przodkowie późniejszych Medów i Persów. Jednak pytania, z którego kierunku i kiedy przywędrowali ich protoplaści, pozostają nadal niewyjaśnione. Wydaje się, że ludy irańskie lub jeszcze indoirzańskie zaczęły napływać na tereny bliskowschodnie wcześniej niż w 2 połowie II tysiąclecia p.n.e. Wiele wskazuje na to, że przynajmniej część arystokracji państwa Mitanni (XVI-XIII w. p.n.e.) miała indoirzańskie imiona (MAYRHOFFER 1989: 134, 553; 2000: 182, 189, 209, 378, 696, 735, 780) oraz oddawała cześć indoirzańskim bóstwom. Natomiast *Traktat o treningu*



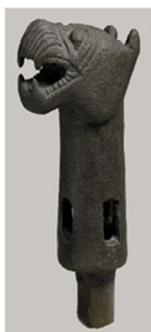
A



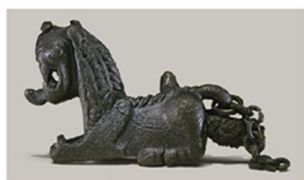
B



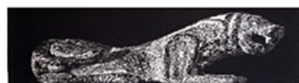
C



D



E



F



G

Fig. 5: A-D Przedmioty metalowe z Hasanlu (GHIRSHMAN 1964: 78, ryc. 29);

E-F Brązowe przedmioty z Hasanlu nawiązujące formą do „brązów luristańskich”. Fragment ozdoby rydwanu w kształcie gryfa oraz figurka lwa (GHIRSHMAN 1964: 79, ryc. 30);

G Figurka jeźdźca na koniu z Amlasz (GHIRSHMAN 1964: 81, ryc. 31).

koni Kikkuli wymienia liczby pochodzenia indoeuropejskiego (THIEME 1960: 301-317). Kiedyś uważano, że także Kasyci (XVIII-XII w. p.n.e.) byli ludem indoirañskim. Jednakże obecnie przyjmuje się, że należeli oni do izolowanej grupy językowej, a obecne w ich języku słowa pochodzenia indoeuropejskiego świadczą o tym, że musieli oni kiedyś przebywać w sąsiedztwie nieokreślonych grup Indoeuropejczyków (FOURNET 2011: 2). Pierwsze pewne wzmianki w źródłach pisanych o ludach irańskich na Bliskim Wschodzie pochodzą z IX w. p.n.e. Na rok 844 p.n.e. datowana jest informacja o Persach, natomiast na 836 r. p.n.e. o Medach (ARAB I, §§ 581, ll. 110-26).

Kimmerowie

Lud ten był nazywany przez Greków *Kimmerioi*, przez Asyryjczyków *Gimirrai*, natomiast w Starym Testamencie są określane mianem *Gomer* (LEHMANN-HAUPT 1921: 610). Stanowili oni pierwsze znane z imienia koczownicze ugrupowanie irańskie, pochodzące z terenów nadczarnomorskich, które najeżdżało tereny bliskowschodnie. Oczywiście znajdowano na Bliskim Wschodzie ślady dawniejszych kultur euroazjatyckich nomadów (SULIMIRSKI 1954: 302), jednak historia nie odnotowała ich nazw etnicznych. Natomiast, jeśli chodzi o Medów i Persów, to nie ma pewności, z którego kierunku dokładnie przybyli ich przodkowie. Według Herodota oraz części innych autorów greckich, Kimmerowie mieli wywodzić się ze stepów położonych na północ od Morza Czarnego (*Hist.* IV.11-13). Tam też współcześni badacze lokują dwa zespoły archeologiczne utożsamiane najczęściej z tym ludem: datowaną na X-VIII w. p.n.e. grupę czernogorowską [fig. 6] oraz przypadającą na okres między IX, a pierwszą połową VII w. p.n.e. grupę nowoczerkaską (ALEKSIEV 2002: 145; STRONA INTERNETOWA 2). Ta pierwsza jednostka kulturowa, choć powstała na miejscowym podłożu, z powodu obecnych w niej elementów dalekowschodnich wiązana jest często

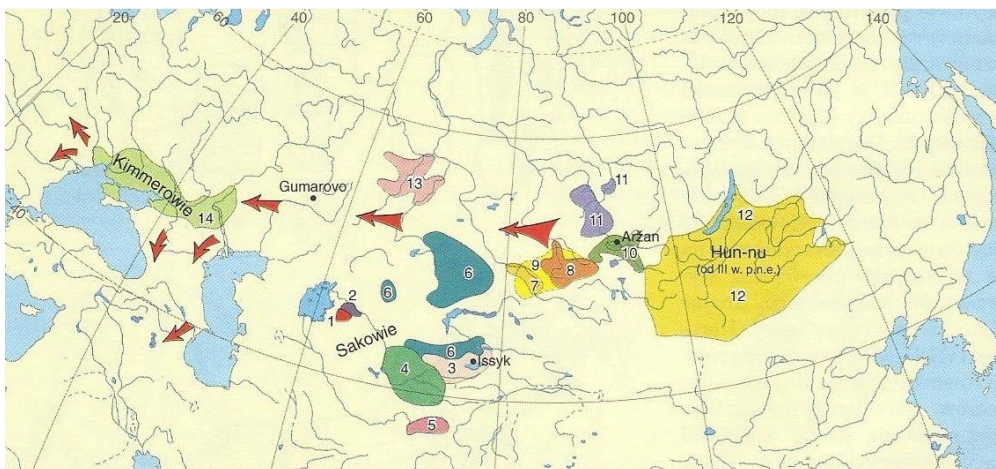


Fig. 6: Ugrupowania koczownicze w Azji Centralnej w VIII-VII w. p. n. e. oraz kierunki przemieszczeń grup wczesnoscytyjskich - horyzont Gumarovo:

1. Kultura czirikrabska; 2. Kultura dżetyorsarska; 3. Sakowie Siedmiorzeczka; 4. Kultura Ketmen'-Tjube; 5. Sakowie Pamiru; 6. Kultura tasmolińska; 7. Kultura cziliktińska; 8. Kultura pazyryska + typ karakobiński;
9. Wcześni koczownicy Ałtaju; 10. Kultura ujujska (Tuwa); 11. Kultura tagarska; 12. Kultura mogił płytowych (od III w. p. n. e. Xiongnu); 13. Kultura bajtawska (wraz z typem nosiłowskim i worobieskim); 14. Kultura czernogorowska, (Chochorowski 1999b, ryc. 366).

z infiltracją pierwszej fali ludności protoscytyjskiej. Możliwe, że to dopiero ta ludność, najprawdopodobniej irańska, doprowadziła do wykrystalizowania się historycznych Kimmerów¹¹. Natomiast grupa nowoczerkaska reprezentowana jest głównie przez groby wojowników z charakterystycznym oporządzeniem końskim. [fig. 7] Było to zjawisko ponadkulturowe i intrerregionalne. Obie te grupy przypadają na okres zwany „przedscytyjskim”. Okres wczesnoscytyjski zaczyna się około połowy VII w. p.n.e. i reprezentowany jest głównie przez

¹¹ Nic na ten temat nie wiadomo. Kimmerowie mogli również zyskać swoją „tożsamość” w okresie przedczernogorodzkim lub nawet mimo tego, co pisał Herodot dopiero na terenach zakaukaskich.

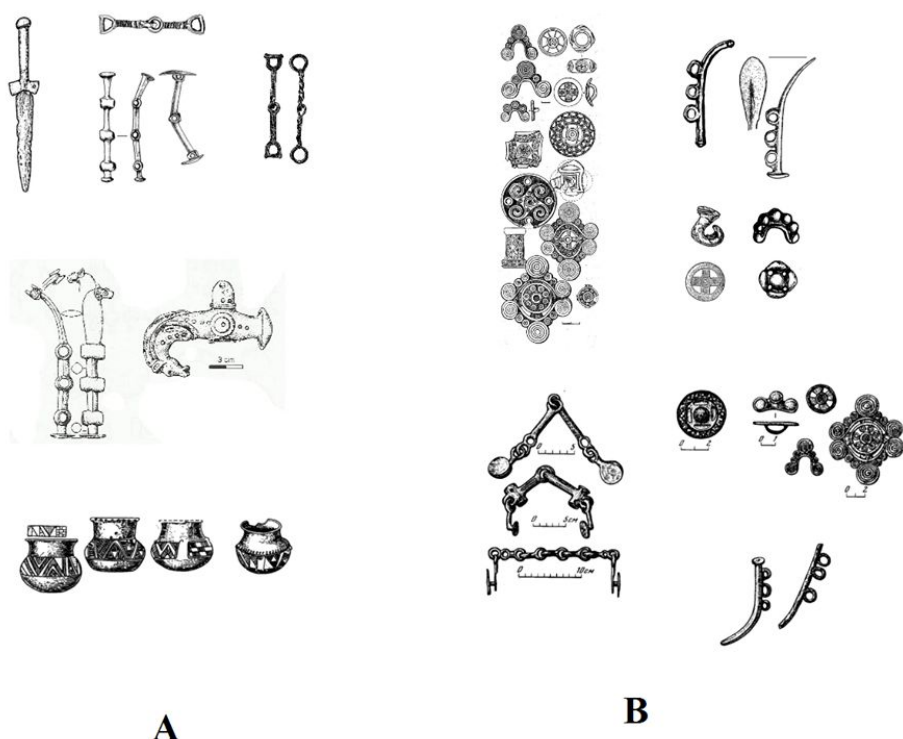


Fig. 7 Typowe wytwory danych kultur:

A Grupa czernogordzka; **B** Grupy nowoczerkaskiej

(opr. P. JANIK na podstawie: CHOCHOROWSKI 1999b: 316, rys. 363;
MELIUKOVA 1989: tab. 112, 1-6).

kurhany typu kelermijskiego (CHOCHOROWSKI 1999b: 323). Mimo wyraźnych różnic pomiędzy wszystkimi wyżej wymienionymi jednostkami kulturowymi tj. grupą czernogordzką i nowoczerkaską, to jednak nie ma pomiędzy nimi wyraźnych granic. Ich współwystępowanie w pewnym stopniu zazębiało się, a niektóre elementy kulturowe wzajemnie się przenikały. Według mnie i innych badaczy istnieje możliwość, że były to w zasadzie nie tyle grupy kulturowe, co fazy tej samej kultury (ILINSKAYA, TEREÑOŽKIN 1983: 19). Na tę ostatnią jednostkę kulturową nakładały się również oddziaływania

kultury kobańskiej¹². Miała ona silne związki z grupą nowoczerkaską (CHOCHOROWSKI 1999a: 263-5) i nie jest wykluczone, że część historycznych Kimmerów mogła się wywodzić ze środowiska tejże jednostki kulturowej (SULIMIRSKI 1991: 557, 560), która czasem jest zaliczana do kultury kimmeryjskiej.

Najstarszymi źródłami pisanymi, wymieniającymi Kimmerów są homerowskie *Iliada* i *Odyseja*¹³. W pierwszej wspomniano o *Hippemologach* (*Il.* XIII.4-8) - „doicielach kobył”/„mlekojadach”¹⁴. Natomiast w drugim dziele jest już odnotowana nazwa Kimmerów, jednakże w kontekście mitologicznym (*Od.* XI.14-19). Określenia *Hippemologów* użył również później Hezjod około VIII w. p.n.e., ale nie w odniesieniu do Kimmerów, tylko Scytów (*Fr.* V.15). O Kimmerach wspominali również Arystasz z Prokonnesos (VII-VI w. p.n.e.) oraz żyjący w latach 540-480 p.n.e. Hekatajos z Miletu (OLBRYCHT 2000: 75-7). Szereg cennych uwag o tym ludzie i ich historii zawarł w swoich *Dziejach*, szczególnie w księdze czwartej, żyjący w V w. p.n.e. Herodot z Halikarnasu (*Hist.* IV.11-13). Pisał on, że Kimmerowie zostali wyparci ze swych nadczarnomorskich siedzib przez odsuniętych z azjatyckiego stepu Scytów. W momencie przybycia najeźdźców scytyjskich, Kimmerowie mieli się podzielić na dwie grupy: frakcję królewską i pospolity lud. Ta pierwsza nie zamierzała opuścić rodzimej ziemi, a jej członkowie pozabijali się nawzajem. Pospólstwo zaś miało udać się przez Kaukaz na tereny Azji Mniejszej i osiedlić się w pobliżu późniejszego miasta Synopa. Zdaniem TADEUSZA SULIMIRSKIEGO, owa wzmianka mogła wynikać

¹² Funkcjonowała ona od XII do IV w. p.n.e. w centralnej części Przedkaukazia.

¹³ Nie wiadomo, kiedy powstały, ale na pewno przed VIII w. p.n.e.

¹⁴ Określenie to wiązało się ze spożywaniem przez Kimmerów i resztę ludów koczowniczych napoju alkoholowego zwanego *kumys* oraz innych produktów wykonanych z mleka kobyłego. Poza tym używano mleka takich zwierząt jak krowy, kozy, wielbłądy i jaki.

z tego, że ugrupowanie Kimmeryjskie składało się z dwóch osobnych ludów, tj. trackiego pospólstwa oraz irańskojęzycznej elity¹⁵ (SULIMIRSKI 1991: 556). Autor *Dziejów* dodaje także, że do jego czasów w starej ojczyźnie Kimmerów zachowały się takie nazwy jak wały kimmeryjskie lub Bosfor Kimmeryjski. Scytowie natomiast mieli ruszyć za zbiegłymi Kimmerami w pogoń. Wybrali drogę biegnącą wzdłuż wybrzeża Morza Kaspijskiego i w ten sposób dotarli do Medii. Tam podporządkowali sobie Medów, zapewniając tym sobie panowanie w Azji przez 28 lat (Hdt. *Hist.* I.106). Królowi medyjskiemu *Kyaksaresowi* udało się zrzucić jarzmo narzucone przez Scytów, po czym wygnał ich z Azji. Scytowie natomiast mieli wrócić do swych rodzin pozostawionych na stepach nadczarnomorskich (Hdt *Hist.* IV.1-6). Pomijając elementy mało realistyczne, wiele wydarzeń w tym przekazie nie zgadza się z opisami z innych kręgów kulturowych np. źródłami asyryjskimi. Według Herodota Scytowie ruszyli w pogoń za Kimmerami i przez przypadek wkroczyli na tereny Medów, których sobie podporządkowali. Jednak źródła Asyryjskie wymieniają po raz pierwszy Kimmerów w roku 714 p.n.e., natomiast Scytów dopiero między rokiem 680, a 675 p.n.e. (ARAB II, §§ 517; АБИУ III, 65: 216). Oczywiście mogli pojawić się niezauważeni wcześniej lub przekazy mówiące o tym nie przetrwały do naszych czasów, jednak wzmianka o całkowitym *exodusie* i „ściganiu” Kimmerów jest wątpliwa. Natomiast okres dominacji scytyjskiej nad Medami miał miejsce najprawdopodobniej w latach 653-625 p.n.e., a więc znów mamy tu niezgodność chronologiczną (CHOCHOROWSKI 1999b: 323-4; DIAKONOV 1950: 319-20). Jest on oddalony od pierwszych wzmianek o Kimmerach o 62 lata, natomiast od pierwszych informacji o Scytach, o co najmniej 22 lata. Po okresie zrzucenia jarzma scytyjskiego przez Medów, Scytowie

¹⁵ Stąd irańskie imiona ich wodzów.

i Kimmerowie dalej są obecni na terenach bliskowschodnich, co potwierdzają źródła pisane (SKORIJ 1996: 31-32; ZAWADZKI 1988: 75). Wydaje się, że różne wydarzenia na obszarze Bliskiego Wschodu z udziałem tych ludów zostały przez Herodota spłaszczone i połączone w jeden epizod.

O Kimmerach wspomina również Stary Testament. W Księdze Rodzaju w tzw. *Wykazie ludów* (Rdz. 10: 2-3) wymienia się Gomera jako jednego z synów Jafeta, wraz z Magogiem, Madaj (Medami), Jawan (Grecy-Jończycy), Tubal (Tabal - neohetyckie/luwijskie księstwo), Meszek (Muški/Frygijczycy?), oraz Tiras (Tyrrenowie-Etruskowie?). Prawdopodobnie o Kimmerach jest mowa w księgach Jeremiasza, Izajasza i Ezechiela, gdy opisują one niebezpieczne ludy z północy. Jednak wzmianki o Kimmerach i Scytach pochodzące z Biblii mają charakter mitologiczny.

Bardziej wiarygodne od przekazów starotestamentowych oraz Herodota są źródła nowoasyryjskie i nowobabilońskie. Raport urartejski z 774 r. p.n.e. oraz inskrypcja Argishti I (786-764 p.n.e.) wymieniają nazwę *Ish-qi-Gu-lu*, którą TADEUSZ SULIMIRSKI (1991:558) identyfikuje z Kimmerami i grobami z rejonu Giumri w zachodniej Armenii. Ponadto USHAKOV (1946: 43) wymienia przykład inskrypcji urartyjskiej również z VIII w. p.n.e., w której jest mowa o pewnych grupach koczowników przebywających w pobliżu granicy państwa Urartu. Nie wiadomo jednak czy byli to Kimmerowie, czy jakiś inny lud nomadyczny. Pasterze ci nie stanowili wtedy zagrożenia dla Urartu, którego wojsko wyprawiało się do nich po niewolników i stada. Jest wysoce prawdopodobne, że byli to Kimmerowie lub ich przodkowie, ponieważ w Górskim Karabachu stwierdzono obecność datowanych na przełom epoki brązu i żelaza, tj. około X-IX w. p.n.e., materiałów nawiązujących do grupy czernogorodzkiej (CHALILOV 2005). Ponadto zdaniem Euzebiusza z Cezarei, Kimmerowie mieli po raz pierwszy zaatakować Azję Mniejszą 300 lat przed pierwszą Olimpiadą w 776 r. p.n.e.

(SULIMIRSKI 1991: 558). Pierwsze wzmianki na temat pobytu Kimmerów na terenach zakaukaskich przypadają na czas między 715 a 714 r. p.n.e. i pochodzą z sześciu listów wywiadowców asyryjskiego władcy Sargona II (722-705 p.n.e.), napisanych w czasie ósmej kampanii wojennej tego władcy (ABUY II, 50: 341; HABL: 112, 146, 197, 1079; IVANCHIK 1990: 3-19). Przykładowo list niejakiego *Aszszurrisua* opisuje położenie kraju *Gammir* w pobliżu Urartu. Z kolei treść listu *Arad-Sina* sugeruje, że Kimmerowie przebywali wtedy na terenie państwa Mannejskiego, ulokowanego mniej więcej na obszarze obecnego Azerbejdżanu i Azerbejdżanu Irańskiego (ABUY II, 50: 339). O przebywaniu jakiejś grupy Kimmeryjskiej na terenie państwa Manna może wskazywać późniejsza wzmianka przytaczająca słowa Kimmera skierowane do Asyryjczyków: „...Mannejczycy, którzy byli z wami, zostali przez nas pokonani...” (HABL: 434). To stamtąd wódz Kimmerów miał dokonać najazdu na Urartu. Z reszty korespondencji Sargona II wynika, że urartejski król Rusa I wyprawił się do krainy *Gammir*, ale jego armia została rozbita. Z listu syna Sennacheriba, czyli syna Sargona II, z 707 r. p.n.e. dowiadujemy się ponadto, że w związku z klęską król Rusa I popełnił samobójstwo (PHILIPS 1972: 131). W przekazach tych pojawia się kraina *Gammir* znajdująca się w pobliżu Urartu, czyli najpewniej na Zakaukaziu, wschodniej Kapadocji lub, jak sugerują niektórzy badacze w Gruzji (TOKHTASEV 2011: 565). Była ona nowym miejscem osiedlenia się pewnej grupy Kimmerów. Znaleziska archeologiczne mogłyby być pewną wskazówką, a tych najwięcej pochodzi z terenu obecnego Azerbejdżanu, co zostanie omówione później. Ciekawostką jest to, że do dziś w języku ormiańskim Kapadocja nazywana jest *Garmik* (TOKHTASEV 2011: 563), [fig. 9] Być może różne grupy Kimmerów zamieszkiwały kilka różnych terenów. O przesiedleniu się Kimmerów na obszar zakaukaski świadczyłby przekaz piszącego w VIII w. p.n.e. Hezjoda, który na terenach

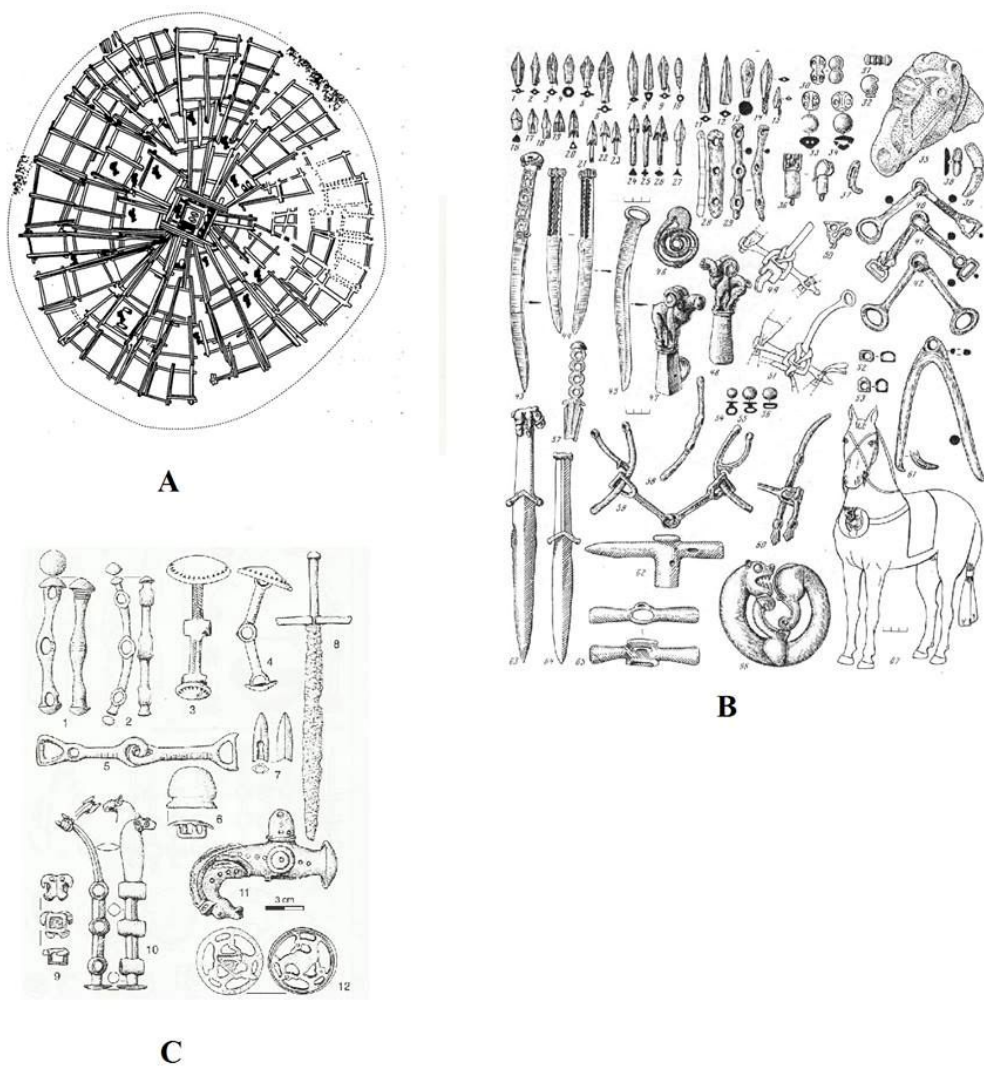


Fig. 8: **A** Schematyczny plan kurhanu Aržan gdzie figurami koni oznaczono pochówki końskie (CHOCHOROWSKI 1999b: 362);
B Wybrane elementy inwentarza grobowego z kurhanu Aržan, (CHOCHOROWSKI 1999b: 364);
C Znajdźiska typu czernogorodzkiego z Kotliny Karpackiej zdobione wczesnym, syberyjskim stylem zoomorficznym, w tym po prawej specyficzne głowice czekanów tzw. *Skipetarów* (CHOCHOROWSKI 1996b: 111, rys. 1).

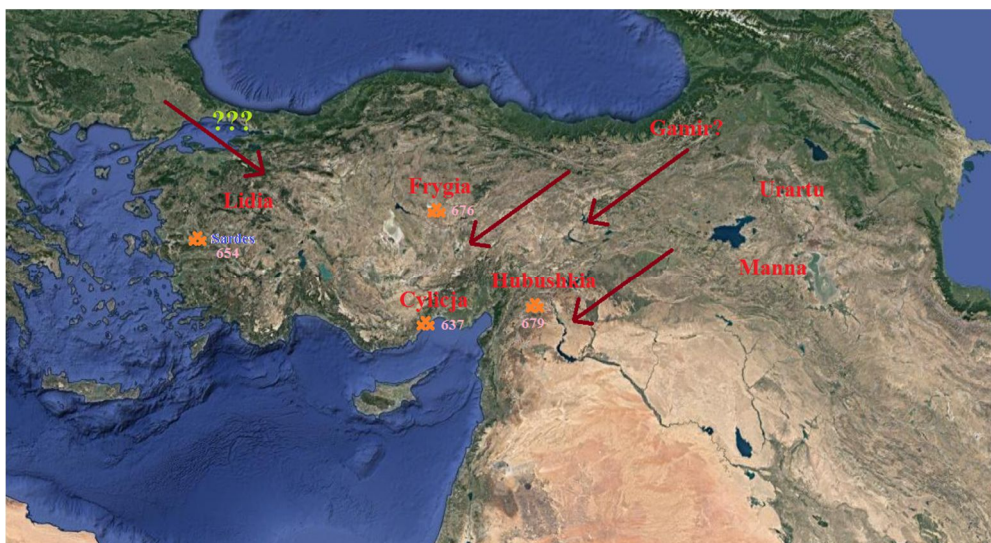


Fig. 9 Najazdy kimmeryjskie na Azję Mniejszą i Bliski Wschód.

Daty bitew odnoszą się do okresu przed naszą erą,

(opr. P. JANIK na podstawie Google Maps; www.maps.google.com).

nadczarnomorskich wymienia Scytów, ale nie mówi nic o Kimmerach. Nie zgadza się też z obrazem archeologicznym, ponieważ na stepach nadczarnomorskich dalej rozwija się utożsamiana z Kimmerami grupa nowocerkaska. Jest to zapewne spowodowane tym, że pozostali na obszarach obecnej Ukrainy i południowej Rosji Kimmerowie, asymilowali się z nowymi, proto- czy wczesnoscytyjskimi przybyszami i być może przejęli ich nazwę. To, co określamy mianem nadczarnomorskiej kultury scytyjskiej, miało powstać dopiero później, tj. w fazie kelermijskiej przypadającej na połowie VII w. p.n.e. Przeczyłoby to przekazowi Herodota o całkowitym exodusie Kimmerów. Zresztą takie całkowite odejścia ludów prawie nigdy nie są możliwe. Dodatkowo Plutarch wspominał o niewielkiej pozostałej grupie Kimmerów zamieszkującej wybrzeże nadazowskie (*Mar.* 11.5-11). W *Wykazie ludów* napisane jest, że dziećmi *Gomera*, tj. Kimmerów, byli: *Rifata*, *Togarma* oraz *Aškenaz*, czyli właśnie Scytowie. Być może znani ze źródeł nadczarnomorscy *Skythoi* to efekt zmieszania się wschodnioirańskich

Saków-Škuḏa¹⁶, thj. Protoscytów, z miejscowymi Kimmerami. Miało to miejsce w tym samym czasie, gdy inni Sakowie-Škuḏa, niezmieszani z Kimmerami, wyruszyli na tereny bliskowschodnie, wkraczając bezpośrednio z Kaukazu lub Azji Środkowej. Możliwe, że po epizodzie zakaukaskim, na początku VI w. p.n.e. owi Sakowie-Škuḏa również udali się na obszary stepów nadczarnomorskich, gdzie wcześniej przybyli ich kuzyni i stali się tam znani jako Scytowie królewscy (*Hist.* IV.20). Herodot wspomina, że jakoby Scytowie po powrocie z Medii zastali dzieci zrodzone ze związków ich żon z niewolnikami. Owi potomkowie niewolników próbowali walczyć z przybyłymi z Bliskiego Wschodu Scytami, jednak zostali pokonani i zmuszeni do posłuszeństwa. Autor *Dziejów* uważał także, że Scytowie królewscy traktują innych Scytów jak niewolników. Być może przekazy te, mimo że mają charakter legendy, są przetransformowaną reminiscencją dawnych wydarzeń - powstania mieszanego etnosu, który został potem podporządkowany przybyłemu z Zakaukazia innemu ugrupowaniu Saków-Škuḏa. Śladem takiego heterogenicznego ugrupowania mogła być rozwijająca się na stepach nadczarnomorskich wspomniana już grupa czernogorodzka [fig. 6], której występowanie w czasie i przestrzeni zazębiało się częściowo z grupą nowoczerkaską. Grupa czernogorodzka łączyła w sobie oprócz miejscowych elementów post-zrębowych także impulsy pochodzące z kultury ałdy-bielskiej z głębi Azji (CHOCHOROWSKI 1999b: 312), np. niektóre przedmioty były zdobione tzw. syberyjskim stylem zwierzęcym, wywodzącym się z kultury ałdy-bielskiej. Z tej ostatniej formacji pochodzą najbardziej reprezentacyjne elementy kultury scytyjskiej m.in. tzw. styl zoomorficzny [fig. 8. C]. Ta forma zdobienia występuje w grupie

¹⁶ Škuḏa - tak według IGORA DIAKONOVA (1950: 268) brzmiała pierwotna nazwa plemienia irańskiego, które najechało obszary bliskowschodnie, a w źródłach figuruje pod nazwami *Iškūzai/Aškenaz/Skythoi*.

czernogorodzkiej. Tak więc mogła być ona wynikiem zmieszania się owego substratu protoscytyjskiego z miejscowymi, wczesnymi Kimmerami lub ich przodkami¹⁷. Taki sam charakter miał następujący po grupie czernogorodzkiej i współwystępujący z grupą nowoczerkaską horyzont znalezisk typu Gumarovo, który najprawdopodobniej był odzwierciedleniem kolejnej fali migracji ludności protoscytyjskiej. Przypada on na okres mniej więcej między drugą połową VIII, a początkiem VII w. p.n.e. (ALEKSIEV 2002: 145; CHOCHOROWSKI 1996b: 111, 126; 1999b: 321-2), czyli w czasie, kiedy Kimmerowie i „Scytowie” - Sakowie-Škuđa pojawiają się na Bliskim Wschodzie. Najpierw grupa czernogorowska, a potem horyzont gumarovski we wschodniej Europie mieszał się z grupą nowoczerkaską, tworząc fundamenty pod właściwą kulturę scytyjską (CHOCHOROWSKI 1999b: 321-2). Skąd wiadomo, że grupę nowoczerkaską oraz, w pewnym zakresie, grupę czernogorowską należy łączyć z Kimmerami? Ponieważ występują one częściowo w czasie, gdy na tych terenach stepu pontyjskiego źródła greckie wymieniają Kimmerów. Reasumując możliwe jest, że Sakowie-Škuđa, którzy pojawili się w Europie Wschodniej w 2 połowie VIII w. p.n.e. wyparli część miejscowej ludności kimmeryjskiej na Kaukaz i Zakaukazie, częściowo podążając tym samym szlakiem. Ci Sakowie-Škuđa którzy zostali w Europie Wschodniej, mieszały się z resztkami ludności kimmeryjskiej dając początek etnosowi, który Grecy nazywali Scytami. Natomiast w okresie między 2 połową VII a początkiem VI w. p.n.e. część bliskowschodnich Saków-Škuđa¹⁸ zaczęła napływać na tereny nadczarnomorskie, gdzie zaczęli być

¹⁷ Być może dopiero w wyniku zmieszania się tej pierwszej fali ludności napływowej z miejscową powstał etnos Kimmeryjski.

¹⁸ Jednak nie wszyscy wycofali się z Zakaukazia. Świadczą o tym groby scytyjskie z rejonu Mingeczaur w Azerbejdżanie datowane od VII do V, nawet do IV w. p.n.e. (DIAKONOV 1950: 279-80, rys. 46).

nazywani „Scytami królewskimi” i tam podporządkowała sobie zwykłych Scytów-Skolotów. Wtedy też zaczęły się pojawiać kurhany typu kelermijskiego zapewne wznoszone przez i dla owych Scytów królewskich, w których wnętrzu znajdowało się wiele przedmiotów pochodzenia bliskowschodniego (CHOCHOROWSKI 1999b: 323). Wycofanie się części Saków-Škuḏa z terenów zakaukaskich, było spowodowane prawdopodobnie dwiema głównymi przyczynami. Po pierwsze zmiana układu sił na Bliskim Wschodzie - wzrost potęgi Medów. Po drugie powstaniem greckich kolonii nad Morzem Czarnym, z którymi można było handlować (CHOCHOROWSKI 1999b: 325). Należy również rozważyć, czy w ogóle można mówić o jakimś większym przesiedleniu ludności Saków-Škuḏa z terenów Zakaukazia na Przedkaukazie, być może był to jedynie transfer elit.

W okresie, gdy na stepach nadczarnomorskich kształtował się właściwy etnos scytyjski, część ludu kimmeryjskiego przeniosła się w rejon Zakaukazia. Poprzez przełęcze kaukaskie dotarli oni na obszar, który źródła asyryjskie określały mianem krainy *Gammir*. Ową trasę łączącą krainy przedkaukaskie z Zakaukaziem wykorzystywali koczownicy zapewne długo przed Kimmerami¹⁹, jak i kilkanaście wieków po nich. Uczynili to m.in. Hunowie, ich protobułgarscy potomkowie, grupa Węgrów zwana przez Konstantyna VII Porfirogenete *Sarbatoi Asphaloi* oraz Mongołowie²⁰. W 705 r. p.n.e. Kimmerowie próbowali przedrzeć się na terytorium asyryjskie i choć zostali pokonani, to z ich rąk zginął władca asyryjski Sargon II. Kolejna wzmianka o Kimmerach odnosi się do roku 680 lub 679 p.n.e. i mówi o tym, że asyryjski król Assarhadon (681-669 r. p.n.e.) pokonał wodza

¹⁹ TADEUSZ SULIMIRSKI wymienia m.in. trzy brązowe czekany znalezione w kurhanie z okolic Hasanlu w Azerbejdżanie irańskim. Przedmioty te datowane są na późną epokę brązu i mają analogie z terenów Przedkaukazia (SULIMIRSKI 1991: 564).

²⁰ Tylko w przypadku Mongołów kierunek przemieszczania był odwrotny.

kimmeryjskiego *Teušpe*²¹ w krainie *Hubushkia* (ARAB II: 206, Prisms S, Col. III, l. 47 + Prism B, Col. III, ll. 1-12), położonej prawdopodobnie na styku granic współczesnej Turcji, Iraku i Iranu (SAGONA 2006: 68-71; SEVIN 2000). Oprócz źródeł asyryjskich do tych wydarzeń bardzo lakonicznie i nie zawsze bezpośrednio nawiązuje *Kronika babilońska* (MTF 1996: kol. III. 38-48, kol. IV. 1-2). Ciekawostką jest to, że świadectwa pisane w tym okresie wymieniają wśród najemnych oddziałów służących Asyrii, również Kimmerów (ABNY: III, 66: 213), co wskazywałoby na obecność co najmniej dwóch niezależnych grup kimmeryjskich lub na to, że nie wszyscy Kimmerowie byli podporządkowani jednemu władcy. Mniej więcej na ten sam czas, co wydarzenia w *Hubushkii* datowany jest list asyryjskiego władcy Assarhadona adresowany do wyroczni boga Šamaša, w którym Kimmerowie zostają wymienieni razem ze Scytami (Kn: 35). Z treści zapisu wynika, że oba powyższe ludy koczownicze wraz z Medami i Mannejczykami prowadziły działania wojenne we wschodniej Asyrii. Wedle współcześnie obowiązujących teorii wymienieni Kimmerowie nie mogli nimi być²², ponieważ obecność kimmeryjska została odnotowana mniej więcej w tym samym czasie w rejonach Cylicji i Kapadocji. Poniekąd można to łączyć z inną, wspomnianą wcześniej tezą IGORA DIAKONOVA, że Kimmerowie nie byli najprawdopodobniej grupą etniczną, a nazwa *Gimmrai* miała być zapożyczeniem irańskim przeniesionym do tekstów asyryjskich i oznaczała pierwotnie „mobilne kontyngenty jeźdźców” (DIAKONOV 1981: 131-2; ERLIJ 1993: 134, 141). Moim zdaniem jednak powyższe hipotezy są mało przekonujące. Po pierwsze nie wiadomo czy wydarzenia na wschodzie Asyrii miały miejsce dokładnie w tym samym czasie co w krainie *Hubushkia*.

²¹ Określanego jako *Umman Manda* tj. Barbarzyńca (ARAB II, s. 212, Prism A, Col. II, ll. 6-21), choć w tamtych czasach często określano tak Medów.

²² Byli to raczej Sakowie lub Scytowie.

Po drugie siły kimmeryjskie mogły przecież się rozdzielić, a może chodziło o dwie osobne grupy plemienne, działające niezależnie. Natomiast jeśli chodzi o wątpliwość, czy Kimmerowie w istocie byli grupą etniczną, to moim zdaniem zdecydowanie tak, ponieważ źródła pisane konsekwentnie odróżniają ich od innych ugrupowań etnicznych, na przykład takich jak bliscy Kimmerom Scytowie czy Medowie.

Wracając do historycznego osadnictwa Kimmerów, mimo że wojownicy *Teuśpy* przegrali, odebrali Asyrii dwie prowincje: *(K)Hilakku* i *Tabal* w obecnej Cylicji (ZAWADZKI 1988: 19). Najprawdopodobniej z *Tabal*, prowincją okupowaną przez Kimmerów należy wiązać wzmiankowany w prorocztwie Ezechiela kraj *Tubal* (Ez. 38: 3-6). Jest on tam wymieniony w związku z ludem *Gomer*, co zdaje się potwierdzać to przypuszczenie. Mimo że Kimmerowie zazwyczaj walczyli z Asyryjczykami, to jednak w tym samym czasie, jak już wspomniano, część z nich służyła zbrojnie Asyrii jako najemnicy. Dokument z 679 r. p.n.e. wspomina, że przy transakcji sprzedaży ogrodu w Niniwie obecny był jako świadek wódz oddziału kimmeryjskiego (GHIRSHMAN 1964: 282). Być może owi Kimmerowie pochodzili z innej grupy lub jako jeńcy zostali sprowadzeni do Asyrii. Jednakże interesujący nas koczownicy zwykle występowali jako przeciwnicy państwa nowoasyryjskiego oraz jego sprzymierzeńców np. państwa Manna. O ich roli w rozgrywkach międzynarodowych mówi m.in. część tekstów zawierających odpowiedzi wyroczni (GHIRSHMAN 1964: 284). Kimmerowie byli często sprzymierzeńcami Urartu, państwa wrogiemu Asyrii. W liście dotyczącym stosunków Asyryjsko-Mannejsko-Kimmeryjskich babiloński kapłan ostrzega Assarhadona przed okazywaniem zaufania Kimmerom (Kn., 30). W latach 676-674 p.n.e. wraz z urartyjskim królem Rusą II, Kimmerowie najechali i zrujnowali Frygię, niszcząc m.in. Gordion oraz miejscowość, która obecnie nazywa się Alishar Hüyük. W tym ostatnim miejscu, w warstwie

zniszczeniowej datowanej na okres najazdu kimmeryjskiego, znaleziono kadzielnicę mającą analogie na stepach nadczarnomorskich, co miałoby utwierdzać tezę o wywodzeniu się Kimmerów właśnie stamtąd (SULIMIRSKI 1991). Wskutek powyższej inwazji znany z greckiej mitologii frygijski władca Midas miał popełnić samobójstwo (Str. *Geog.* I.3.21). Wydarzenia te znamy głównie ze źródeł urartyjskich (MELIKISHVILI 1951: 39). Ciekawostką jest to, że krainę w której żyli Kimmerowie nazywają *Gurania* i lokują ją na północny-zachód od granicy urartyjskiej. Był to być może region dzisiejszej Kapadocji. Mimo ataku na Frygię, jeden z asyryjskich tekstów wyroczni mówi o tym, że Kimmerowie sprzymierzyli się z Frygijczykami i zaatakowali wspólnie Melitene (TOKHTASEV 2011: 566). W 673 r. p.n.e. Kimmerowie pomagają Medom w ich rebelii dowodzonej przez *Kaštaritu*, którego prawdopodobnie należy utożsamiać z wymienionym przez Herodota *Fraortesem*. Bunt ten skierowany był przeciw dominacji Asyryjskiej (HABL: 459; Kn. 30). W latach 660-654 p.n.e. wraz z trackim plemieniem *Trerów*, Kimmerowie zaatakowali i obrócili w ruinę państwo Lidyjskie niszcząc m.in. Sardes, z wyjątkiem twierdzy górującej nad miastem. Królowi lidyjskiemu *Gigesowi* udało się wprawdzie pochwycić dwóch wodzów kimmeryjskich, których odesłał do Niniwy (ARAB II: 297, *Cylinder Rassam*, Col. III, ll. 49-125), jednak sam władca Lidii zginął w boju w 654 p.n.e. W 637 r. p.n.e. Kimmerowie znów najechali Sardes (TOKHTASEV 2011: 566). W latach 40 VII w. p.n.e. Kimmerowie zaatakowali miasta jońskie, z których prawie wszystkie zdobyli (Str., *Geog.* III.2.12). Uchronił się Efez, choć koczowniczy najeźdźcy zniszczyli świątynię Artemidy ulokowaną poza murami miasta. Nomadzi ruszyli również na Troadę, gdzie zajęli Antandros u podnóża góry Idy i jak głosiła tradycja, mieli tam panować sto lat.

Pojawienie się Kimmerów wraz z Trakami, zwanych *Trerami*, *Bitynami* i *Edonami*, sugeruje, że mogli oni docierać na tereny Azji Mniejszej

przez Bałkany i cieśninę Bosfor²³, ale nie jest to pewne (CHOCHOROWSKI 1999b: 317). Atak na Sardes i miasta jońskie oraz współpracę z Trakami odnotowali poeci greccy - Archiloch (*IEG*, fr. 3, 5A i 20) i Kallinos²⁴. W późniejszych czasach wspominał go Strabon (*Geogr.* I.3.21, XIV.1.40, XIII.4.8). Ich koegzystencja z plemionami trackimi jest potwierdzona występowaniem na terenie współczesnej Bułgarii, w tym samym czasie co wspomniane najazdy, znalezisk kimmeryjskich oraz pojawieniem się we wschodnich Bałkanach tzw. kultury kimmeryjsko-trackiej, czy horyzontu tracko-kimmeryjskiego (SULIMIRSKI 1991: 562). Jednostka ta łączyła w sobie cechy obu etnosów i wchodziła w skład tzw. *horyzontu kimmeryjskiego*. Są to jedne z argumentów na rzecz trackiej lub mieszanej tracko-irańskiej proveniencji ludu kimmeryjskiego. W późniejszych czasach również powstawały mieszane irańsko-trackie ugrupowania kulturowe jak np.: kultura Vekerzug oraz grupy Sacharna-Solončeny i Soldaneštim, które prawdopodobnie można utożsamiać z herodotowymi *Agatyrsami* i być może z *Sigynnami* (CHOCHOROWSKI 1999b: 184-7). Jednak dużą część arystokracji Kimmerów stanowiła ludność najprawdopodobniej irańskojęzyczna. Wskazują na to poświadczane imiona władców kimmeryjskich: *Teušpa*, który może pochodzić od staroirńskiego *Tavis-paya*, co znaczy „napęczniony siłą” lub *Tavā-spa*, tj. „mocny koń” (DIAKONOV 1950: 266). U Achemenidów występowało podobne imię Teispes (*Hist.* VII.11). *Dugdamme/Tugdamme* miało pochodzić od staroirńskiego *Duḡda-maya*, tj. „dający szczęście”. Być może jest ono pokrewne osetyjskiemu *Tux-domæg*, czyli „władający siłą”. Natomiast *Šandakšaru/Šandakurru* miałyby oznaczać „czystą władzę” lub „wspaniałego syna”. Do dziś *Kur/Kuru* w języku kurdyjskim oznacza „syna”,

²³ Być może była to druga fala przemieszczeń kimmeryjskich.

²⁴ Jego utwory zachowały się tylko fragmentarycznie w dziełach innych autorów.

Interesujące nas zdarzenia przytacza Strabon (*Geog.* XIII.4.8 i XIV.1.41).

a *Korr* w języku perskim „żrebie” (HARMATTA 1996: 182).

Pomiędzy latami 645 a 636 r. p.n.e. król asyryjski Aszurbanipal, przy pomocy Scytów dowodzonych przez Madeyosa pokonał Kimmerów prowadzonych przez *Dugdamme*, który w źródłach greckich nazywany jest *Lygdamisem* (Call., *Dian.* 250-1; Str., *Geog.* I.3.21) oraz jego syna *Šandakšaru* (DIAKONOV 1950: 314-6). *Dugdamme* poległ w tej bitwie, która rozegrała się gdzieś w Cylicji. Aszurbanipal podczas tych wydarzeń nazwał Kimmerów *Saka Ugutumki* (ABHY 78: 243). Sakami Persowie nazywali Scytów lub ich bardzo bliskich krewnych z Azji Środkowej, natomiast *Ugutumki* miałyby się odnosić do Gutejów - starożytnego ludu zamieszkującego góry Zagros. Oprócz źródeł greckich wydarzenia te opisują asyryjskie inskrypcje, w tym fragment modlitwy Aszurbanipala do boga Marduka, przetrzymywany obecnie w British Museum. Z tegoż tekstu dowiadujemy się ponadto, że Kimmerowie zamieszkiwali obszar pomiędzy Medami, a królestwem *Ellipi* na terenie obecnego Luristanu. Dlatego R. GHIRSHMAN (1964: 285-286) chciał wiązać z nimi „brązy luristańskie”. Po pokonaniu przez Aszurbanipala i Madeyosa, Kimmerowie osiedlili się w Cylicji oraz w Kapadocji nad rzeką *Galisu/Halys*, dzisiejszy Kizil Irmak. Natomiast w 632 r. p.n.e. jakaś ich grupa osadziła się na półwyspie, gdzie później powstało miasto Synopa (CHOCHOROWSKI 1999b: 318). Około 640 r. p.n.e. Kimmerowie uczestniczyli w dwóch kampaniach przeciwko Asyrii, jako sojusznicy państwa *Tabal*. W czasie drugiej wyprawy *Lygdamis* miał popełnić samobójstwo z powodu choroby, czemu przeczą jednak inne źródła (TOKHTASEV 2011: 567). Pod koniec VII w. król Lidii Sadyattes lub jego syn Alyattes II mieli ostatecznie rozgromić Kimmerów i wypędzić ich z Azji (SKORIJ 1996: 31-32). Trudno to zweryfikować, ale faktem jest, że po tej wzmiance nazwa Kimmerowie nie pojawia się

w kontekście wydarzeń na Bliskim Wschodzie²⁵.

Jeśli chodzi o dowody archeologiczne dotyczące pobytu Kimmerów na terenach bliskowschodnich, są one w wielu przypadkach niejednoznaczne, a w części też wątpliwe. Jednakże część kurhanów z terenu obecnego Azerbejdżanu próbuje się przypisać Kimmerom. Znaleźiska archeologiczne związane z tym ludem możemy podzielić na dwa horyzonty: starszy przypadający na okres pomiędzy X a ostatnią ćwierć VIII w. p.n.e. oraz młodszy, mieszczący się w przedziale pomiędzy początkiem VII w. p.n.e. a latami 650-625 p.n.e. Ten ostatni zwany jest przejściowym albo prekelermijskim, ponieważ w części zespołów zabytki kimмерыjskie współwystępowały ze scytyjskimi lub do nich nawiązywały²⁶ (ERLIJ 1993: 137). Było to związane z pojawieniem się Scytów/Saków zarówno na terenach bliskowschodnich, jak i w Europie, gdzie mieszały się z miejscowymi pobratymcami Kimmerów, z którymi ci ostatni zapewne utrzymywali kontakt. Zaczę jednak opis od zabytków mających tylko częściowo związek z Kimmerami. Jako przykład przedstawienia ikonograficznego koczowników w sztuce bliskowschodniej często podawany jest tzw. „relief nimrudzki”, datowany na pierwszą połowę IX w. p.n.e. a pochodzący z pałacu w Kalchu, należącego do asyryjskiego króla Asurnasirpala II (883-859). Przedstawia on konnych wojowników asyryjskich, którzy ścigają innych jeźdźców. Sądząc po wyglądzie militariów oraz oddawaniu tzw. *strzału partyjskiego* [fig. 10] owi

²⁵ Poza akadyjskim fragmentem inskrypcji Dariusza Wielkiego z Behistunu. Jednakże w tym samym fragmencie wersji elamickiej i staroperskiej jest użyta nazwa *Saka*, czyli Scytowie, więc prawdopodobnie chodzi raczej o następców Kimmerów (KING 1907: LV, LXXII, 81, 91, 162, 173).

²⁶ Analogiczne procesy zachodziły w tym samym czasie na północnych wybrzeżach Morza Czarnego.



Fig. 10 „Relief nimrudzki” z pałacu w Kalchu z IX w. p. n. e.

(Chochorowski 1996: 25, ryc. 10).

jeźdźcy są zapewne euroazjatyckimi²⁷ koczownikami (SKORIJ 1996: 33-6, rys. 6). TADEUSZ SULIMIRSKI (1954: 290) twierdzi, że jest to przedstawienie wojowników scytyjskich z wczesnego okresu, natomiast inni badacze sądzą, że są to wyobrażenia Kimmerów (CHOCHOROWSKI 1999b: 320, SKORIJ 1996: 33). Istnieją jedynie późniejsze przedstawienia koczowników utożsamianych z Kimmerami, pochodzące z rejonów kultury greckiej, które mogą służyć do pewnego stopnia jako materiał porównawczy. Wszystkie te zabytki datowane są na VI w. p.n.e. Chodzi tu przede wszystkim

²⁷ Tj. koczownikami pochodzącymi z tzw. Wielkiego Stepu euroazjatyckiego. Świadczyć miał o tym wygląd ukazanych na reliefie postaci wpisujący się w model euroazjatyckiego nomady.



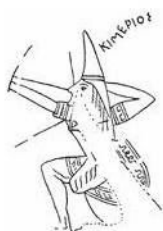
A



D



B



E



C

Fig. 11: A Wieko sarkofagu z Klazomenów z połowy VI w. p. n. e.;
 B Postacie z „pontyjskiej” wazy datowanej na połowę VI w. p. n. e.;
 C Postać z czarnofigurowej amfory z okresu Pizystratydów;
 D Wojownik z datowanego na VI w. p. n. e. attyckiego kyliksu;
 E Uczestnicy łowów kaledońskich z wazy *François* z 570 r. p. n. e., postać z lewej klęcząca i strzelająca z łuku to *Kimerios*, natomiast wojownik w analogicznej pozie z prawej to *Toxamis*, (SKORIJ 1996: 34-6, rys. 1-5).

o przedstawienia: z wieka sarkofagu z Klazomenów z połowy VI w. p.n.e. [fig. 11. A] dwóch postaci oddających „strzał partyjski” na wazie określonej jako „pontyjska”²⁸ także z połowy VI w. p.n.e. [fig. 11. B], wojownika z attyckiej, czarnofigurowej amfory z okresu Pizystratydów [fig. 11. C], postaci z datowanego na VI w. p.n.e. attyckiego kyliksu [fig. 11. D] oraz dwóch uczestników łowów kaledońskich na wazie *François* z 570 r. p.n.e. [fig. 11. E] W przypadku przedstawienia na ostatnim wymienionym naczyniu możemy mieć pewność, że chodzi o Kimmera, ponieważ jedna z postaci jest podpisana imieniem *Kimerios*. Drugi wspomniany uczestnik łowów z tej wazy nosi tajemnicze imię *Toxamis*. Być może imię to można utożsamiać z wymienionym w *Wykazie ludów* oraz księdze Ezechiela plemieniem *Togarma* (Rdz. 27:14, Ez. 38:6). Choć ta ostatnia nazwa jest też czasem łączona ze znanym Asyryjczykom i Hetytom efemerycznym szczepem i królestwem²⁹ ulokowanym prawdopodobnie we wschodniej Anatolii (PHILIPS 1972: 133). Być może owo imię *Toxamis*, pochodzi od nazwy niezidentyfikowanego szczepu pokrewnemu Kimmerom. Wskazuje na to przytoczona wcześniej wzmianka w *Wykazie ludów*. Istnieje także możliwość wiązania imienia *Toxamis* z perskim określeniem na jedną z grup scytyjskich: *Saka Tigraxauda*. Kimmer przedstawiony na wazie *François* ma szpiczastą czapkę, tak samo jak wojownicy z wazy „pontyjskiej”/etruskiej i postać z czarnofigurowej amfory z okresu Pizystratydów. Wojownik z attyckiego kyliksu ma nakrycie głowy z długim zwisającym dzyndzlem, takim jak na przedstawieniach niektórych postaci z halsztackich situl [fig. 12] Postacie z owych wiader bywają czasem utożsamiane z Kimmerami, bądź *Sigynnami* – ludem wzmiankowanym przez Herodota³⁰ i zamieszkującym Kotlinę

²⁸ W rzeczywistości była to waza etruska.

²⁹ Hetyci określali je jako *Tegarama*, natomiast Asyryjczycy jako *Til-Garimmu*.

³⁰ Ta druga identyfikacja wydaje się bardziej prawdopodobna.



Fig. 12 Przedstawienia postaci z situli halsztackiej z Kuffarn,
wg (CHOCHOROWSKI 1996b: 124, rys. 8).

Karpacką. Autor *Dziejów* pisze, że jakoby *Sigynnowie* mieli być kolonistami Medów (Hdt. *Hist.* V.9), co oznaczało zapewne, że również byli ludem irańskim, jednak czy bliższym Medom, czy Kimmerom nie sposób stwierdzić. Być może owi *Sigynnowie* są także przedstawieni na sarkofagu z Klazomenów. Jednak należy też brać pod uwagę wojowników wywodzących się ze środowiska kultury halsztackiej, wzorujących się na koczownikach, ponieważ postacie z owego wieku dzierżą miecze z szeroką głownią przypominające egzemplarze wczesnohalsztackie. Broń biała tego typu i inne wczesnohalsztackie uzbrojenie zostało zaadaptowane przez koczowników ze środkowoeuropejskiego horyzontu kimmeryjskiego, w tym przez nomadów z Kotliny Karpackiej, co przemawiałoby za *Sigynnami* (CHOCHOROWSKI 1999b: 361, 371). O *Sigynnach* wspominał również Apollonios z Rodos (A. R. IV.316-27) oraz Strabon (*Geog.* XI.11.8). Informacje podane przez tego ostatniego autora są prawie identyczne z udzielonymi przez Herodota³¹, jednak Strabon wymieniał ich siedziby w okolicach Morza Kaspijskiego. Trudno

³¹ Była to w części najprawdopodobniej pośrednia lub bezpośrednia kalka.

ustosunkować się do tego przekazu. Wracając do analizy nakryć głów u postaci z sarkofagu z Klazomenów nie były one zbyt rozbudowane, co łączy je z wojownikami z „reliefu nimrudzkiego”. Natomiast wagę „etruską” z przedstawieniem z Klazomenów wiąże występowanie postaci psów bojowych u boku jeźdźców³². W związku ze zróżnicowaniem w przedstawieniach na powyższych artefaktach, czy można łączyć postacie z „reliefu nimrudzkiego” z Kimmerami? Tego problemu nie rozstrzygnięto. Być może byli to wcześnie Kimmerowie, nieużywający wówczas wysokich czapek. Może wygląd nakryć głowy był zróżnicowany w zależności od okresu, rangi, szczepu z jakiego pochodzili wojownicy lub ogólnej, niczym niespowodowanej mnogości wzorów jaka mogła wystąpić w obrębie jednego ludu w danym czasie. Tych samych argumentów jednakże można użyć, aby uwiarygodnić scytyjską prowincję owych jeźdźców. Choć w późniejszym okresie Scytowie używali przeważnie czapek typu „frygijskiego”, to przecież nie wiadomo jakie nakrycia głowy nosili w IX w. p.n.e. W związku z tym, na przedstawieniu z Kalchu mogą widnieć równie dobrze Kimmerowie, Scytowie, Medowie, Persowie jak i przedstawiciele innej grupy nomadów. Jak do tej pory praktycznie jedynym, choć dość ograniczonym źródłem wiedzy o stroju kimmeryjskim pozostają dane archeologiczne. [fig. 13. A-C]

Innymi przedmiotami, które można byłoby wiązać z Kimmerami lub szerzej z euroazjatyckimi koczownikami, są kamienne stele w typie tzw. kamiennych bab. Zostały one odnalezione w tureckim mieście Hakkari w pobliżu granicy z Iranem i Irakiem. [fig. 14. A] Prawdopodobnie w tym

³² Jeśli chodzi o Kimmerów i psy bojowe, to dysponujemy bardzo ciekawym przekazem, ale dotyczącym przeciwników tego ludu. Otóż według Poliajnosa armia króla lidyjskiego Alyattes, na jedną z bitew z Kimmerami zabrała wiele dużych i walecznych psów, które rzuciły się na nich i wielu z nich rozszarpało na strzępy (*Polyaen.* VII. 2).



A



B



C

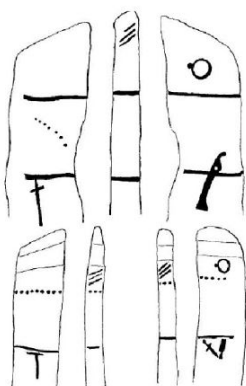
Fig. 13: A Rekonstrukcja stroju mężczyzn kimmeryjskich zrobiona na podstawie analizy pozostałości elementów odzieży i przedstawień ikonograficznych (SKORJI 1996a: 45, rys. 12);

B Rekonstrukcja stroju kobiet kimmeryjskich dokonana na podstawie analizy pozostałości archeologicznych (KLOCZKO 2004: 194, rys. 3);

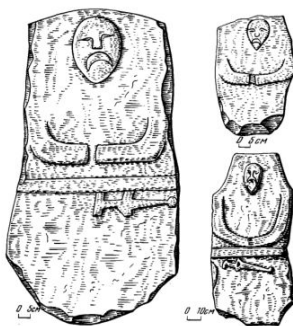
C Przykłady przedmiotów zdobionych tzw. „stylem geometrycznym” występującym w grupie nowoczerkaskiej (Chochorowski 1999b: 320-1, rys. 367-8).



A



B



C

Fig. 14: A Kamienne baby z tureckiej miejscowości Hakkari w Turcji
(Sokolova 2014: 274, fig.2.1, 3-5 i 12)

B Kamienne baby, które poprzez widoczne na nich przedstawienia broni i elementów stroju są łączone z Kimmerami: 1. Kyzburun, Przedkaukazie,
2. Belogradec, Bułgaria (Chochorowski 1996: 25, rys. 5.3-4);

C Kamienne baby z rejonu obecnej Czeczenii (MELIUKOVA, MOSHKOVA 1989:
tab. 114, 2-3, 6).

rejonie w pierwszej połowie I tysiąclecia p.n.e. rozwijało się wzmiankowane przez źródła asyryjskie³³ królestwo *Hubushkia* (LANFRANCHI 1995: 127; READE 1995: 33-8, fig. 3; SAGONA 2006: 68-71). To tam Assarhadon miał w 680 lub 679 r. p.n.e. pokonać Kimmerów dowodzonych przez *Teušpe*. Jednak w tym miejscu kończy się spójne łączenie rzeźb z Hakkari z Kimmerami i pojawiają się wątpliwości. Choć Kimmerowie, jak i wiele innych stepowych ludów przed nimi i po nich, stawiali baby kamienne [fig. 14. B], jednak znane ich przykłady z południowej Europy w większości nie przypominały tych z Hakkari (CHOCHOROWSKI 1996a: 3-4, 25, rys. 5). Rzeźby z Hakkari nawiązują do bab pochodzących ze środowiska kultury kobańskiej z rejonu Galayty w Czeczenii. [fig. 14. C] Mają one podobną formę, jednak nie wiemy kto był twórcą czeczeńskich monumentów. Stele z Hakkari choć ewidentnie nawiązują do bab kamiennych z euroazjatyckiego Wielkiego Stepu, to jednak po bliższym przyjrzeniu się nie mogą zostać, przynajmniej przy obecnym stanie badań, przyporządkowane jakiejś konkretnej kulturze lub ludowi. Rzeźby te powstały najprawdopodobniej pod wpływem euroazjatyckich nomadów³⁴, a wykonali je mieszkańcy *Hubushki* lub dawniejsza ludność tamtych rejonów. To, że owe stele mogą pochodzić z czasów starszych niż królestwo *Hubushkia* świadczą przedmioty, m.in. broń, przedstawione na omawianych rzeźbach. Wskazują one raczej na epokę brązu niż żelaza.

Być może z Kimmerami należy utożsamiać część brązowych, trójkątnych grocików strzał, przypisywanych tradycyjnie Scytom, występujących w wielu miejscach Bliskiego Wschodu (DIAKONOV 1950: 279-80). Choć oczywiście była to broń powszechnie wykorzystywana przez

³³ Mówi o nim m.in. wspomnianym wcześniej list Assarhadona do wyroczni boga Šamaša (Kn., 35).

³⁴ Prawdopodobnie ludów irańskich lub wcześniejszych indoeuropejczyków ze stepów.

Scytów, to jednak wiele wskazuje na to, że to nie oni ją wymyślili. Rozwinęła się ona prawdopodobnie w kaukaskim środowisku kulturowym, a Scytowie ją tylko przejęli i upowszechnili (SULIMIRSKI 1952: 308-13). Kimmerowie choć pierwotnie wykorzystujący innego rodzaju grociki (SKORJI 1996: 40) podobnie jak Scytowie mogli przyjąć trójgraniastą formę grotów. Uczyniły tak zapewne też inne grupy jak Medowie, czy Persowie.

ROMAN GHIRSHMAN chciał łączyć obecność Kimmerów i Medów z tzw. „brązami luristańskimi”. Są to przedmioty metalowe, zazwyczaj brązowe, choć nie tylko, pochodzące z dolin górskich północnego Luristanu. Znajdowano je z reguły w grobach o tradycjach megalitycznych ulokowanych najczęściej u podnóża *tellów* w pobliżu źródeł lub rzek. Z analizy inwentarza tychże mogił wynika, że chowano w nich wojowników należących do jakiegoś pasterskiego ludu zajmującego się hodowlą koni. Na omawiane brązy składają się: elementy uzbrojenia, część rzędu końskiego i uprzęży, przedmioty kultowe oraz naczynia. Dzielą się one na trzy horyzonty chronologiczne: pierwszy przypadający na XII i XI wiek, drugi datowany jest na wiek X i IX oraz trzeci trwający od VIII do końca VII w. p.n.e. Stylistyka tych zabytków łączy w sobie wpływy m.in. kasyckie, elamickie oraz oryginalne - irańskie³⁵. Niektórzy sądzą również, że przedmioty te były po części inspirowane wytworami pochodzącymi z kultury kobańskiej (SULIMIRSKI 1991: 560). ROMAN GHIRSHMAN (1964: 42) podkreślał, że z powodu bliskości etnicznej sztuka Medów i Kimmerów była bardzo podobna. To twierdzenie wydaje się mało uzasadnione³⁶. Wynika to po pierwsze z niemożności przyporządkowania „brązów luristańskich” jakimukolwiek konkretnemu etnosowi. Powinno się je łączyć z wczesnymi, bliżej niezidentyfikowanymi ludami irańskimi, ponieważ część z nich wykazuje podobieństwo do metaloplastyki niektórych

³⁵ W tym jakbyśmy je określili „scytyjskie” [Fig. 4. 1, 3-7].

³⁶ Poza pokrewieństwem powyższych ludów, choć nie wiadomo czy było ono tak bliskie jak twierdził ukraińsko-francuski badacz.

przedmiotów z Hasanlu, rejonu Kaukazu, a nawet do sztuki wczesnych Scytów (GHIRSHMAN 1964: 25, 42, 317). Po drugie bardzo trudno mówić o sztuce Medów, ponieważ jest ona słabo znana (ŚLIWA 1997: 400-4). Ponadto „sztuka”, czy może raczej styl zdobniczy Kimmerów z grupy nowoczerkaskiej jest też dosyć efemeryczny i nie przypomina stylistyki „brązów luristańskich”.
[fig. 13. C]

Po opisanie niepewnych zabytków łączonych kiedyś z Kimmerami czas przejść do pewniejszych śladów kontaktów pomiędzy społecznościami bliskowschodnimi, a środowiskiem kimmeryjskim. Jak wspomniałem wyżej, ślady po owych relacjach można podzielić na dwa horyzonty. W starszym nie występują elementy scytyjskie i jest on reprezentowany głównie przez importy bliskowschodnie na terenach wschodnioeuropejskich i kaukaskich w kontekstach czernogrodzkich i nowoczerkaskich. Do niedawna sądzono, że w starszym horyzoncie nie stwierdzono wytworów kimmeryjskich na terenach zakaukaskich (CHOCHOROWSKI 1999b: 321). Jednak trzeba zrewidować ten pogląd, o czym świadczą materiały pochodzące z grobów kurhanowych z terenu Karabachu i jego okolic. W szczególności niektóre formy tamtejszej ceramiki [fig. 16. F-G] nawiązują do wyrobów czernogrodzkich (MELIUKOVA, MOSHKOVA 1989: tab. 4-6, 8). Do tej grupy zaliczają się kurhany m.in. z okolic Giandża, Chanlar, Mingeczaur, Balukaya, kurhan nr 2 z cmentarzyska Hodżały oraz Balukaya-Cirhaviend i Chankendi w Górskim Karabachu. Podobne mogiły zostały stwierdzone w Borsunlu i Beiymsarov w rejonie terterskim oraz w Sarychoban w rejonie Ağdamskim. Kurhany te posiadały drewniane komory grobowe, którym towarzyszyły groby końskie oraz pochówki służby. Szczególnie wyróżniał się gigantyczny kurhan z Borsunlu, który zajmował powierzchnię 256 m², a w jego wnętrzu znaleziono m.in. połączane gwoździe oraz ślady po drewnianym łożu. W grobie z Chanlar znaleziono ślady po wozie oraz szczątki jeleni – wykazuje to na powiązania

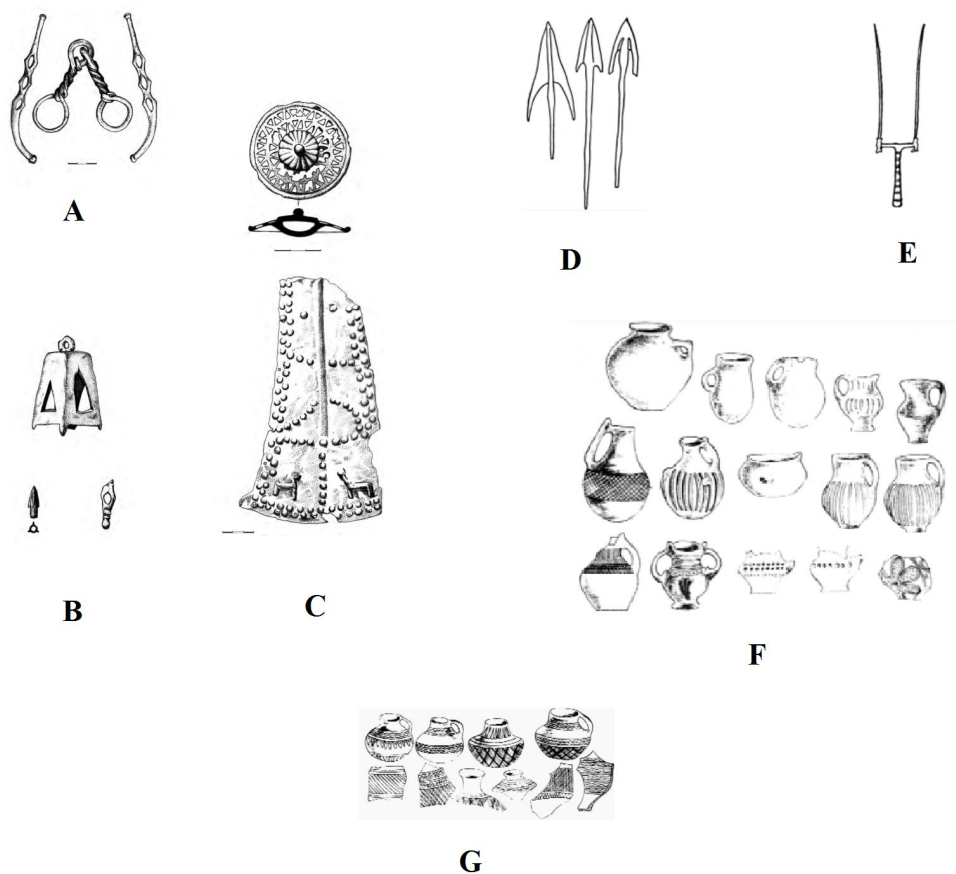


Fig. 16:

Przedmioty pochodzące z „Małego Kurhanu” z Azerbejdżanu:

A Wędzidło i pobocznice, **B** Falery, **C** Dzwonek, grot strzały, sprzączka oraz Chamfron (SULIMIRSKI 1985: 164-5, fig 5-7);

Przedmioty pochodzące z grobów kurhanowych utożsamianych z zakaukaskimi

Kimmerami z Górskiego Karabachu i okolic:

D Groty strzał z gróbu nr 2 w Hodźaly, **E** Brązowy przedmiot (ozdoba rydwanu?), z kurhanu Balukaya-Cirhaviend, **F** Ceramika z kurhanu nr 2 w Hodźaly;

G Ceramika, kurhan nr 1, Balukaya (CHALILOV 2005: 15-7).

z pochówkami z Pazyryku i sugeruje, że pochówek ten powinien być datowany już na okres scytyjski. Reszta mogił datowana jest w większości na przełom epoki brązu i żelaza, czyli przypadają na okres X-IX w. p.n.e. Do tej grupy można zaliczyć również groby z Artik z rejonu Giumri, dawne Leninakan, w zachodniej Armenii oraz mogiłę z podnóża Araratu (KHACHATRIAN 1963). Stanowią one dowód na to, że Kimmerowie, ich przodkowie lub inne ugrupowania wywodzące się z północnych wybrzeży Morza Czarnego, przebywali na terenach zakaukaskich długo przed rokiem 714 p.n.e. i rzekomym exodusem kimmeryjskim opisanym przez Herodota. Prawdopodobnie była to ludność wspomniana przez inskrypcję przytoczoną przez USHAKOVA (1946: 43). MUBARIZ CHALILOV (2005: 17) uważa, że powyższe groby z Karabachu i Azerbejdżanu należały do wczesnych Scytów, a także, że ich potomkowie pod nazwą *Baly/Balasak* żyli na tych terenach do XIII w. n.e. Patrząc jednak na powiązania interesujących nas pochówków z grupą czernogorodzką wydaje się, że należy je łączyć z Kimmerami lub jakąś inną grupą przedscytyjską. Również metalowe kotły pochodzące m.in. z Ağstafa w Azerbejdżanie oraz Lechkhumi w Gruzji, należy łączyć raczej z Kimmerami niż Scytami, mimo że posiadają one uchwyty zdobione wizerunkami zoomorficznymi, co było bardziej charakterystyczne dla Scytów. Jak już wspomniałem wyżej, przedmioty zdobione stylistyką zoomorficzną zdarzały się czasem w grupie czernogorowskiej. Niewykluczone także, że zaukaukascy Kimmerowie lub inni tamtejsi mieszkańcy przejmowali stylistykę scytyjską, lub takowa forma kotła została zaadaptowana, jak zresztą wiele innych elementów kulturowych, przez Scytów. Mogło to nastąpić zarówno na północnych terenach nadczarnomorskich, jak i na Zakaukaziu.

Do starszego horyzontu zaliczyć należy także zakaukaskie importy, ich naśladownictwa oraz przedmioty powstałe pod ich wpływem znalezione na obszarach przedkaukaskich i kaukaskich. Do pierwszej kategorii należy

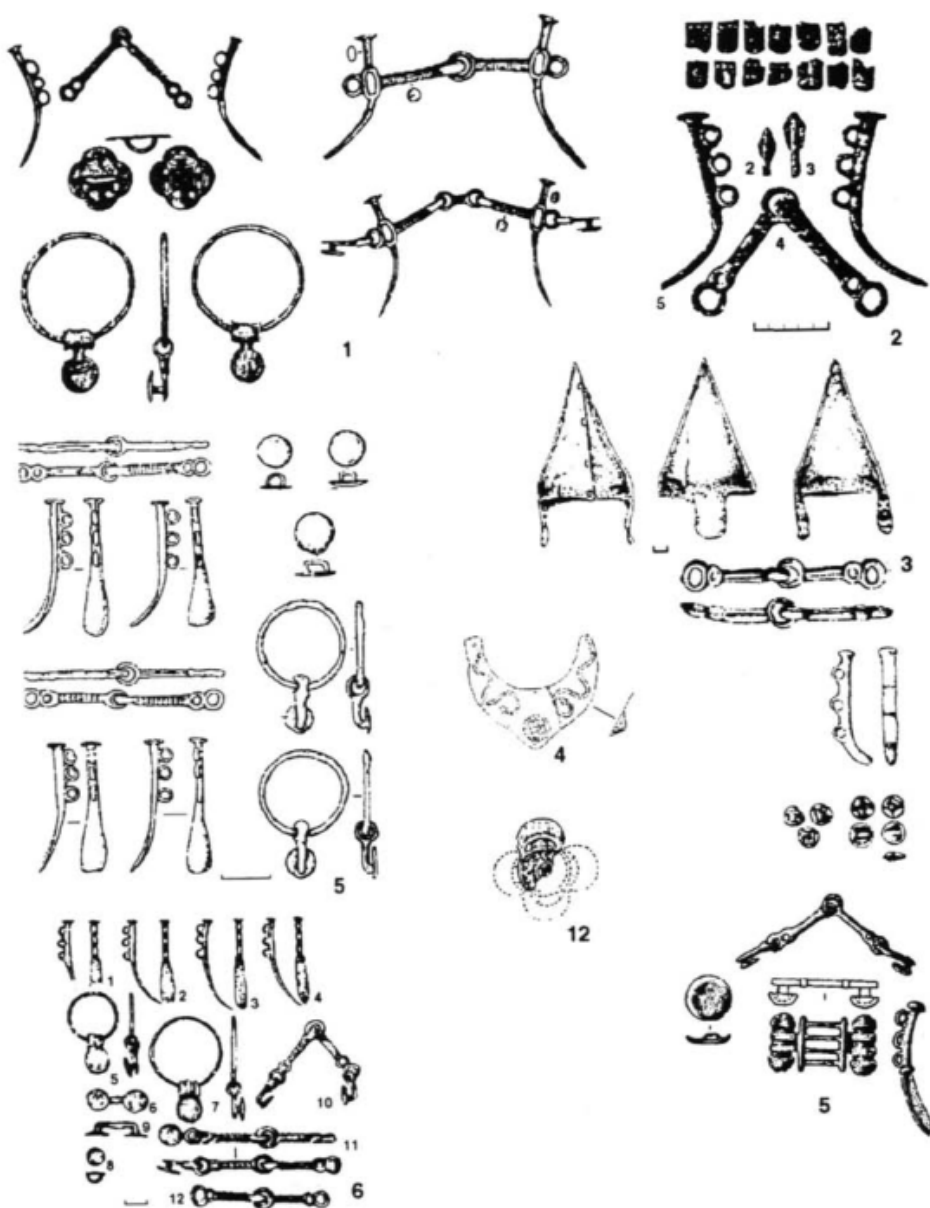


Fig. 17 Przedmioty datowane na starszy horyzont kontaktów kimmeryjsko-bliskowschodnich: **1.** Cnishyo, **2.** Kobań-Gora, **3.** Klin-Iar, grób 186, **4.** Klina Iar, znalezisko luźne, **5.** Kladi, kurhan nr 46, **6.** skarb z Psedakh, **7.** Nosačievo, (ERLIJ 1993: 126, fig.1).

np. asyryjski hełm z grobu nr 186 z Klin-Uiar. [fig. 17.3] Został on wykonany z jednego kawałka brązowej blachy i należy do typu, który był użytkowany w armii asyryjskiej w czasach rządów Tiglatpilegara III (744-725) oraz Sargona II (722-705). Tego rodzaju hełmy są widoczne na reliefie z pałacu pierwszego wymienionego władcy. W grobie tym znaleziono również fragmenty faler z wędzidła należącego do typu przednowocerkaskiego³⁷, przez co datowanie owego zespołu na drugą połowę VIII w. p.n.e. wydaje się słuszne. Innymi przedmiotami związanymi z pierwszym horyzontem kontaktów kimmeryjsko-bliskowschodnich to ażurowe części uździenicy znalezione w kurhanie z Nosačieva. Tego typu przedmioty znane są z przedstawień koni w pełnej uprzęży na reliefach z pałaców władców asyryjskich np.: Tiglatpilegara III, choć niektórzy próbują przeciągnąć ich występowanie do czasów Sargona II, a nawet Aszurbanipala (668-627). Inne znaleziska hełmów typu asyryjsko-urartyjskiego z osłonami policzków pochodzą z przedkaukaskich cmentarzysk Fraskau, Verhnia Rutha oraz dwa egzemplarze z Klin-Uiar (ERLIJ 1993: 134-5). Tego typu osłony głowy można również podziwiać na asyryjskich reliefach. Kolejnym rodzajem importów lub nawiązaniem do nich są pozostałości po zbrojach lamelkowych³⁸, w postaci brązowych fragmentów. Pancerze tego typu zostały wymyślone najprawdopodobniej na terenie Asyrii, choć egzemplarze, których szczątki znajdujemy we wschodnioeuropejskich grobach okresu nowocerkaskiego, mogły również pochodzić z Urartu. Pozostałości tychże zbroi datowane są na koniec VIII w. p.n.e. i znaleziono je m.in. w grobie z okolic Kobań-gory [fig. 17.2], w pochówku nr 4 z cmentarzyska Industriya-1, wraz z fragmentami pasa, w mogile nr 16 z cmentarzyska Klin-Uiar³⁹, a także na cmentarzyskach

³⁷ Forma ta mogła się jeszcze wtedy przeżywać.

³⁸ Bardziej w typie zbroi łuskowej.

³⁹ Wszystkie te trzy cmentarzyska tzn. Klin-Uiar, Koban-gora i Industriya znajdują się

Zaiukovskiy i Psedakh z Inguszetii oraz w kurhanie Uašchit w Adygeji (ERLIJ 1993: 135). Na koniec VIII i początek VII w. p.n.e. datowane są dodatkowe ogniwa u jednego z wędzideł oraz brązowe lite dzwoneczki, podczipione do uździenicy, znalezione w kurhanie Kvitki⁴⁰ na Ukrainie [**fig. 18.4**], a także przedmioty zdobione techniką inkrustacji komorowej⁴¹ pochodzące z kurhanów Visoka Mogila, Ptičata Mogila w Bułgarii oraz Kvitki (ERLIJ 1993: 135, 137, 141). Natomiast w grobie z Tsukur-Liman na Półwyspie Tamańskim znaleziono aplikację od pasa, na której zostały przedstawione dwa walczące lwy. Zdaniem TADEUSZA SULIMIRSKIEGO (1991: 557) jest to motyw heraldyczny zapożyczony z Kapadocji.

Trzeba też wspomnieć o nowoczerkaskich wędzidłach typu Endzhe-Konstantinovka, które w typologii A. A. Issena zwane są typem I (SULIMIRSKI 1991: 561). Występowały one na obszarze od Przedkaukazia, przez ukraiński lasostep, aż do obecnej Bułgarii, czyli na domniemanych terenach kimeryjskich oraz na linii ich ekspansji na Bałkany. Typ ten wywodził się z bliskowschodnich pierwowzorów, po czym forma została przejęta przez ludność kultury kobańskiej, a następnie przekazana dalej. Prawdopodobnie jedno z centrów produkcyjnych tego typu przedmiotów znajdowało się na terenie Kubania. Dwa takie wędzidła zostały znalezione w miejscowości Cnishyo w Adygeji [**fig. 17.1**] oraz po jednym w Maikop i Krasnodarsku na Przedkaukaziu. Trzy tego typu przedmioty pochodziły z ukraińskiego lasostepu: z kurhanu N 375 z Konstantinowki, z miejscowości Teremtci oraz egzemplarz z nieznanej miejscowości, przetrzymywany obecnie w muzeum w Kivrogradzie. Jedno takie wędzidło zostało znalezione w Endzhe/Carevbrod

w pobliżu Kisłowodzka.

⁴⁰ Przedmioty te były charakterystyczne dla obszarów zakaukaskich oraz Azji Przedniej (ERLIJ 1993: 134-5).

⁴¹ Charakterystycznej dla toreutyki przednioazjatyckiej (ERLIJ 1993: 134-5).

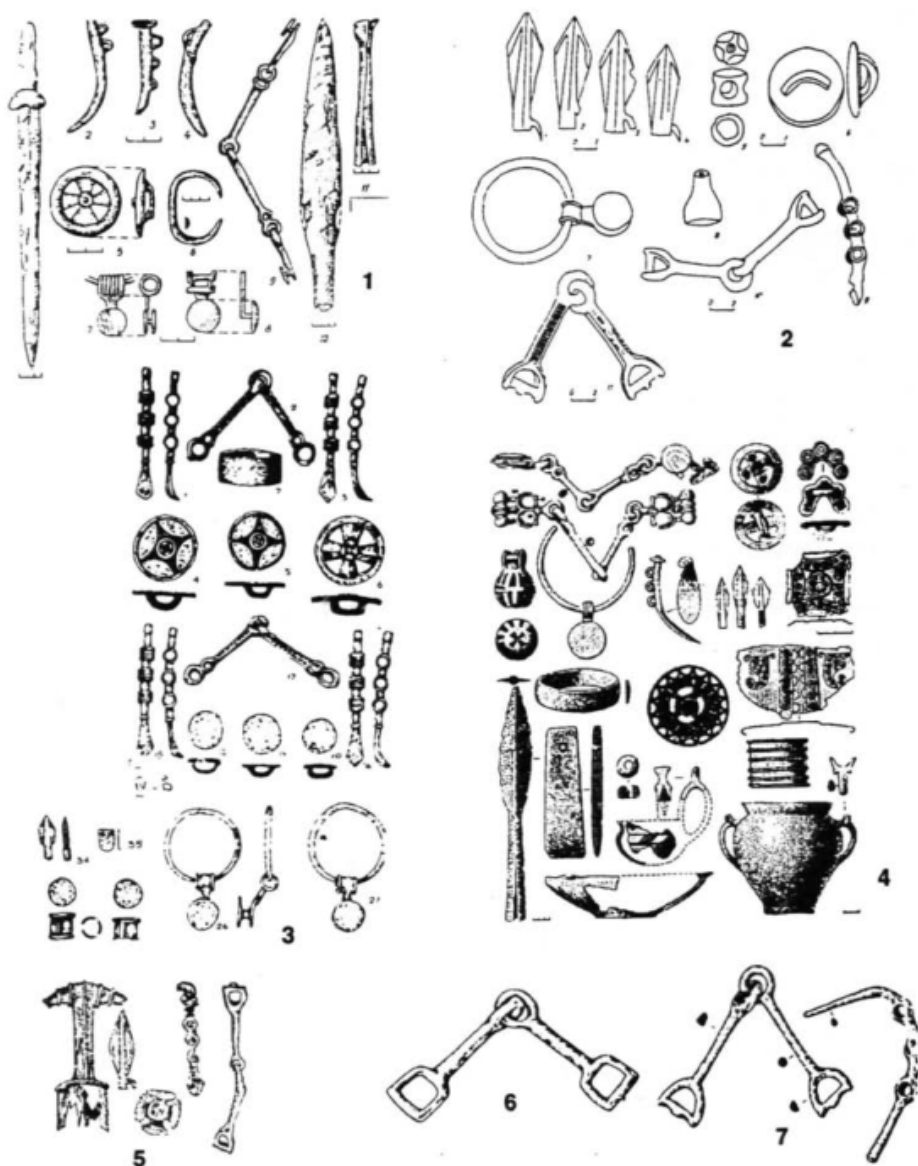


Fig. 18 Przedmioty datowane na młodszy horyzont kontaktów kimmeryjsko-bliskowschodnich: 1. Lermontovskii raz'ezd, 2. Alekseevskii, 3. Uaşçit, 4. Kvitki, 5. cmentarz kubański, grób 35, 6. Psedakh, znalezisko luźne, 7. Dukmasov, znalezisko luźne, (ERLIJ 1993: 138, fig. 2).

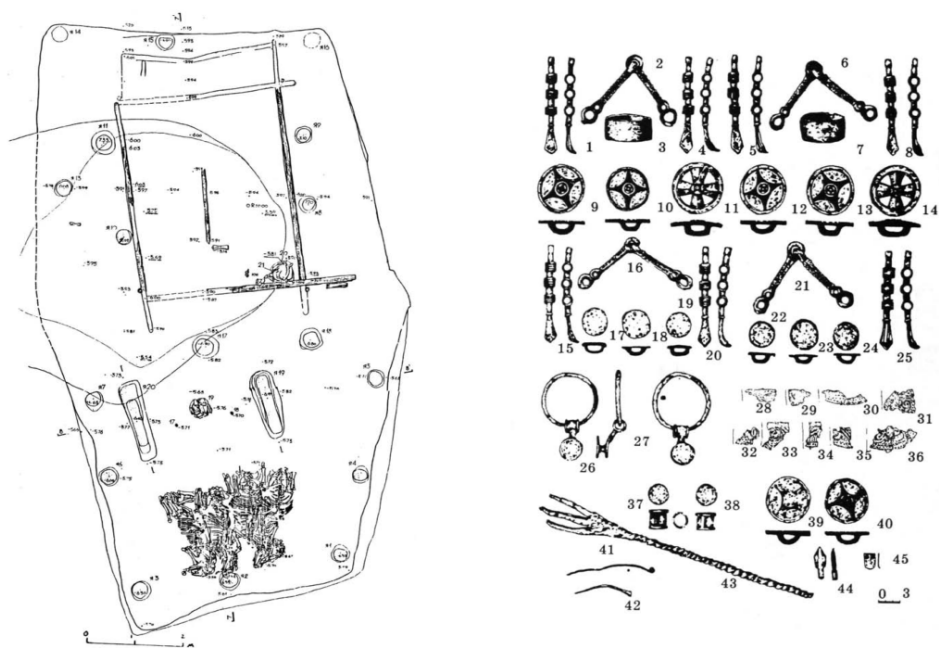
w Bułgarii. Inne, podobne wędzidła zostały odkryte na cmentarzyskach Kobań i Tereze na Przedkaukaziu (ERLIJ 1993: 135).

W przeszłości sądzono, że w krajach zakaukaskich brak zabytków pochodzących z grupy nowoczerkaskiej (CHOCHOROWSKI 1999b: 321) był podstawowym argumentem przeciwko wywodzeniu z jej środowiska Kimmerów, a nawet negowaniu ich nadczarnomorskiego pochodzenia (ERLIJ 1993: 134). Jednak obecnie należy odrzucić tego rodzaju spojrzenie. Wytwory nowoczerkaskie występują na terenach bliskowschodnich, choć na razie znamy je w niewielkiej ilości i przypadają one głównie na młodszy horyzont kontaktów. Może być to spowodowane niedostatecznym stanem badań, brakiem umiejętności prawidłowego przypisania do konkretnej kultury owych zabytków lub łączeniem ich ze Scytami. Wśród zabytków o proveniencji nowoczerkaskiej znalezionych na południe od Kaukazu warto wymienić m.in. wędzidła z podwójnymi pierścieniami na zakończeniach znalezione w Surmushi i fragmenty faler z wędzideł typu nowoczerkaskiego z kanionu Ksan w Gruzji, wędzidła nawiązujące do powyższego typu pochodzące z grobu nr 47 z cmentarzyska Kalakent/Gandya w Azerbejdżanie [**fig. 15. B**], a także przedmioty z Imirler w Turcji. Z tej ostatniej miejscowości pochodzi m.in. czekan mający ścisłe analogie w kulturach euroazjatyckich nomadów (IVANCZIK 2001: 47, abb. 22.8). Podobną broń odnaleziono w Muş w pobliżu jeziora Van oraz w bliżej nieokreślonym miejscu w Anatolii. [**fig. 15. C-E**] Z Turcji pochodzi również zespół z Norşun-tepe o mieszanych cechach kimmeryjsko-scytyjskich (ERLIJ 1993: 137-142). [**fig. 16. A**] W skład jego inwentarza wchodziły m.in. groty włóczni, czekan, nóż, miecz-sztylet typu *akinakes*, wędzidła, okucia oraz bransoleta. Pochodzącą z owego grobu „triadę scytyjską”, czyli romboidalne grociki strzał, specyficzny czekan oraz wędzidła o strzemieniokształtnych zakończeniach, a także *akinakes*, należy wiązać ze wschodnią częścią euroazjatyckich stepów, tj. Scytami/Sakami. Natomiast

pierścień od upręży rydwanu pochodzi z Przedkaukazia, co wskazują na Kimmerów, a tordowane wędzidło z krajów kaukaskich (ERLIJ 1993: 141-2, ryc. 5; MURZIN 1996: 50-1, rys. 1). Podobny mieszany charakter mógł mieć tzw. *Mały Kurhan* z południowo-wschodniego Azerbejdżanu. [fig. 15. I. A] Znaleziono w nim brązowe falery, prawdopodobnie ozdoby wędzideł lub pobocznic, które swoim zdobieniem nawiązują do dawnych form andronowskich, oraz tordowane, scytyjskie wędzidło, części uździenicy, dzwonek, grocik strzały, sprzączkę oraz ozdobną osłonę głowy konia, czyli tzw. „chamfron” (SULIMIRSKI 1985: 161, 164, fig. 5-7). Do tej grupy kurhanów można zaliczyć również niektóre pochówki z rejonu Mingeczaur w Azerbejdżanie, datowane na VIII w. p.n.e. (DIAKONOV 1950: 279). Z młodszym horyzontem związane są ponadto znaleziska scytyjskich, romboidalnych grotów strzał typu „Endze-Gabotin” oraz wędzideł z falerami typu Sialk B⁴². Zarówno owe groty, jak i osłony należy wiązać z azjatyckimi Scytami/Sakami (ERLIJ 1993: 137).

W opisach ludów z północy w księdze Izajasza (Iz. 5:26) wzmiankuje się, że oprócz jazdy wierzchem, miały one używać rydwanów bojowych. Takowe wozy zostały również poświadczone na terenie grupy nowoczerkaskiej np. w kurhanie Uaščit w Adygeji. [fig. 18.3, fig. 19] Choć istnieje pogląd, że rydwany w środowisku kimmeryjskim pojawiły się poprzez kontakt z Urartu i Asyrią, to jednak owo twierdzenie można odrzucić, gdyż rydwany w kulturach wschodnioeuropejskich pojawiły się w dużo wcześniejszych czasach (CHOCHOROWSKI 1999a: 268). Forma kimmeryjskich wozów bojowych faktycznie nawiązywała do rozwiązań bliskowschodnich, co potwierdzają przedstawienia z reliefów asyryjskich, w szczególności jeśli chodzi o detale i zdobienia oporządzenia końskiego jak np. pedanty

⁴² Znaleziska te stawiają pod znakiem zapytania chronologie przynajmniej samego cmentarzyska Sialk B z kultury Tepe Sialk VI (GHIRSHMAN 1964: 10-55).



Ryc. 19 Kurhan Uašchit z Adygeji: plan i wyposażenie grobu
(ERLIJ 1993: 139-40, fig. 3-4).

i zakończenia wędzideł. Wiąże się to z bliskowschodnią genezą uździenicy typu nowoczerkaskiego występującej w skarbach owej grupy oraz depozytach tzw. „horyzontu kimmeryjskiego”. Znamy ponad dwadzieścia zespołów z tego okresu, pochodzących z ukraińskiego lasostepu i obszarów przedkaukaskich, w których znaleziono pozostałości po rydwanach. Do tego trzeba dodać dwa skarby z centralnej Europy: z Komliodowa i Prutu, a także uździenicę znalezioną w zespole z Norşun-tepe w Anatolii (ERLIJ 1993: 137). [fig. 15. A]

Innym elementem oporządzenia końskiego zapożyczonym z wojskowości urartyjskiej i przerobionym w środowisku społeczności z północnych wybrzeży Morza Czarnego, była osłona piersi konia, zwana czasem „pektorałem”. Przypuszcza się, że kimmeryjskie „pektorały” były produkowane w okolicy Kisłowodzka. Przykłady pięciu takich osłon pochodzą z kurhanu Beshtau w miejscowości Sultan Gora oraz cmentarzyska Klin-Uiar.

Dwa tego samego typu przedmioty zostały znalezione na terenie kultury kolchidzkiej w miejscowościach Esheri i Anuhva. Jednakże były to najprawdopodobniej importy z Przedkaukazia. Warto także wspomnieć o pochodzącej z krasnoznamieńskiego kurhanu nr 1 plakietce zdobionej pierwotnie rydwan, a przedstawiającej boginię Ishtar. Analogiczne przedstawienia znamy z reliefów asyryjskich datowanych na czasy Aszurbanipala (CHOCHOROWSKI 1999b s. 308-22; ERLIJ 1993: 137-42; SKORJI 1996: 40-1).

Pochodzenie powyższych przedmiotów z obszarów będących na szlakach najazdów kimmeryjskich oraz datowanie ich na okres od końca VIII do VII w. p.n.e. dowodzi słuszności identyfikacji grupy czernogorodzkiej i nowoczerkaskiej z Kimmerami.

Mimo że Kimmerowie pod koniec VII w. p.n.e. znikają ze sceny politycznej, pamięć o nich oraz o ich potomkach wtopionych w miejscową ludność jest wciąż trwała. Na mapie Ptolemeusza na terenach zakaukaskich znajduje się miasto *Gomara*, natomiast dawni Gruzini, określeniem *Gmiri* nazywali starożytnych bohaterów (DIAKONOV 1950: 265).

Uważam, że zgromadzone przeze mnie dowody m.in. archeologiczne, językowe, źródła pisane i inne dowodzą, że obecni na terenach zakaukaskich Kimmerowie nie byli podgrupą scytyjską ani ich zastępczą nazwą, tylko odrębnym etnosem, który znacząco wpłynął na dzieje Bliskiego Wschodu i Azji Mniejszej w VII w. p.n.e. Ponadto przytoczone w niniejszej pracy źródła archeologiczne podważają stare twierdzenie, że nie ma materialnych pozostałości pobytu Kimmerów na południe od gór Kaukaz. Jednakże to absolutnie nie wyczerpuje tematu obecności Kimmerów, Scytów i innych „północnych” ludów koczowniczych w krajach zaukaskich. Badania nad tą problematyką należy kontynuować, a dzięki nowoczesnym metodom badawczym uzyskujemy dostęp do zupełnie nowych obszarów wiedzy.

Słowa kluczowe: Zakaukazie, nomadzi, Kimmerowie, Scytowie, Assyria

Key words: Trans-Caucasia, nomads, Cimmerians, Scythians, Assyria,

The Cimmerian episode in the Near East

The article presents a research on the Cimmerian presence in the Near East in the 8th and 7th century BC. It used to be thought that there are no archaeological records which could be identified with the Cimmerians in the Transcaucasia and the Near East, but this claim must be revised. The author compares written, archaeological and linguistic sources and tries to create an overview of the Cimmerian episode in the Near East. There are evidences that the Cimmerians in the Trans-Caucasus region were not a Scythian subgroup or their substitute name, but a separate ethnos that significantly influenced the history of the Middle East and Asia Minor in the 7th century BC. These issues do not exhaust every problems and questions about the fascinating topic of the presence of the Cimmerians, Scythians and other "northern" nomadic peoples in the countries of the Trans-Caucasus. Research on these issues should be continued, and thanks to modern research methods we gain access to completely new areas of the knowledge.

Teksty źródłowe

- АВНУ *Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту*,
Вестник древней истории, И. М. Дьяконов (red.), nr 2 i 3,
Moskwa 1951.
- ARAB *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, D. D. Luckenbill
(red.), Vol. I-II, Chicago 1926-1927.
- A. R. Apollonios z Rodos, *Wyprawa Argonautów po złote runo*
(*Argonautika*), przekł. E. Żybert-Pruchnicka. Wrocław 2012.

- Call., *Dian.* Kallimach z Cyreny, „Hymn do Artemidy” [w:] *Callimachus, Hymns and Epigrams*, przeł. A. W. Mair, Londyn 1921.
- D.S. Diodor Scycylijski, *Biblioteka*, przeł. C. H. Oldfather, Newtown 1963.
- HABL *Assyrian and Babylonian Letters*, R. E. Harpe (red.), Ann Arbor 1930.
- Hdt., *Hist.* Herodot z Halikarnasu, *Dzieje*, przeł. i oprac. S. Hammer, Warszawa 1954.
- Hes., *Fr.* Hezjod z Beocji, „Katalog Kobiet” [w:] *Hesiod: The Shield, Catalogue, Other Fragments*, przeł. G. W. Most, Cambridge 2007.
- Hom., *Il.* Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Wrocław 1986.
- Hom., *Od.* Homer, *Odyseja*, przeł. J. Parandowski, Warszawa 1981.
- IEG *Iambi et Elegi Graeci*, przeł. M. L. West, Oxford 1972.
- Kn. *Die Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*, J. A. Knudtzon (red.), Leipzig 1893.
- MTF *Mane Tekel Fares. Źródła do dziejów Babilonii chaldejskiej*, przeł. S. Zawadzki Poznań 1996.
- Plu., *Mar.* Plutarch z Cheronei, „Gajusz Mariusz” [w:] *Żywoty sławnych mężów*, przeł. F. N. Golański, Kraków 1921.
- Plin., *H. N.* Gajusz Plinusz Secundus (Starszy), *Historia Naturalna*, przeł. J. Łukaszewicz, T. 7-8, Poznań 1845.
- Polyaen. Poliajnós, *Podstępny wojenne*, przeł. Borowska M., Warszawa 2003
- Ptol., *Geog.* Klaudiusz Ptolemeusz, *Geografia*, przeł. E. L. Stevenson, Nowy Jork 1932.

Rdz., Iz., Jr., Ez.

Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, A. Jankowski (red.), wyd. 2, Poznań, Warszawa 1971.

Str., Geog. Strabon, *Geografia*, przeł. W. Heineman, Londyn 1924

X., Anab. Xenofont, “Anabaza” [w:] *Xenophon. Xenophon in Seven Volumes*, vol. 3, przeł. W. Heinemann, Londyn 1922.

Bibliografia

ALBAUM, L. I., 1982, *Strażnicy złota*, Warszawa.

ALEKSIEV, A. J., 2001, “A chronology of the Scythian antiquities of Eurasia based on new archaeological and C-14 data” [w:] *Radiocarbon*, vol. 43, nr 2B, s. 1085-107.

ALEKSIEV, A. J., 2002, “Some Problems in the Study of the Chronology of the Ancient Nomadic Cultures in the Eurasia (9th-3rd Centuries BC)” [w:] *Geochronometria*, vol. 21, s. 143-50.

ANDONIAN, L., 2011, “Iranian Azeri's Y-Chromosomal Diversity in the Context of Turkish-Speaking Populations of the Middle East” [w:] *Iranian Journal of Public Health*, vol. 40, nr 1, s. 119-23.

CHALILOV, M., 2005, “Протоскифы и их потомки в Карабахе” [w:] *Археология*, nr 2-3 (14-5), s. 14-7.

CHOCHOROWSKI, J., 1996a, „Koczownicy wielkiego stepu z mroków prehistorii do debiutu na arenie dziejowej” [w:] *Koczownicy Ukrainy, katalog wystawy*, J. CHOCHOROWSKI (red.), Katowice, s. 9-30.

CHOCHOROWSKI, J., 1996b, „Kimmerowie, Scytowie i Sarmaci, a Europa środkowa” [w:] J. CHOCHOROWSKI (red.), *Koczownicy Ukrainy, katalog wystawy*, s. 107-38, Katowice.

CHOCHOROWSKI, J., 1999a, „Łowcy i pasterze w dobie brązowego oręża – epoka brązu na obszarach Eurazji” [w:] *Prehistoria – encyklopedia historyczna świata*, J. K. KOZŁOWSKI (red.), T. I, roz. XXI, Kraków, s. 253-303.

CHOCHOROWSKI, J., 1999b, „Żelazny oręż barbarzyńców – wczesna epoka żelaza poza zasięgiem cywilizacji klasycznych” [w:] *Prehistoria – encyklopedia historyczna świata*, J. K. KOZŁOWSKI (red.), T. I, roz. XXII, Kraków, s. 304-95.

DIAKONOV, I. M., 1950, *История Мидии: От древнейших времен до конца IV в. до н. э.*, Moskwa - Leningrad.

DIAKONOV, I. M., 1981, “Les Cimmerians” [w:] *Acta Iranica*, Vol. 21, s. 103-40.

DYSON, R. H., 1965, “Problems of Protohistoric Iran as Seen from Hasanlu” [w:] *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24, nr 3, s. 193-217.

DYSON 1973, “Further Excavations at Hasanlu, Iran” [w:] *Archaeology*, vol. 26, s. 303-4.

ERLIJ, V. 1993, “The archaeological evidences of the early period of military contacts between the Black Sea north littoral and the ancient east and the “cimmerian problem” [w:] *Cuadernos de prehistoria y arqueología*, nr 20, s. 133-45.

FOURNET, A., 2011, "The Kassite Language In a Comparative Perspective with Hurrian and Urartean" [w:] *The Macro-Comparative Journal*, vol. 2, nr 1, s. 1-19.

GHIRSHMAN, R., 1964, *Iran. From the Earliest Times to the Islamic*, Harmondsworth.

HARMATTA, J., 1996, "Scythians" [w:] E. CONDURACHI (red.), *UNESCO Collection of History of Humanity: Volume III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD*, Nowy Jork-Paryż, s. 182.

ILINSKAYA, V. A., TERENOŽKIN, A. I. 1983, *Скифия VII-IV вв. до н.е.*, Kijów.

IVANCHIK, A. I., 1990, „Kimmeryjcy i Urartu nakanune vos'mogo pojoda Sargona II" [w:] *Vestnik drevnej istorii*, nr 3 (194), s. 3-19.

IVANCHIK, A. I., 2001, *Kimmerier und Skythen. Kulturhistorische und chronologische Probleme der Archäologie der osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühskythischer Zeit*, Moskwa.

KAMIENIECKI, I., 2009, „Kimmerowie", tłum. J. Scholl [w:] *Studia i Materiały Archeologiczne*, vol. 14, s. 65-73.

KNACHATRIAN, T. S., 1963, *Материальная культура древнего Артика*, Erwań.

KING, K. W., 1907, *The sculptures and inscription of Darius the Great on the rock of Behistûn in Persia*, Londyn.

LANFRANCHI, G. B., 1995, "Assyrian Geography and Neo-Assyrian Letters. The Location of Hubuškia Again" [w:] M. LIVERANI (red.) *Neo-Assyrian Geography*, Rzym, s. 127-37.

LEHMANN-HAUPT, C. F., 1921, "Kimmerier" [w:] G. WISSOWA (red.), *Realencyclopädie der classischer Altertumswissenschaft*, Stuttgart, s. 610.

MALLORY, J. P., ADAMS, D. Q., 1997, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, Londyn.

MAYRHOFER, M., 1989, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, vol. I, Heidelberg.

MAYRHOFER 2000, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, vol. II, Heidelberg.

MELIKISHVILI, G. A., 1951, "Некоторые вопросы социально-экономической истории Наири-Урарту" [w:] *Вестник древней истории*, nr 4 (38), s. 22-40.

MELIUKOVA, A. I., MOSHKOVA, M. G., 1989, *Стены европейской части СССР в скифо-сарматское время*, Moskwa.

MORTENSEN, I. D., 1993, *Nomads of Luristan*, The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project, Rodos-Kopenhagen.

OLBRYCHT, M. J., 2000, "The Cimmerian problem re-examined the evidence of the Classical sources" [w:] J. PSTRUSIŃSKA (red.), *Collectanea Celto-Asiatica Cracoviensia*, Kraków, s. 71-100.

PHILIPS, E. D., 1972, "The Scythian Domination in Western Asia: Its Record in History, Scripture and Archaeology" [w:] *World Archaeology*, vol. 4, nr 2, Londyn, s. 129-38.

POGREBOVA, M. N., 1985, *Скифские памятники Закавказья*, Moskwa.

READE, J. E., 1995, "Iran in the Neo-Assyrian Period" [w:] M. LIVERANI (red.), *Neo-Assyrian Geography*, Rzym, s. 31-42.

SAGONA, A., 2006, *The Heritage of Eastern Turkey: from earliest settlements to Islam*, Basingstoke.

SEVIN, V., 2000, "Mystery Stelae" [w:] *Archaeology*, vol. 53, nr 4 (abstrakt dostępny na: <http://archive.archaeology.org/0007/abstracts/stela.html>; data wejścia: 20.06.2014).

SKORJI, S., 1996, „Kimmerowie” [w:] J. CHOCHOROWSKI (red.), *Koczownicy Ukrainy, katalog wystawy*, Katowice, s. 31-48.

SMIRNOV, A., 1974, *Scytowie*, Warszawa.

SOKOLOVA L. A. 2014 "Антропоморфные стелы Хаккари (Юго-Восточная Турция) в историческом контексте" [w:] Археология древних обществ Евразии: хронология, культурогенез, религиозные воззрения, Sankt-Petersburg, s. 271-95.

SULIMIRSKI, T., 1952, "Scythian Antiquities in Western Asia" [w:] *Artibus Asiae*, vol. 17, nr 3, s. 282-318.

SULIMIRSKI, 1985, "The Scyths" [w:] *The Cambridge History of Iran*, vol. 2, Cambridge, s.149-99.

ŚLIWA, J., 1997, *Sztuka i archeologia starożytnego wschodu*, Warszawa-Kraków.

TERENOŽKIN, A. I., 1961, *Предскифский период в Днепровском Лесостепном Правобережье*, Kijów.

TERENOŽKIN, 1976, *Киммерийцы*, Kijów.

THIEME, P., 1960, "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties" [w:] *Journal of the American Oriental Society*, vol. 80, s. 301-17.

TOKHTASEV, S. R., 2011, "Cimmerians" [w:] *Encyclopaedia Iranica*, vol. V, fasc. 6, s. 563-7, (dostępny również na stronie: <http://www.iranicaonline.org/articles/cimmerians-nomads>; data wejścia: 20.06.2014)

USHAKOV, P. N., 1946, „К походам урартийцев в Закавказье в IX и VIII вв. до н.э” [w:] *Вестник древней истории*, nr 2 (16), s. 31-44.

WEIERS, M., 2003, *The Mongolic Languages*, Londyn, s. 248-64.

YEPISKOPOSIAN, L., 2011, "The Location of Azaris on the Patrilineal Genetic Landscape of the Middle East (A Preliminary Report)" [w:] *Iran and the Caucasus*, vol. 15, nr 1-2, s. 73-8.

ZAWADZKI, S., 1988, *The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of the Nabololassar Chronicle*, Poznań.

Strony Internetowe⁴³

STRONA INTERNETOWA 1, *How the Scythians Vanished...* [w:] „March of the Titans”, wpis z 14. 11. 2012, autor anonimowy.

[<http://marchofthetitans.com/how-the-scythians-vanished>]

STRONA INTERNETOWA 2, *Cimmerians in Asia Minor* [w:] „Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού”, wpis z 01.03.2002, Jan Bouzek

[http://www.ehw.gr/asiaminor/forms/fLemmaBodyExtended.aspx?lemmaID=8885#noteendNote_19]

⁴³ Dla wszystkich odwiedzonych stron data wejścia: 20.10.2014.

REKONSTRUKCJA PRZEBIEGU I ZNACZENIA BANKIETÓW KULTOWYCH W SANKTUARIUM BELA W STAROŻYTNEJ PALMYRZE

Tomasz Barański

Ośrodek Badań nad Antykiem Europy Południowo-Wschodniej,

Uniwersytet Warszawski,

tommarbaranski@gmail.com

Zagadnienie

Bankiet kultowy to obrzęd religijny, polegający na wspólnym spożywaniu rytualnych posiłków przez grupę wiernych. Taki rodzaj kultu jest szeroko reprezentowany w starożytnym świecie religijnym, zarówno z przykładami z przedaleksandryjskiego Bliskiego Wschodu, archaicznej i klasycznej Grecji, oraz Italii i prowincji wchodzących w skład rzymskiego imperium¹. Najprawdopodobniej sakrament Eucharystii i wczesno-chrześcijańskie *agapy* wywodzą się z tej samej tradycji². Ceremonie tego typu były zakrojone na różną skalę - od małych uczt kultowych po ogromne wydarzenia, w których brały udział tysiące ludzi³. Specyficznym ich rodzajem jest bankiet, w trakcie którego biesiadnicy spoczywają w pozycji pólleżającej, podpierając tułów o zgiętą w łokciu rękę. Taka pozycja wywarła wielki wpływ zwłaszcza na rzeźbę grobową w całym cesarstwie rzymskim, również

¹ Świat grecki i Bliski Wschód przed IV w. p.n.e., zob. (DENTZER 1982); (WILL 1976). Rzym republikański i cesarski, zob. (DUNBABIN 2003); Nabatea i Palmyrena, zob. (TARRIER 1995).

² Wspólne uczyty pierwszych chrześcijan, będące wyrazem ich dobroczynności i wzajemnej do siebie miłości (gr. ἀγάπη), zob. (1 Kor 11,17-34).

³ Np. Plutarch w *Żywocie Krassusa* (12.2) podaje, że w roku 70 p.n.e. po złożeniu przez Marka Krassusa wielkiej ofiary dla Heraklesa, ucztowano przy 10 tys. stołów (DUNBABIN 2003: 72); Oczywiście nie musimy bezwzględnie wierzyć w tę liczbę, jednakże było to zapewne wielkie wydarzenie.

w Palmyrze, zob. (GAWLIKOWSKI 1970). Zgromadzanie uczestników bankietu, jako instytucja było emanacją różnorodnych więzów międzyludzkich. Odbywano je zarówno w gronie rodzinnym, plemiennym, pośród wyznawców tego samego boga, bądź przedstawicieli tej samej profesji lub innego stowarzyszenia ludzi mających wspólne interesy. Instytucjonalnie tego typu zgromadzenia po grecku nazywają się *sympozjon* (gr. συμπόσιον, co etymologicznie znaczy: wspólne picie), zaś przez semicką ludność imperium rzymskiego określane były przeważnie aramejskim słowem *marzeah* (aram. MRZH'), (TEIXIDOR 1989: 87; TARRIER 1995: 169). Bardzo ważnym śladem działalności tego typu zgromadzeń są bezpośrednie archeologiczne pozostałości ich funkcjonowania, tj. budowle, identyfikowane jako miejsca przeznaczone do odbywania bankietów, oraz związane z nimi artefakty. Jednym z bardzo ciekawych przykładów tego typu obiektów jest konstrukcja znajdująca się w okręgu świątynnym Bela w Palmyrze. [fig. 1]

Struktura administracyjna Palmyry

Do początków I w n.e. Palmyra, jako „republika kupiecka” rządzona przez przedstawicieli plemion i klanów długo utrzymywała, przynajmniej formalnie, swój ustrój polityczny, którego najważniejszym ciałem było „zgromadzenie Tadmorejczyków” (aram. GBL TDMRY')⁴, (MILLAR 1993: 323). Nawet po przyjęciu zwierzchniej władzy przez Imperium Rzymskie, przemiany zachodziły stopniowo. Jednakże, zmiany spowodowane ingerencją cesarskiego wojska i prowincjonalnej administracji powoli ograniczały autonomię oazy. Pomiędzy rokiem 51 a 74 r. n.e., głównym ciałem administracyjnym staje się, na wzór grecki, rada miejska, tj. *bule*

⁴ Tadmor to starożytna aramejska i dzisiejsza arabska nazwa miasta, Palmyra to nazwa grecko-rzymska. Nieznane jest dokładne pochodzenia obu tych terminów, jednakże istnieje kilka koncepcji ich wy tłumaczenia, zob. (GAWLIKOWSKI 2010: 7-8).

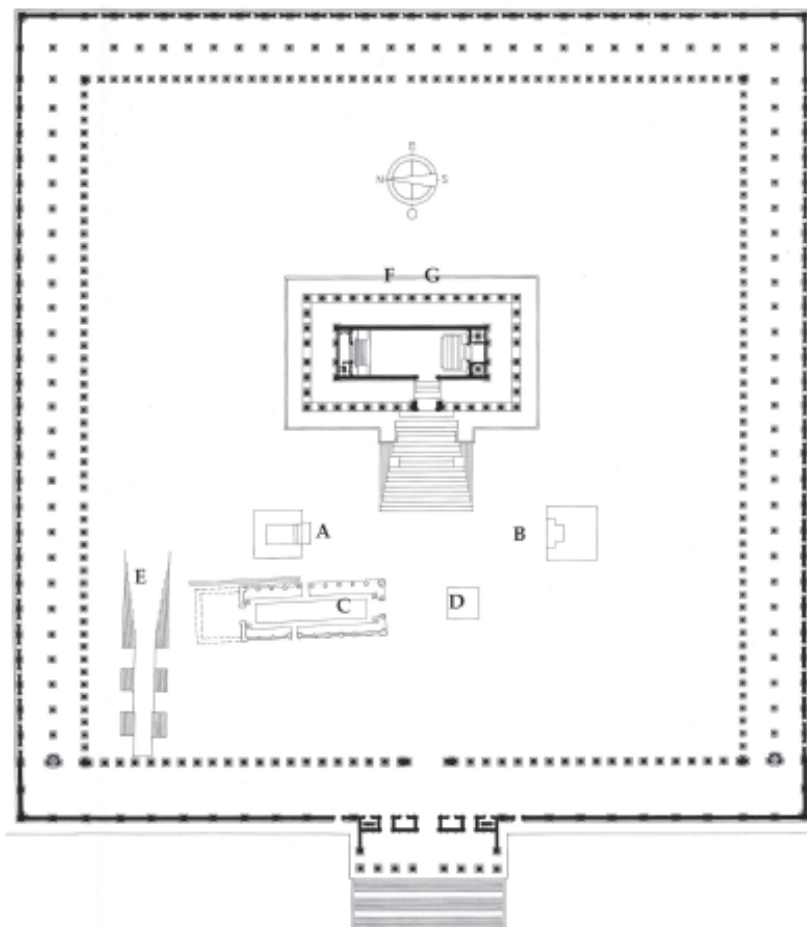


Fig. 1 Plan sanktuarium Bela w Palmyrze: **A** ołtarz, **B** basen, **C** sala bankietowa, **D** budowla z niszami, **E** podziemna rampa, (Seyrig, Amy, Will 1975: Album).

(gr. Βουλή). Poczyniono również dalej idące kroki upodabniające system polityczny do tego, który znany jest z większości miast Cesarstwa (MILLAR 1993: 324-325). Struktura społeczna zostaje sztucznie przetransformowana, z licznych grup spojonych tradycyjnymi więzami krwi, w cztery ugrupowania. Znamy nazwy trzech z spośród tych „plemion”: *Komare*, tj. Kapłani, *Maazin*, tj. Koziarze, oraz *Mattabol*, nazwa powstała od imienia eponima. Ta reforma miała zapewne na celu lepszą organizację zbierania danin publicznych oraz

wyboru urzędników, ponadto służyła ona również ukształtowaniu kult religijnego⁵, gdyż każde plemię miało własną świątynię, nad którą sprawowało pieczę. Chociaż każde plemię czciło swego opiekuńczego boga, to wszystkie razem uczestniczyły w kulcie boga Bela, patrona całej oazy (KAISER 2002: 67-78). Istniało więc jedno wspólne sanktuarium dla wszystkich mieszkańców. ERNEST WILL porównuje nawet organizację religijną Palmyry do sytuacji z chrześcijańskiego miasta, w którym to pośród licznych kościołów parafialnych, tu: świątynie plemiennych bóstw opiekuńczych, istnieje katedra, tu: sanktuarium Bela, zarządzana przez biskupa, tu: arcykapłana Bela (WILL 1997: 878). Jeśli nawet jest to nie do końca adekwatne porównanie, to religijny prymat świątyni Bela w Palmyrze jest niepodważalny. Funkcje religijne, polityczne i ekonomiczne, jakie pełniła główna świątynia miasta w rzymskiej Syrii są znaczne i dość dobrze znane, zob. (DENTZER 1989: 317-320).

Sanktuarium Bela

Ruiny świątyni stanowiły najcenniejszą perłę architektury Palmyry do czasu ich zniszczenia w 2015 r. Były one pozostałościami budowli, której fundamenty wzniesiono na przełomie er. Najprawdopodobniej konsekrowano ją szóstego dnia miesiąca Nissan roku 343 ery selekidyjskiej, tj. w kwietniu 32 r. n.e. (FREYBERGER 1988: 74). Była ona wzorowana na typowo greckim modelu świątynnym. [fig. 2] Zaprojektowano ją na planie pseudo-dipterosu z kolumnadą w porządku korynckim. Cella świątyni jest prostopadłościanem o wymiarach około 39.5 x 14 m oraz wysokości 14 m, mierząc do dolnej krawędzi architrawy (PIETRZYKOWSKI 1997: 23). Jednakże grecki model, w którym główne wejście znajdowało się na krótszym boku budowli, nie

⁵ Por. Kult religijny w poszczególnych dzielnicach miast na Wschodzie rzymskim, zob. (TEIXIDOR 1989: 91-92).

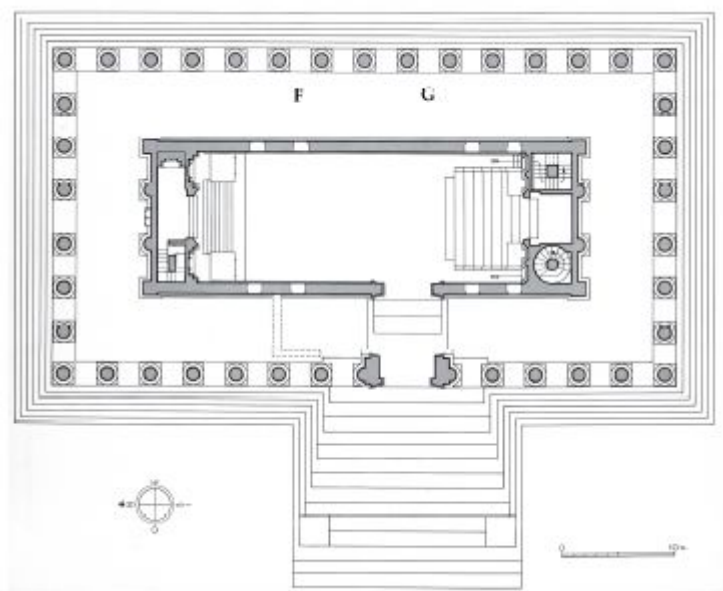


Fig. 2 Plan świątyni Bela w Palmyrze (SEYRIG, AMY, WILL 1975: Album).

odpowiadał specyfice palmyreńskiego kultu Bela. Zapewne ze względu na charakter miejscowych obrzędów główne wejście znalazło się na dłuższym, zachodnim boku świątyni, co umożliwiło funkcjonowanie dwóch wewnętrznych kaplic, zwanych po grecku *adyton*, czyli miejsce niedostępne (GAWLIKOWSKI 1989: 323-5). Takie wejście zaburzało układ kolumnady - *peristasis*, wymuszając powstanie specjalnego portalu na osi wejścia, poprzedzonego łagodnie wznoszącymi się schodami. Wewnątrz zachowały się do czasów współczesnych w dobrym stanie zarówno północny, jak i południowy *adyton*, wraz z misternie rzeźbionymi dekoracjami plafonów. Jeden z *adytonów* przechowywał posąg albo płaskorzeźbę *Bela*, a także *Jarhibola* i *Aglibola*, którzy stanowili wraz z nim jedną z głównych triad bogatego panteonu palmyreńskich bóstw. Gdzieś wewnątrz znajdowało się również miejsce służące do przechowywania łoża *Bela*, będącego centralnym punktem w obrzędzie *lectisterium*, czyli uroczystej uczyty, którą spożywało leżące bóstwo (KAIZER 2002: 198-200). Jednym z najciekawszych elementów

architektonicznych jest pozostałość trzech klatek schodowych prowadzących najprawdopodobniej na taras umieszczony na dachu budynku. Tam zapewne miał miejsce jakiś specyficzny rodzaj obrzędów religijnych⁶. Granice *temenosu* wyznaczają pozostałości muru i przylegającej do niego od strony wewnętrznej, podwójnej kolumnady. Tak stworzony portyk otacza niemal kwadratowy dziedziniec o boku długości ok. 200 m. Rozpoczęcie długotrwałego procesu budowy tego portyku datuje się na początek I w. n.e. (GAWLIKOWSKI 2010: 46). W jego zachodniej części została również wybudowana monumentalna, trójczłonowa brama - *propyleje*. Znajdowała się ona w linii prostej z portalem i wejściem do celli. Północno-zachodni kraniec *temenosu* zajmuje długa podziemna rampa [**fig. 1, E**], która oprócz swojego głównego ciągu zawiera szereg schodów pozwalających szybciej ją opuścić i wejść na powierzchnię dziedzińca. Ponadto, w obrębie sanktuarium znajdował się również basen [**fig. 1, B**], ołtarz [**fig. 1, A**] oraz pozostałości niewielkiej budowli o niewiadomej funkcji, wyposażonej w rząd nisz [**fig. 1, D**]. Wśród tych zabytków znajdują się również zachowane w nieco gorszym stanie ruiny podłużnej budowli zawierającej w swym obrębie salę bankietową.

Sala bankietowa w sanktuarium Bela

Budynek, w którym mieści się sala bankietowa [**fig. 1, C**], znajduje się w północno-zachodniej części *temenosu*, pomiędzy ołtarzem, *propylejami* a pozostałościami podziemnej rampy. Dzisiaj są to już tylko resztki prostokątnej, solidnie wymurowanej konstrukcji o wymiarach 49 x 13.50 m. [**fig. 3, 4**] Jednakże, sama sala zajmowała 36 m jej zewnętrznej długości, gdyż północna część bryły budynku tworzyła oddzielne pomieszczenie. Przestrzeń

⁶ Na temat wykorzystywania przestrzeni w świątyni Bela, zob. (FREYBERGER 1988; PIETRZYKOWSKI 1997; WILL 1991).



Fig. 3 Widok z korony murów świątyni Bela w kierunku południowo-zachodnim, ruiny sali bankietowej widoczne po prawej stronie (<http://www.wsj.com/articles/ancient-palmyra-temple-completely-destroyed-u-n-says-1441116972>; data wejścia: 15.09.2015).

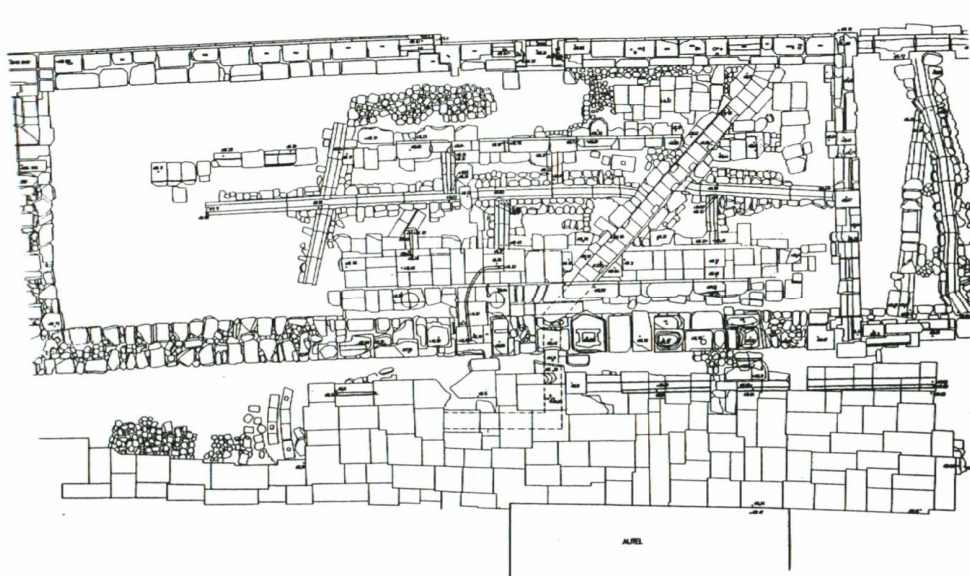


Fig.4 Plan sali bankietowej w sanktuarium Bela, wg (WILL 1997: 884).

ta najprawdopodobniej była swego rodzaju kuchnią, która służyła jako gospodarcze zaplecze reszty budynku. Wewnętrzne wymiary samej sali bankietowej wynoszą 33.50x10.75m (WILL 1997: 875). Jej rozmiar jest zbliżony do celli świątyni Bela, której sama sala pomiędzy oboma adytonami mierzy: 30.20x11.41 m (WILL 1997: 875). Fasadę budynku mieszczącego salę bankietową tworzył rząd monumentalnych kolumn o kapitelach korynckich, zwrócony w stronę ołtarza i świątyni. Pomiędzy kolumnami rozciągały się arkady, każda wykonana z jednego ogromnego bloku, wspartego o występy wystające z trzonów kolumn. Dzięki paralelom stylistycznym moment jej powstania datuje się mniej więcej na połowę I w. n.e. (WILL 1997: 875), zatem sala mogła zostać wybudowana niedługo po konsekracji świątyni, która, jak wiemy, miała miejsce w 32 r. n.e. Chociaż materiał archeologiczny świadczący o dekoracji fasady był ubogi, JACQUES SEIGNE podjął się próby rekonstrukcji jej prawdopodobnego wyglądu. [fig. 5] Tak monumentalna elewacja daje nam

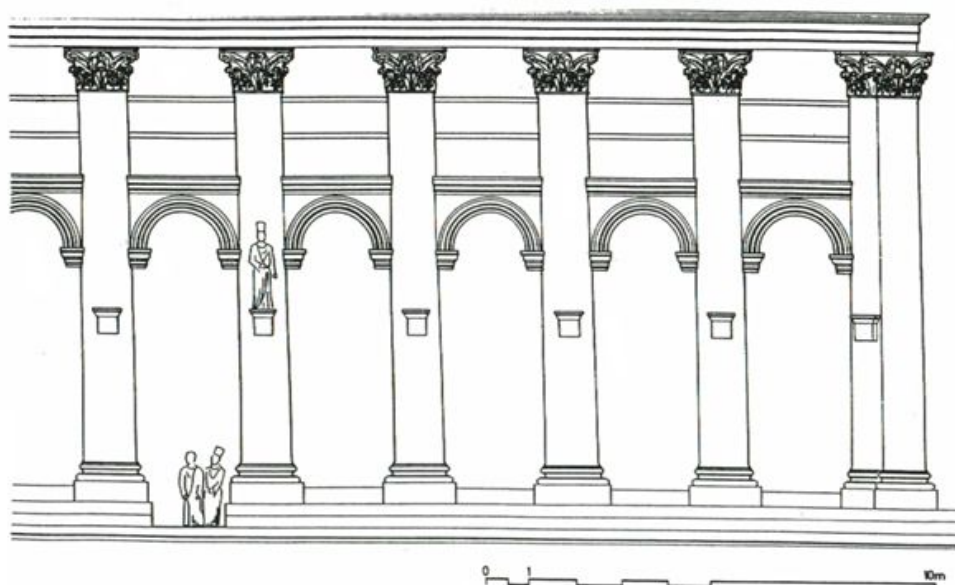


Fig. 5 Rekonstrukcja fasady sali bankietowej, autorstwa JACQUESA SEIGNE (WILL 1997: 885).

pojęcie o dużym znaczeniu tego budynku, jednak dopiero wewnętrzne urządzenie zdradza nam jego specjalne przeznaczenie. W środku pomieszczenia zachowały się ślady dwóch rzędów kamiennych ław o szerokości ok. 1.5m każda i o proponowanej rekonstrukcji wysokości ok. 70-80 cm, ciągnących się wzdłuż dłuższych ścian. Pomiędzy ławami znajdowała się pięciometrowej szerokości platforma, oddzielona od ław szerokimi na 1.5 m przejściami. Dostęp do wszystkich podwyższonych miejsc był najprawdopodobniej ułatwiony przez schodki zainstalowane na ich końcach. Badacze sądzą, że ta sala mogła pomieścić od 50 do nawet 100 biesiadników, w zależności od przyjętej rekonstrukcji sposobu ich rozlokowania (TARRIER 1995: 165; WILL 1997: 876). Pod podłogą budynku znajdował się system przewodów kanalizacyjnych, który służył zapewne do odprowadzania wody podczas mycia pomieszczenia. Jego odpływ znajdował się pod kamiennym płytowaniem rozciągającym się dookoła ołtarza. Pewność, co do identyfikacji przeznaczenia sali przyniosły masowo występujące w systemie odpływowym *tessery* (WILL 1997: 875-876).

Tessery

Tessery, znane również z innych miast świata antycznego, służyły przeważnie, jako bilety wstępu, bądź bony towarowe (GAWLIKOWSKI 2010: 47). W Palmyrze znaleziono ponad 1100 różnych typów tesserów, niektóre w wielu egzemplarzach⁷. Znajdowano je w wielkich skupiskach, zwłaszcza w obrębie *temenosu* Bela, oraz w pojedynczych egzemplarzach w niemal każdym zakątku oazy. Zdecydowana większość z nich była wykonana

⁷ Większość tesserów została zebrana w specjalnym korpusie, tj. (INGHOLT ET ALII 1955), powszechnie używany skrót to RTP. Opisywane są tam podobnie jak monety w katalogach numizmatycznych, jednakże nie mają one wyszczególnionego awersu i rewersu, dlatego kolejność ich opisywania jest przypadkowa, dotyczy to także mojej pracy. Wszelkie tłumaczenia inskrypcji zawarte w poniższym rozdziale również pochodzą z RTP.

z kawałka gliny⁸. Po wypaleniu przyjmowały kolor od żółtego po ceglastoczerwony, często były też pokrywane ciemno-czerwoną emalią. Ich kształty są bardzo różnorodne, zaś rozmiary średnicy sięgają ok. 1-3 cm. Przeznaczenie tesserów, chociaż wcześniej dyskutowane⁹, dziś jest już powszechnie jasne. Ze względu na tematykę ich ornamentów: leżące na łożach w pozycji bankietowej postacie ludzkie z kubkami w ręku, dzbany i kratery na wino, wizerunki, atrybuty i symbole różnorodnych bóstw, a także źródła innego rodzaju możemy jednoznacznie stwierdzić, że są one powiązane z bankietami rytualnymi. Najważniejszym, a czasami i jedynym ich elementem jest odcisk stempla. Zapewne była to pieczęć fundatora, zapewniająca legitymizację całego przedsięwzięcia - organizacji bankietu rytualnego (SEYRIG 1940: 52). Oprócz tego znajdują się na nich schematyczne wizerunki ludzi i zwierząt, często dość enigmatyczne. Niekiedy pojawiają się dodatkowo inskrypcje w języku aramejskim. Z powodu niewielkich rozmiarów umieszczany na tesseractach obraz musiał być uproszczony lub schematyczny, a tekst lakoniczny. Poniżej przedstawię kilka typów tesserów najbardziej pomocnych dla zrealizowania celu postawionego w tytule artykułu. Jedna z tesser (RTP 22), o kształcie ośmiokąta i średnicy 3-4 cm ukazuje z jednej strony dwie postacie w pozycji pólleżającej, czyli typowej dla bankietów. [fig. 6] Każda z nich nosi cylindryczne nakrycie głowy o płaskim wierzchu. Jest to tzw. *modius*, czyli nakrycie głowy charakterystyczne dla palmyreńskich kapłanów¹⁰. Ponad ich głowami wznoszą się symbole astralne w kształcie rozet, gwiazd i okręgów,

⁸ Chociaż tessery były zrobione również z brązu (RTP 132), żelaza (RTP 991), ołowiu (RTP 61, 73, 115, 168, 522, 650, 653, 989, 990) oraz szkła (RTP 487, 759, 836).

⁹ Postulowano m.in. użytkowanie ich w kulcie zmarłego, lub jako ex-voto (SEYRIG 1940: 53).

¹⁰ Nazwa ta została nadana przez nowożytnych badaczy na podstawie podobieństwa do naczynia, którego objętość służyła jako jedna z podstawowych jednostek miary substancji sypkich w Rzymie. Takie nakrycie głowy jest zupełnie różne od tych znanych z wizerunków kapłanów z innych miast regionu, dla których charakterystyczne są wysokie stożkowe czapki. Przykłady kapłanów w modiusie znane są w Palmyrze również w licznych reliefach funeralnych. Na temat kapłaństwa palmyreńskiego, zob. (KAISER 2002: 234-242).



Fig. 6 Tessera przedstawiająca kapłanów Bela (po lewej) i Jaribola, syna Szabai (po prawej), RTP 22, (INGHOLT ET ALII, 1955).

zapewne o sakralnym znaczeniu. Całe przedstawienie otacza wieniec, przzerwany tuż pod wizerunkiem kapłanów, gdzie znajduje się krótki napis w języku aramejskim. Podpis w transliteracji to KMRY BL, czyli kapłani Bela, potwierdzający identyfikację powyższych przedstawień. Na drugiej stronie przedstawiona jest sylwetka innego kapłana spoczywającego na łożu. Nad nim widnieje odcisk stempla. Pod nim umieszczono identyfikujący go podpis: YRḤBWL' | BR ŠBY, czyli *Jarhibol* syn *Szabai*. U jego stóp znajduje się sługa, znacznie mniejszych rozmiarów. Trzyma on w ręku dzban oraz podaje kapłanowi czarkę. Bardzo podobne przedstawienia znane są z innych tesser. Na jednej z nich (RTP 17) zamiast służącego znajduje się inny kapłan trzymający w lewej ręce szkatułkę z kadzidłem, zaś prawą wysypuje garść wonności na cylindryczny ołtarzyk. Oba te przedstawienia ukazują dwa najpowszechniejsze rytuały ofiarne: płynna ofiara z wina, czyli *libacja* oraz spalanie kadzidła na ołtarzyku. Niekiedy obok imienia domniemanego fundatora, występuje również jego tytuł RB MRZH', czyli szef stowarzyszenia (RTP 27, 31, 32, 33, 35). Oczywiście ze względu na miejsce znalezienia tesserów najbardziej prawdopodobne wydaje się, że odnosi się to do

przewodniczenia sympozjom kapłanów boga Bela. W przypadku RTP 27 bardzo możliwe, że inskrypcja dotyczy szefa stowarzyszenia kapłanów Bela, jeśli dobrze rekonstruuje się nieco zatarte imię bóstwa (KAISER 2002: 232). Jednak prawdopodobnie nie tylko kapłani Bela mieli przywilej brania udziału w bankietach rytualnych. Potwierdzającym to przykładem wydaje się być grupa tesser (RTP 306-309), na których widnieje napis QYNT NBW, tj. stowarzyszenie Nabu. Jedna z tesser (RTP 304) wspomina też o celebransach plemiennych MŠMŠY PĤDY', co prawdopodobnie oznacza głównych kapłanów danego kultu, nie wiadomo jednak, czy chodzi o wszystkie plemiona w sensie etnicznym, czy o przedstawicieli czterech głównych plemion ustalonych po reformie z połowy I w. n.e. Bardzo frapujący jest aspekt roli władz miejskich w bankietach rytualnych w sanktuarium Bela. Czy możemy mówić o jakiejś formie uczestnictwa władzy lokalnej w takich wydarzeniach? Istnieje kilka przesłanek, które mogą wskazywać na interakcję tych dwóch instytucji. Pierwszy przykład to tessery typów RTP 2 i 3, przedstawiające personifikację *bule*, siedzącą na krześle kurulnym, która wrzuca kamień do urny. Scena ta przedstawia znany z Aten, popularny sposób głosowania. Tessera RTP 3, chociaż o poważnie startej powierzchni, wydaje się zawierać inskrypcję BW[L]', tj. aramejski odpowiednik greckiego słowa *bule*. Druga strona każdego z nich zawiera odcisk stempla, który prawdopodobnie wyklucza przypadkowość ich znalezienia się w tym kontekście i implikuje powiązanie tessery z funkcją zaproszenia bankietowego. Inna tessera (RTP 8), zawiera z obu stron jedynie inskrypcje, na pierwszej KRK', czyli miasto, zaś z drugiej 'NWS', czyli skarbiec, bądź skarbnik. Może to stanowić dowód jakiejś finansowej partycypacji władz miejskich w organizacji bankietu. Wydaje się, że mamy do czynienia z jakimś, chociaż być może niewielkim, uczestnictwem struktur administracyjnych miasta w wydarzeniach kultowych w sali bankietowej w świątyni Bela. Jednakże są to poszlaki bardzo wątpliwe



Fig. 7 Tessera przedstawiająca kapłana w pozycji bankietowej (po lewej) i dwie owce (po prawej), (RTP 630), (SEYRIG 1940).

i niejasne. Liczne tessery zawierają wizerunki zwierząt. Niektóre np. orzeł (RTP 382), skorpion (RTP317) były prawdopodobnie symbolami bóstw, inne zaś przedstawiały zwierzęta, które ofiarowano na całopalenie lub rytualnie konsumowano. Przedmiotem ofiary mogły być przedstawione na tesserach owce (RTP 630), [fig. 7], lub woły (RTP 38), czyli typowe zwierzęta ofiarne świata antycznego¹¹. Na tesserach stosunkowo często występuje przedstawienie wielbłądów, zwierząt powszechnych w całej Arabii, wykorzystywanych przez Palmyreńczyków zwłaszcza do transportu karawanowego. Na jednej z nich (RTP 165), po jednej stronie znajduje się wizerunek lwa, w ikonografii palmyreńskiej przeważnie uznawanego za symbol bogini Allat, której imię widnieje ponad nim, zaś po drugiej znajduje się postać klęczącego wielbłąda, opatrzona inskrypcją BNY NWRBL, czyli

¹¹ Zwierzęta ofiarne znane są głównie z przedstawień ikonograficznych, zob. (KAISER 2002: 177-193). Ofiary te są częściowo podobne do tych znanych z typowo rzymskiego obrzędu *suovetaurilia*, gdzie ofiarami były świnia, owca i byk. Jednakże, w jednej z najważniejszych syryjskich świątyń w Hierapolis Bambyke świnie były uznawane za zwierzęta nieczyste i „ani nie składano ich w ofierze, ani nie jedzono” (De Dea Syria §54), zob. (LIGHTFOOT 2003). Prawdopodobnie w pobliskiej Palmyrze było tak samo. Zwyczaj zakazu spożywania wieprzowiny panuje do dziś w świecie semickim.

plemię (dosł. synowie) *Nurbela*. Być może to zwierzę pełniło w tym przypadku rolę rytualnej ofiary i stanowiło główny posiłek uczyty owego plemienia. Za taką interpretacją opowiadał się HENRI SEYRIG (1940: 57), uzasadniając ją znanymi zwyczajami panującymi wśród plemion arabskich. Jednakże czasami zwierzę to jest objuczone (RTP 58), wyposażone w militaria (RTP 254) lub dosiadane przez bóstwo (RTP 177), co wyraźnie wskazuje na jego funkcje transportowe.

Najprawdopodobniej podział mięsa ofiarnego i innych pokarmów rozdawanych wiernym podlegał reglamentacji. Istnieje kilka tesser, które podejrzewa się o pełnienie funkcji żetonu, będącego ekwiwalentem dóbr materialnych rozdawanych podczas uczyty. Jedna ze stron tesserów typów nr 160 i 161 w katalogu RTP, została wybita z tej samej matrycy. Przedstawia ona napis ‘GLBWL | MLKBL, czyli imiona bóstw *Aglibol* i *Malakbel*. Zaś odwrotna strona w obydwu przypadkach jest różna. Na pierwszej z tesser widnieje jedynie inskrypcja, która prawdopodobnie powinna być czytana następująco: M1 H1. Następna zaś, oprócz tych inskrypcji zawiera jeszcze jedną: ‘1 oraz głowę byka ponad napisem i siedem niewielkich okręgów poniżej napisu. Inskrypcje są najprawdopodobniej skrótami, które oznaczają kolejno: jedną porcję oleju (MŠH’), jedną porcję wina (HMR’) oraz jedną porcją cielęciny (‘GL’). Jeżeli odczytanie owych inskrypcji przez wydawców jest prawidłowe, potwierdza to istnienie systemu dystrybucji pokarmów konsumowanych podczas uczyty rytualnej. Ponadto możemy przypuszczać, że obie powyższe tessery są świadectwem tego samego bankietu, w takim wypadku porcje podczas jednego wydarzenia nie musiały być wydawane w równej wielkości. Zatem tessery nie pełniły tylko roli zaproszeń, ich ważną funkcją była także dystrybucja dóbr materialnych pośród biesiadników. Wydzielaniem oraz rozdawaniem poszczególnych racji żywności zajmowali się kapłani, co wydaje się potwierdzać tessera ukazująca siedzącą postać

w modiusie, która waży ułożone w stos przedmioty spoczywające u jego nóg (RTP 687). [fig. 8]



Fig. 8 Tessera przedstawiająca stojącego kapłana z ołtarzykiem na kadzidło (?) oraz odcisk pieczęci (po lewej) i siedzącego kapłana z wagą (po prawej), (RTP 687), (SEYRIG 1940).

Inskrypcje

W Palmyrze znaleziono kilka tysięcy inskrypcji. Najwięcej w palmyreńskim dialekcie języka aramejskiego, wiele napisów powstało również w języku greckim, natomiast zdecydowanie mniej po łacinie. Przedstawiają one różne aspekty życia miasta. Poniżej zaprezentuję trzy inskrypcje pomocne w zrozumieniu znaczenia bankietów kultowych i towarzyszących im instytucjom. Pierwsza z nich (**Inskr. 1**) została wyryta na trzonie jednej z kolumn w Wielkiej Kolumnadzie. Zawiera ona 17 linii tekstu greckiego oraz ślady słabo zachowanego tekstu aramejskiego. Inskrypcja jest datowana na początek drugiej połowy III w. n.e. Poniżej zamieszczam tłumaczenie na język polski¹²:

Rada i Lud, *Septymiuszowi Worodowi*, doskonałemu *procurator ducenarius* Augusta, *iuridicus metrokolonii*; który sprowadzał

¹² Wykonane przeze mnie, na podstawie tłumaczenia francuskiego i oryginalnego tekstu greckiego (IGLS XVII/1, 67 = YON 2012: 81-84).

karawany na swój koszt; i który otrzymał świadectwo od *archemporoi*; i który był znakomitym strategiem i agoranomem tej metropolonii; który pokrywał ze swojego majątku liczne koszty; który był miły Radzie i Ludowi, i który obecnie jest znakomitym sympozjarchą kapłanów boga Zeusa *Belosa*; ze względu na jego nieskazitelność i jego zasługi...

Jest to inskrypcja honoryfikacyjna. Wymienia ona spis tytułów i osiągnięć, jakie miał na swoim koncie ów Palmyreńczyk. Jest ona skonstruowana na zasadzie jaka przeważnie występuje w inskrypcjach na cześć rzymskich oficjeli z całego cesarstwa, której układ respektuje kolejność sprawowania urzędów, tzw. *cursus honorum*. W tym tekście najwyraźniej również została zachowana kolejność wymieniania zasług, poczynawszy od najważniejszych. Jednakże ostatnie wymienione stanowisko, tj. sympozjarcha kapłanów boga Zeusa *Belosa*, czyli Bela, opatrzone informacją, że jest to wówczas sprawowane stanowisko w tekście greckim: νυνεῖ, tzn. teraz, dlatego też, jest ono wyjęte spod powyższej zasady. Z tego powodu funkcja sympozjarchy stanowi główną przyczynę wystawienia inskrypcji, gdyż była traktowana, jako jedno z najważniejszych stanowisk w dotychczasowej karierze *Septymiusza Woroda*. W inskrypcjach aramejskich z Palmyry, stanowisko to wymieniane jest poprzez formułę: BRBNWT MRZH WTH DY KMRY BL co się wyklada: podczas jego przewodniczenia *marzeah* kapłanów Bela. Nazwa ta była czasami skracana i nie wymieniała imienia bóstwa. Być może dlatego, że było to oczywiste dla Palmyreńczyków. Mało prawdopodobne, że chodziło o inne zgromadzenie¹³. Inskrypcja ta pokazuje specyfikę palmyreńskich władz miejskich. Urząd ten, jako jedyny znany nam przykład w Palmyrze, ukazuje łączenie pozycji w miejskim magistracie

¹³ Tak jak w (**Inskr. 3**) oraz innych: PAT 0316, PAT 1128, PAT 1358, PAT 2812, zob. (KAISER 2008: 230-234). PAT to siglum używane do (CUSSINI, HILLERS 1996).

z funkcją religijną (YON 2012: 83). Liczne wydatki podejmowane przez *Septymiusza Woroda* na rzecz Rady i Ludu, stanowią przykład euergetyzmu bogatych obywateli Palmyry. Widocznym dla nas śladem tego typu działalności są właśnie tego typu inskrypcje, fundowane przeważnie wraz z pojedynczym pomnikiem lub ich grupą.

Kolejna wybrana przeze mnie inskrypcja (**Inskr. 2**) pochodzi z rejonu położonego na wschód od świątyni Bela. Choć została znaleziona w pozostałościach bizantyjskich fortyfikacji, nie ulega wątpliwości, że powstała w czasach panowania rzymskiego. Zawiera ona szesnaście linii stosunkowo dobrze zachowanego tekstu greckiego. Datowana jest bardzo niepewnie przez J.B. YONA na drugą połowę II w. n.e. Prezentuje ona liczne zasługi niezidentyfikowanego z imienia mieszkańca. Poniżej zamieszczam tłumaczenie fragmentu inskrypcji¹⁴:

...na wieczną dystrybucję dla kapłanów Bela, w imieniu *Jarhibola* i *Salamalathosa*, swoich synów, sześć tysięcy denarów na dni określone; i w swoim własnym imieniu sześć tysięcy denarów na 16 *Loos*, i na podział mięsa dla wszystkich uczestników bankietu; tego samego dnia, przed bogiem *Mannos*, za 400 denarów wraz z odsetkami, będzie czyniony podział mięsa; te dobrodziejstwa jego synowie, po jego śmierci, [wdrożyli] do realizacji w całości...

Stanowi ona również pozostałość inskrypcji honoryfikacyjnej, której fundatorem była zapewne „Rada i Lud miasta”, gdyż to właśnie jej dotyczą niektóre z wymienionych w dalszej części inskrypcji zasług. Dokonania prezentowane powyżej bezpośrednio odnoszą się do bankietów kultowych. Widzimy, że bogaci obywatele Palmyry, przeznaczali duże sumy na bankiety, co musimy oczywiście postrzegać przez pryzmat antycznego euergetyzmu.

¹⁴ Wykonane przeze mnie, na podstawie tłumaczenia francuskiego i oryginalnego tekstu greckiego (IGLS XVII/1, 308 = YON 2012: 261-263).

Niestety nie wiemy kim była osoba, o której mowa w inskrypcji. Nawet imiona jego synów, bardzo popularne w Palmyrze, nie pozwalają wysnuć jakichś przesłanek do badań prozopograficznych (YON 2012: 262). Czy ta osoba była członkiem sympozjum, czy może nawet samym sympozjarchą? Tekst inskrypcji stawia przed nami więcej pytań niż odpowiedzi. Warto jednak zadać te pytania. Pierwszy dar, w wysokości 6 tys. denarów, wystawiony w imieniu wspomnianych synów, był przeznaczony dla kapłanów Bela na cyklicznie odbywające się spotkania. Niestety nie wiemy jaka była ich częstotliwość. Drugi dar o tej samej wartości firmowany już swoim własnym imieniem, zapewne również trafiający na konto kapłanów Bela, był przeznaczony na precyzyjnie wyznaczony dzień, tj. 16 dzień miesiąca *Loos*¹⁵. Czy było to już wcześniej ustalone święto, które chciano uczcić? Czy może właśnie dzięki takiej działalności bogatych obywateli, kształtował się religijny kalendarz Palmyry¹⁶? Z tego źródła miało być finansowane rozdawnictwo mięsa (gr. κρεονομία) dla uczestników bankietu, co było zapewne tożsame z procesem, którego świadectwem są wymienione w poprzednim rozdziale tessery o charakterze żetonów reglamentacyjnych. Ostatni dar również został przypisany na ten sam dzień i cel, jednakże dotyczył on kultu boga *Mannos* (aram. M'NW)¹⁷. Czy również kapłani Bela brali udział w tym kulcie i partycypowali w zarządzaniu środkami na to przeznaczonymi? Tego możemy się tylko domyślać. Jedna z tesser (RTP 252), która jest interpretowana, jako zaproszenie dla całego plemienia i pozwala wnioskować o ich uczestnictwie w podziale mięsa, zawiera wyryte imię tego bóstwa. Jej domniemana funkcja

¹⁵ *Loos* to nazwa miesiąca w kalendarzu macedońskim, przypadającego na sierpień.

¹⁶ Za pomocą skąpych dowodów (m.in. na podstawie powyższej inskrypcji), które łączyły praktyki religijne z pewnym szczególnym dniem J.T. MILIK próbował ustalić kalendarz świąt palmyreńskich, zob. (MILIK 1972: 155-157). Jednak późniejsi badacze podkreślają, że należy pamiętać o niewielkiej możliwości poznania tej części religijnego życia Palmyreńczyków (KAISER 2002: 205).

¹⁷ Ma'an lub Mannu to arabskie bóstwo o wojowniczym charakterze, znane głównie z Palmyreny, zob. (TEIXIDOR 1979: 82-83).

pozwała przypuszczać, że nie każdy mieszkaniec był zaproszony na ów bankiet. Być może wydarzenie to jest tożsame, z tym, na które ojciec *Jarhibola* i *Salamalathosa* podarował 400 denarów (KAISER 2002: 206).

Ostatnia prezentowana przeze mnie inskrypcja (**Inskr. 3**) znajduje się na konsoli kolumny w południowej części portyku otaczającego *temenos* Bela. Poniżej znajduje się jej tłumaczenie na język polski¹⁸:

To jest posąg *Zebida* syna *Szadu Taimiszamsz*, który wzniosła Rada dla jego chwały, i wydał o nim dobre świadectwo bóg *Jarhibol*, podczas jego przewodniczenia sympozjum kapłanów Bela. W miesiącu Nisan, roku 428. (tj. w kwietniu 117 r. n.e.)

Ta inskrypcja została wystawiona przez miejskie *bule* i również miała na celu uhonorowanie pewnego mieszkańca miasta. Najciekawszą informacją zamieszczoną w inskrypcji jest to, że bóg *Jarhibol* miał prawo wydawania werdyktu oceniającego sympozjarchów. *Jarhibol* był częścią triady Bela oraz również patronem źródła *Efka*, zasilającego Palmyrę w wodę. To bóstwo było czczone w mieście od zamierzchłych czasów. Chociaż w reliefie często przedstawiany jest z *corona radialis*, będącej typowym atrybutem bóstwa solarne, to etymologia imienia wskazuje wyraźnie na jego lunarny charakter. Wyjaśnieniem tej sprzeczności jest być może fakt, że *Jarhibol* pełnił funkcję wyroczni, a w skład jego kompetencji wchodziło potwierdzanie umów i przymierzy, wydzielanie ziemi oraz świadczenie o zasługach poszczególnych notabli. Możliwe, że dzięki tym właściwościom, które w Babilonii należały do boga słońca Szamasza, drogą zapożyczenia idei z Mezopotamii, przyjął on zewnętrznie solarny wizerunek (TEIXIDOR 1979: 29-34). Wskazywałoby to na silne przywiązanie Palmyreńczyków do jego sędziowskich funkcji.

¹⁸ Wykonane przeze mnie, na podstawie tłumaczenia angielskiego i transliteracji tekstu aramejskiego (PAT 0265; TEIXIDOR 1979: 32).

Urzędnicy miejscy po zakończeniu swojej kadencji starali się o wystawienie jak najlepszego świadectwa o swojej pracy (GAWLIKOWSKI 2010: 49). Nie wiadomo w jaki sposób dowiadywano się o opinii *Jarhibola*, jednakże na pewno kapłani jego kultu mieli wielki wpływ na tę decyzję. Wydanie takiego werdyktu stanowiło akt polityczny, dzięki któremu kapłani *Jarhibola* oddziaływali na życie miasta i jego administrację. Ich werdykt mógł w wielkim stopniu wpłynąć na karierę aspirującego do wysokich stanowisk obywatela. Jeśli zatem stanowisko sympozjarchy kapłanów Bela było ważną funkcją publiczną, to należy zastanowić się, czy wpływający na jego ocenę kapłani *Jarhibola* posiadali jakieś szczególne przywileje podczas bankietów w sanktuarium Bela? Wśród tesserów nie ma jednak potwierdzenia dla takiej hipotezy. Na tesseractach *Jarhibol* jest przedstawiony tylko kilka razy i to zawsze w towarzystwie *Aglibola*, bądź jako element całej triady Bela (RTP 118, 119, 120, 243, 245, 246). Możemy tylko podejrzewać, że poszczególnym sympozjarchom kapłanów Bela bardzo zależało na pozytywnej opinii wśród kapłanów *Jarhibola*. Jednakże sympozjarcha mógł zabiegać o ich względy nie wykorzystując bezpośrednio swojego stanowiska. Spośród całego panteonu palmyreńskich bóstw tylko *Jarhibol* miał tak bezpośredni wpływ na życie polityczne miasta (TEIXIDOR 1979: 34).

Istnieje więcej inskrypcji odnoszących się do różnych instytucji bankietowych. Wybrałem jednakże tylko ten mały zbiór, ażeby pokazać jak ważną rolę społeczną pełniły bankiety odbywane w sanktuarium Bela, a zwłaszcza, jaką pozycję miał ich sympozjarcha. Tytuł ten był przeważnie łączony i wymieniany w inskrypcjach wraz z godnością arcykapłana Bela. Wiemy również, że funkcja ta była kadencyjnie sprawowana przez jeden rok, zob. (KAISER 2002: 229-34).

Kontekst lokalny

W Palmyrze odkryto ślady działalności innych zgromadzeń bankietowych. Są to m.in. inskrypcje potwierdzające działalność stowarzyszeń zawodowych o charakterze bankietowym, np. złotników, zob. (KAIZER 2002: 213-20) oraz pozostałości pomieszczeń wyposażonych w ławy wykorzystywane przez biesiadników. Jedno z nich znajdowało się w sanktuarium *Baalszamina* (DELPLACE 2005: 44), (TARRIER 1995: 165); (WILL 1997: 879), inne zaś w południowo-zachodnim rogu tzw. Agory. Druga z sal, wedle odkrywcy HENRI SEYRIG'EGO mogła pomieścić około 40 użytkowników i służyła przede wszystkim członkom lokalnego magistratu do odbywania oficjalnych miejskich bankietów (WILL 1997: 880).

Badania prowadzone w latach czterdziestych XX w. przez DANIELA SCHLUMBERGERA (1951), częściowo ukazały sytuację jaka panowała w starożytności na terenie najbliższego sąsiedztwa Palmyry, czyli tzw. Palmyreny. Istniało tam kilkanaście wiosek, w których znajdowały się niewielkie sanktuaria. Niekiedy okręgi świątynne posiadały w swych granicach specjalne sale bankietowe, na przykład sanktuarium *Abgal* w Khirbet Semrine. *Cellae* (l.mn. od *cella*) większości świątyń również były wyposażone w ławy, np. świątynia H w Marzouga, świątynia w Khirbet Leqteir. [fig. 9] Z pomieszczenia I sanktuarium *Abgal* pochodzi krater, który został tam znaleziony *in situ*. [fig. 10] Zawiera on na swoim wylewie dedykację dla bogini *Abgal*, wystawioną w roku 568 ery seleukidzkiej (tj. 257 r. n.e.). Sale służące bankietom były w całej Palmyrenie bardzo podobne. Długość murowanych ław z reguły nie przekraczała 6 m, ich wysokość wynosiła średnio 50-60 cm, zaś szerokość była różna, sięgająca od 1.25 m do 2.15 m (SCHLUMBERGER 1951: 101-2). Sale wyposażone w dwie lub trzy takie ławy mogły pomieścić nie więcej niż 12-13 biesiadników. Były one zapewne wykorzystywane przez miejscową elitę.

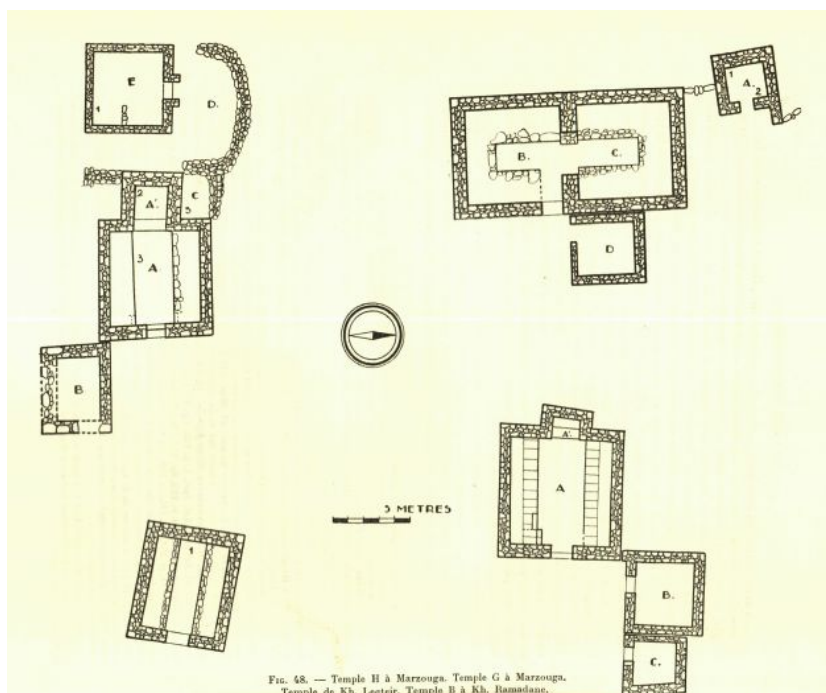


Fig. 9 Plany *cellae* świątyń z Palmyreny wyposażonych w ławy (SCHLUMBERGER 1951: 100).



Fig. 10 Krater z pomieszczenia I w świątyni Abgal w Khirbet Semrine znaleziony *in situ* (SCHLUMBERGER 1951: pl. IV).

Próba rekonstrukcji użytkowania

Poniżej podejmuję się próby odtworzenia sposobu organizacji i przebiegu bankietu kultowego w sanktuarium Bela w Palmyrze¹⁹. Przede wszystkim trzeba mieć na względzie to, że świątynia w starożytności była „domem boga”. W dni powszednie nie była ona dostępna dla wszystkich wiernych jak chrześcijański kościół. Rzesze wiernych, jeśli miały dostęp do sanktuarium to był on zapewne ograniczony do dni świątecznych, i to tylko do przestrzeni dziedzińca (GAWLIKOWSKI 2010: 48). Codziennych rytuałów przed wizerunkiem bóstwa dokonywali kapłani. Prawdopodobnie pod wpływem kultów mezopotamskich w Palmyrze odbywało się siedmiodniowe święto Nowego Roku - *Akitu*. W Babilonie było to najważniejsze wydarzenie w kulcie *Marduka-Bela*, którego ważny element stanowiło nawiedzenie sanktuarium przez inne bóstwa mezopotamskiego panteonu, zwłaszcza boga *Nabu*, zob. (KAISER 2002: 203-12). Rozpatrując użytkownie sali i dziedzińca ograniczę się przede wszystkim do okoliczności większego święta, jakim mogło niewątpliwie być *Akitu*. W inne dni sala bankietowa prawdopodobnie mogła być wykorzystywana, jednakże brak nam danych do określenia częstotliwości jej użytkowania.

Uczestnicy bankietów

Głównymi użytkownikami sali bankietowej w sanktuarium Bela byli oczywiście sami kapłani jego kultu. Miejsce jej usytuowania oraz mnogość tesserów wymieniająca kapłanów Bela nie pozostawia cienia wątpliwości. Prawdopodobnie elity Palmyry reprezentujące władze miejskie również mogły liczyć na zaszczytne miejsce w omawianym budynku. Jednakże możemy podejrzewać, że w dużym stopniu te dwa środowiska zazębiały się wzajemnie. Spis kariery *Septymiusza Woroda* (**Inskr.1**) zawiera zarówno urzędy miejskie

¹⁹ Należy zaznaczyć tutaj, że opiera się ona na moim, bardzo subiektywnym, podejściu do zaprezentowanego wyżej materiału.

oraz tytuł sympozjarchy kapłanów Bela. Jeśli przenikanie się tych dwóch gremiów nie jest tylko przypadkiem jednej godności, to interakcja między tymi środowiskami była zapewne dużo większa. Przykładowo warto tu przypomnieć, że przedstawiciele Sanhedrynu sprawowali zarówno kult religijny oraz dzierżyli najwyższą władzę sądowniczą w Jerozolimie i innych miastach żydowskich (SARTRE 1997: 399).

Spółeczeństwo Palmyry dzieliło się na poszczególne plemiona i nawet reforma tworząca cztery ugrupowania nie zmieniała prawdopodobnie tego stanu rzeczy. Ważną częścią identyfikacji osobistej była przynależność do swojego plemienia, która wyrażała się na pewno przez specjalny kult jednego z bóstw. Kult w sanktuarium Bela, wstępującego pod szyldem „dom naszych bogów” (aram. BT 'LHYHN), wydaje się łączyć wszystkie plemiona. Przejawem tego mogły być wspólne bankiety odbywane w specjalne dni przez „celebransów plemiennych” (aram. MŠMŠY PHDY'). Sala bankietowa, chociaż zdecydowanie większa w porównaniu z innymi podobnymi zabytkami z regionu, ma też swoje ograniczenia. Jeśli nawet mieściła około 100 osób, to w najważniejsze święta wystarczało to tylko dla ścisłej elity miasta. Pozostała ludność gromadziła się pewnie pod dającymi cień dachami portyków, które okalały dziedziniec (GAWLIKOWSKI 2010: 48). Tłumy korzystały zapewne z jakiś ruchomych ław lub materacy, po których nie ma żadnych pozostałości.

Wydaje się, że jedynymi użytkownikami tej sali byli mężczyźni. Ciekawym zagadnieniem jest próba odpowiedzi na pytanie o uczestnictwo kobiet w tego typu wydarzeniach. Rzutowałoby to na ich ogólny status w społeczeństwie palmyreńskim. Pożyteczną przesłanką w tych rozważaniach może być przykład tzw. *salle aux gradins*, czyli specyficznych sal znanych ze świątyń poświęconych żeńskim bóstwom, które odkryto w obrębie murów leżącego nad Eufratem miasta Dura-Europos. Były to pomieszczenia wyposażone w dwa naprzeciw siebie leżące rzędy szerokich schodkowych



Fig. 11 Plan sanktuarium Atargatis (po lewej) i sanktuarium Artemidy (po prawej) w Dura-Europos (DOWNEY 1988: 91).

ław, o kilku poziomach. Przeważnie *salle aux gradins* pełniła funkcje pronaosu, np. w świątyni *Atargatis*. [fig. 11, pom. nr 6] Miejsca siedzące na wspomnianych ławach były wydzielone i poprzez inskrypcji przypisane do jednej osoby. Co ciekawe, wszystkie miejsca w pomieszczeniach tego typu były podpisane imionami żeńskimi. Bardzo prawdopodobne, że obrzędy tam sprawowane były zarezerwowane wyłącznie dla kobiet (DOWNEY 1988: 126). Nie wiemy, czy akurat w tych salach też kultywowano zwyczaj konsumpcji posiłków sakralnych. Jednakże tego typu sala znajdująca się w kompleksie świątynnym *Gaddé* w Dura-Europos posiada wewnętrzny aneks, służący być

może jako magazyn. Znalezione w nim nisze z wyrytymi imionami, a także nazwy płodów rolnych, które owe osoby wносиły, zapewne jako rodzaj składki na ucztę sakralną. Zaskakująco wszystkie występujące tam imiona były męskie (DOWNEY 1988: 117). Czy pozycja kobiet w Palmyrze może być jakkolwiek porównywalna do tej z Dura-Europos, gdzie najprawdopodobniej miały one własne miejsca w tzw. *salle aux gradins*? Interesującą poszlakę stanowi tu jeden z fresków odnalezionych w prywatnym domu (dom W w insuli M7) w Dura-Europos. [fig. 12] Przedstawia on scenę bankietową, w której obok grupy mężczyzn leżących na łożach znajduje się postać kobiety. Siedzi ona na typowym rzymskim składanym krześle, a jej twarz nie jest zakryta. Jej pozycja oraz godny strój, złożony z długiej tuniki i himationu



Fig. 12 Fragment fresku przedstawiającego bankiet i scenę polowania, koniec II w. n.e., Dura-Europos, Insula M7, Dom W (FINLAYSON 2013: 85).

udrapowanego również nad głową, wyklucza to, że mogłaby się tam znaleźć, jako prostytutka, muzykantka bądź służąca. Każda z postaci na przedstawieniu jest opatrzona podpisem, co ciekawe wszystkie imiona są pochodzenia palmyreńskiego. Ten fresk interpretuje się, jako scenę bankietu Palmyreńczyków o charakterze funeralnym lub kommemoratywnym, którego kobieta jest legalnym uczestnikiem (FINLAYSON 2013: 73-74). Pozwala on wnioskować o pozycji kobiet podczas oficjalnych uczt w Palmyrze, ale nie zezwala jeszcze na potwierdzenie ich uczestnictwa wśród biesiadników zasiadających w sali bankietowej głównego sanktuarium miasta.

Przebieg bankietu

Oprócz przygotowania niezbędnej do wielkiego święta szerokiej gamy wyposażenia (naczyni, szat, ozdób, kadzidła itp.), należało przede wszystkim dopilnować zaopatrzenia w pokarmy, m.in. wodę, wino, pieczywo oraz zwierzyńę ofiarną, co wiązało się z opłaceniem specjalnego podatku (KAISER 2002: 183-185). Zaproszenia na bankiet rozprowadzano wśród gości w formie tesserów. Zapewne wykorzystywano do tego posłańców, którzy przekazywali ustnie pozostałe informacje niezawarte na tesserach. Tessery, jako zaproszenia służyły zapewne tylko osobom, dla których zarezerwowane było specjalne miejsce, czyli w samej sali bankietowej. Reszta mniej znamienitych gości otrzymywała prawdopodobnie tessery - żetony, pełniące funkcje reglamentacyjną.

Bardzo ważnym elementem społecznie demonstrowanej religijności są procesje, tak było również w starożytnej Palmyrze. Zapewne przed wejściem na teren *temenosu* odbywano jakiś przemarsz, w którym obnoszono relikwie i prowadzono zwierzęta ofiarne. Zaszczyt przewodzenia takiemu zgromadzeniu miał zapewne wysoko postawiony oficjał, być może sympozjarcha i arcykapłan Bela. Jedną z proponowanych dróg jest oczywiście monumentalna Wielka Kolumnada (KAISER 2002: 200-203). Niemniej

w wyniku ostatnich badań polskiej misji archeologicznej w Palmyrze zaproponowano również istnienie innej, chronologicznie wcześniejszej trasy, znajdującej się na południowy zachód od Agory i świątyni *Nabu*, wiodącej wzdłuż Wadi Qubur/Wadi Surasir (JAKUBIAK 2013). Następnie tłum wiernych miał dwie możliwości dostania się na teren okręgu sakralnego Bela. Pierwsza wiodła przez monumentalne *propyleje*, druga przez podziemną rampę. Ta druga droga mogła być wybierana przez wielką ilość osób, wydają się o tym świadczyć rzędy schodów pozwalające opuścić ją zanim dojdzie się na poziom dziedzińca. Owa rampa była zapewne wykorzystywana do wprowadzania zwierząt ofiarnych na teren *temenosu*. Najprawdopodobniej dla pędzonych na rzeź zwierząt płaska powierzchnia rampy była łatwiejszą przeszkodą do pokonania niż schody głównej bramy wejściowej. Wewnętrzny koniec rampy znajdował się mniej więcej w pobliżu ołtarza ofiarnego. Jednakże wydają mi się, że nie było to miejsce końca procesji. Cały teren *temenosu* zdaje się idealnym miejscem na kontynuowanie pochodu, zwłaszcza dookoła centralnego punktu jakim była świątynia. Wykonywanie okrążeń wokół miejsc o charakterze sakralnym jest zwyczajem typowym dla religii semickich, nie sposób nie wspomnieć tu o rytualnym okrążaniu Al-Ka‘aba w Mekce. Zanim procesja doszła pod ołtarz ofiarny, mijała zbiornik służący zapewne rytuałowi oczyszczenia. Następnie krwawą ofiarę składano na bruku pomiędzy świątynią, ołtarzem, a salą bankietową. Tutaj odbywał się podział zabitego zwierzęcia, być może, chociaż niekoniecznie, podobnie do greckiej *thysia*, jak to widział ERNEST WILL (1991: 260), czyli na część, która przypadała w udziale bogu i zostawała spalona na ołtarzu oraz część przeznaczoną dla śmiertelników. Stąd mięso trafiało następnie do pomieszczania kuchennego, znajdującego się w północnej części sali bankietowej, gdzie przed spożyciem było poddawane obróbce. Po tym wraz z innymi produktami było rozdzielane mniej znamienitym gościom za okazaniem tesser - żetonów oraz dostarczane

dystyngowanym osobom, które spożywały ucztę wewnątrz luksusowej sali bankietowej. Prawdopodobnie na tym uczta się nie kończyła, mogła ona w dni świąteczne trwać kilka godzin. Zapewne sprawy religijne nie były jedynym tematem dyskusji, a obecność najważniejszych osób w mieście była znakomitą okazją do załatwiania spraw natury politycznej i podejmowania nieformalnych decyzji o dużym znaczeniu ekonomicznym. W dalszym biesiadowaniu ważny element stanowiła też konsumpcja wina. Jedna z inskrypcji przechowywanych w muzeum w Palmyrze (PAT 2743) była wystawiona dla sympozjarchy kapłanów Bela, przez jego kompanów z tego właśnie zgromadzenia. Potwierdza ona jego oddanie bogom przez całą swoją jednoroczną kadencję oraz wspomina o tym, że dostarczał on dla kapłanów wino ze swojej własnej piwnicy (MILIK 1972: 153), (KAISER 2002: 190). Wino odgrywało zapewne dużą rolę, skoro było godne wymienienia w inskrypcji. Nie jest to tylko specyfika Palmyry, gdyż np. jedno z pomieszczeń w sanktuarium Adonisa w Dura-Europos służyło jako piwnica na wino (gr.οἰνοτυχεῖον), (DOWNEY 1988: 120). Okoliczność konsumpcji wina stwarzała dobre warunki do nawiązywania kontaktów pomiędzy elitą i wzmożonej komunikacji, która mogła wpływać na podejmowanie decyzji o najwyższej wadze dla religijnego i społecznego życia miasta. Bardzo interesującą kwestią dla przyszłych badań wydaje się całe otoczenie związane z bankietem. Ucztom towarzyszyły być może jakieś występy taneczne, a już prawie na pewno muzyka i śpiew. Ważnym elementem towarzyszącym wielkim bankietom był zapewne handel organizowany specjalnie z tej okazji. Tego typu jarmarki towarzyszące świętom religijnym bywają często niedocenianą okolicznością, a na pewno tworzyły one płaszczyznę wymiany handlowej, jak i miejsce spotkań wielu środowisk kreujących swoisty „targ idei”.

Znaczenie bankietów

Jakie więc znaczenie miały dla Palmyreńczyków spotkania odbywane w sali bankietowej? Odpowiadając na to pytanie postaram się pominąć religijny wydźwięk zebrania, a skupić się tylko na jego społecznym aspekcie. Trzeba tu powrócić do wyróżnienia na dwie kategorie dni. Pierwszą kategorią są dni, w których odbywały się spotkania członków zgromadzenia Bela, bądź innych bóstw, drugą zaś wielkie święta gromadzące rzesze wiernych wypełniające cały *temenos*. W pierwszym przypadku bankiety służyły przede wszystkim konsolidacji zgromadzenia, zaś jego wartość, jako wydarzenia społecznego była ograniczona. Drugi przypadek niósł ze sobą więcej konsekwencji dla ogólnego życia miasta. Elity miasta, czyli kapłani i władze lokalne, miały okazję do zaprezentowania swej pozycji szerokiemu gronu mieszkańców. Ucieleśniało się to zarówno poprzez pokazanie swojego stroju oraz pozycji w procesji i bankiecie. Była to też bardzo dobra możliwość do podkreślenia swojej działalności euergetycznej jak to widzimy np. poprzez aktywność dobroczynną wobec biedniejszych mieszkańców w (**Inskr. 2**). Ubogie warstwy społeczeństwa, których dieta nie była zbyt zróżnicowana, miały możliwość osiągnięcia odrobiny luksusu w postaci rozdawanych na bankiecie pokarmów (GAWLIKOWSKI 2010: 48). Trudno jest ocenić na tym tle pozycję średnio usytuowanej ludności miasta. Być może ich status uwidaczniał się poprzez miejsca zajmowane w portykach oraz w ilości pożywienia jakie otrzymywali. Jak już wyżej wspominałem prawdopodobnie tessery - żetony na te samą uroczystość nie dawały wszystkim odbiorcom takiej samej racji żywnościowej. Nie ważne czy była to dystrybucja regresywna czy progresywna, w każdym wypadku implikowała ona jakąś hierarchię społeczną.

Konkluzje

Typowa bliskowschodnia instytucja bankietowa (*marzeah*) w czasach rzymskich liczyła około 11-13 osób. Wskazują na to pojemność sal z Palmyreny i Dura-Europos oraz pewne źródła pisane, np. inskrypcja zawierająca imiona 11 mężczyzn wznoszących triklinium w świątyni bogini *Aflad* (DOWNEY 1988: 112). Ostatnia Wieczerza (Mk 14, 12-16) mogłaby odbywać się zapewne również w pomieszczeniu podobnego typu. To wydarzenie, oprócz podobnej liczby uczestników charakteryzowało się też ucztą kommemoratywną składającą się z podobnego zestawu pokarmów, tj. chleb i wino (TARRIER 1995: 174). Na tym tle ogromna sala bankietowa z kompleksu świątynnego Bela zdaje się spełniać nieco inne funkcje. Pozostając w kręgu tradycji biblijnej, z nieodległej Palestyny, przypominałaby raczej zwyczaj zgromadzeń religijnych na otwartych przestrzeniach tzw. *wyżynach*, np. (I Sm 9, 9-25)²⁰.

Tak jak stwierdzono powyżej, bankiety kultowe pełniły ważną funkcję wyznacznika miejsca obywatela na drabinie hierarchii społecznej miasta. Pozycja jaką zajmował podczas bankietu w sali bankietowej albo w podcieniu portyku oraz ilość i jakość racji żywnościowej, która na niego przypadała, uwidaczniały jego status społeczny. Dążenia, jakie kierowały poszczególnymi warstwami społecznymi również miały znaczenie dla jego pozycji i jego dalszych perspektyw życiowych. Arystokracja palmyreńska dotowała nie tylko wielkie przedsięwzięcia budowlane, ale jej wysiłki koncentrowały się również na zaspokajaniu przyziemnych potrzeb ludności lokalnej. Zapewne nie robili tego bezinteresownie, gdyż zaskarbiając sobie uwielbienie współobywateli, wynagrodzenie odbierali w postaci poparcia społecznego. Oprócz relacji pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, sanktuarium Bela wydaje

²⁰ W tym przypadku *wyżyna* również była wyposażona w sale, gdzie ucztowało około 30 osób, zapewne najznakomitszych, gdyż zaproszenie do niej Saula przez Samuela i usadowienie go na honorowym miejscu było ważnym wyróżnieniem (TARRIER 1995: 174).

się spełniać również bardzo ważną rolę zwornika pomiędzy różnymi grupami plemiennymi. Tutaj, na co dzień rywalizujące ze sobą klany mogły widzieć płaszczyznę spajającą całą strukturę społeczną Palmyry. Mimo różnic wynikających z podzielenia społeczeństwa pod względem klanowym, w sanktuarium Bela jako w „domu naszych bogów” (aram. BT 'LHYHN) odbywał się wspólny kult, niekiedy może o charakterze publicznym. Jego widocznym odzwierciedleniem były uczty ofiarne, w których brali udział mieszkańcy Palmyry z różnych grup plemiennych. Powyższe wnioski skłaniają do uprawomocnienia tezy, że sanktuarium Bela w Palmyrze, zwłaszcza w okresie ogólnomiejskich bankietów, służyło jako miejsce spajania kręgów plemiennych, różniących się pomiędzy sobą pod względem religijnym, genealogicznym i być może etnicznym. Ta cecha, wraz z hierarchicznością wynikającą z wyżej wymienionych przyczyn, ustalały ład społeczno-polityczny miasta.

Słowa kluczowe: rzymski Wschód, Palmyra, bankiet kultowy, marzeah

Key words: Romana East, Palmyra, ritual banquet, marzeah

The Reconstruction of the Course and the Significance of Ritual Banquets in the Sanctuary of Bel in the Ancient City of Palmyra

The article is concerned with religious and social life of Palmyra, one of the most significant cities in the Middle East during Roman Period. Primarily it presents almost all kinds of archaeological evidence that is required to understand the rite of ritual meals in the main Palmyranian sanctuary devoted to the god Bel. These are architectural remains (especially of the banqueting hall), earthen tokens (so-called *tesserae*) and inscriptions (Greek and Aramaic) mainly. The evidence deriving from the local (Palmyrene) and the regional context (Dura Europos) is also taken into consideration. Its main objective is to introduce readers to the reconstruction of the course of a banquet. There is an endeavor to define its participants: who had the right to take part in commonly shared meals and whether women were allowed to participate in those events. The article makes an attempt to set a ritual path that was taken by a sacrificial procession as well. The author proposes a circular pathway around the temple building that is a characteristic feature for Semitic ceremonials. The final aim of the study involves an explanation of the Palmyranian banquet's significance. Predominantly it is focused on its social aspect. It is believed that the ritual banquets were a fine reflection of the dominance hierarchy of Palmyra, partly established also due to these ceremonies. Nevertheless, the Sanctuary of Bel that Palmyranians referred to as "the home of our gods" (Aramaic: BT 'LHYHN) should be treated as a place which had held different Palmyranian tribes together. Perhaps common ritual meals inside the main sanctuary mitigated conflicts within the tribal society. The evidence briefly presented above allows us to consider ritual banquets in the Sanctuary of Bel as meaningful events that established the city's social order.

Bibliografia

CUSSINI E., HILLERS D.R., 1996, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore. [PAT]

DELPLACE C., 2005, "Quelques remarques sur les "salles de banquet" à Palmyre" [w:] P. BIELINSKI, F. STEPNIOWSKI (red.), *Aux pays d'Allat: mélanges offerts à Michał Gawlikowski*, s. 43-52.

DENTZER J.-M., 1982, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.*, Rome.

DENTZER J.-M., 1989, „Le sanctuaire syrien” [w:] J.-M. DENTZER, W. ORTHMANN (red.), *Archéologie et Histoire de la Syrie II*, Wiesbaden, s. 297-322.

DOWNEY S., 1988, *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Partians*, Princeton, N.J.

DUNBABIN K., 2003, *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge - New York.

FINLAYSON C., 2013, "New Perspectives on the ritual and cultic importance of women at Palmyra and Dura Europos" [w:] *Studia Palmyreńskie XII*, s. 61-85.

FREYBERGER K., 1988, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenistischen Osten. Zeugnisse eines kulturellen Konflikts im Spannungsfeld zweier politischer Formationen*, Mainz am Rhein.

GAWLIKOWSKI M., 1970, *Monuments funéraires de Palmyre*, Warszawa.

GAWLIKOWSKI M., 1989, "Les temples dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine" [w:] J.-M. DENTZER, & W. ORTHMANN (red.), *Archéologie et Histoire de la Syrie II*, Wiesbaden, s. 323-46.

GAWLIKOWSKI M., 2010, *Palmyra*, Warszawa.

INGHOLT H., SEYRIG H., STARCY J., CAQUOT, A., 1955, *Recueil des Tessères de Palmyre*, Paris. [RTP]

JAKUBIAK K., 2013, "Via Sacra or Sacral Space in Palmyra" [w:] *Zeitschrift für Orient-Archäologie* 6, s. 144-55.

KAISER T., 2002, *The religious life of Palmyra. A study of the social patterns of worship in the roman period*, Stuttgart.

KAISER T., 2008, "Man and God at Palmyra: sacrifice, lectisternia and banquets" [w:] T. KAISER (red.), *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden, s. 179-91.

LIGHTFOOT J., 2003, *Lucian On the Syrian Goddess: Edited with Introduction, Translation and Commentary*, Oxford.

MILIK J., 1972, *Recherches d'épigraphie proche-orientale, Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasés sémitiques à l'époque romaine*, Paris.

MILLAR F., 1993, *The Roman Near East 31 BC-AD 337*, Cambridge.

PIETRZYKOWSKI M., 1997, *Adyta świątyń Palmyreńskich*, Warszawa.

SARTRE M., 1997, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. - 235 r. n.e.)*, K. Nawotka (red.), S. Rościcki (tłum.), Wrocław.

SCHLUMBERGER D., 1951, *La Palmyrène du nord-ouest*, Paris.

SEYRIG H., 1940, “Les tessères palmyrèniennes et le banquet rituel” [w:] H. VINCENT (red.) *Mémorial Lagrange*, Paris, s. 51-8, (= H. SEYRIG, *Scripta Varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1985, s. 313-22).

SEYRIG H., Amy R., Will E., 1975, *Le Temple de Bêl à Palmyre*, Paris.

TARRIER D., 1995, “Banquet rituels en Palmyrène et en Nabatène”, [w:] *ARAM* 7, s. 165-82.

TEIXIDOR J., 1979, *The Pantheon of Palmyra*, Leiden.

TEIXIDOR J., 1989, “Sur quelques aspects de la vie religieuse dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine” [w:] J.-M. DENTZER, W. ORTHMANN (red.), *Archéologie et Histoire de la Syrie II*, Wiesbaden, s. 81-95.

WILL E., 1976, “Banquets et salles de banquet dans les cultes de l'Empire romain” [w:] P. DUCREY (red.), *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie, offerts à Paul Collart*, s. 353-62, (= WILL, E., *De l'Euphrate au Rhin. Aspects de l'hellénisation et de la romanisation du Proche-Orient*, 1995, s. 393-402).

WILL E., 1991, “L'espace sacrificiel dans les provinces romaines de Syrie et d'Arabie” [w:] R. ETIENNE, M.-T. LE DINAHET (red.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéenne de l'Antiquité*, s. 259-263, (= WILL, E., *De l'Euphrate au Rhin. Aspects de l'hellénisation et de la romanisation du Proche-Orient*, 1995, s. 327-34).

WILL E., 1997, “Les salles de banquet de Palmyre et d'autres lieux” [w:] *TOPOI* VII, s. 873-87.

YON J., 2012, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie, vol. XVII, fasc. 1, Palmyre*, Beyrouth. [IGLS XVII/1]

TKANINY SASANIDZKIE

Dominika Kossowska-Janik

Ośrodek Badań nad Antykiem Europy Południowo-Wschodniej,

Uniwersytet Warszawski,

dominikakossowska@yahoo.com

Okres sasanidzki to czas szybkiego rozwoju i unowocześniania dotychczas stosowanych technik tkackich. Powstałe tkaniny zachwyciły kunsztem wykonania oraz bogatą ornamentyką, stając się nośnikiem sztuki perskiej. Produkcja sasanidzkich warsztatów tkackich wywarła ogromny wpływ nie tylko na inne ośrodki produkcji tkanin, ale także na sztukę wschodu i zachodu. To właśnie głównie za pośrednictwem tkanin sasanidzkie motywy dekoracyjne dotarły do średniowiecznych Europy i Chin. Bogato zdobione tkaniny, zwłaszcza jedwabne, wytwarzane w warsztatach sasanidzkiego Iranu niezwykle cenione w całej Azji, traktuje się dzisiaj jako dzieła sztuki. Sztuka okresu sasanidzkiego jest sztuką dworską i jako taka, miała na celu przede wszystkim podkreślenie potęgi władcy, czego dowodem jest zarówno tematyka sasanidzkich reliefów naskalnych, jak i dekoracji srebrnych naczyń, gdzie najczęściej pojawia się postać króla i sceny z życia dworskiego, a także biżuterii i fragmentów tkanin bogato dekorowanych motywami związanymi z ideologią władzy królewskiej. Niestety w przypadku tych ostatnich, podobnie jak i w przypadku srebrnych naczyń i biżuterii, niewiele jest zabytków o znanej proveniencji. Dlatego też konieczna jest daleko posunięta ostrożność w przypisywaniu ich do konkretnych warsztatów. Uwaga ta dotyczy wielu fragmentów materiałów z irańskimi wzorami odkrywanych na obszarze rozciągającym się od Egiptu po Tybet i Wschodni Turkiestan. Nie zawsze jesteśmy bowiem w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy są to

oryginalne tekstylia sasanidzkie, które będąc niezwykle poszukiwanym towarem na dworach możnych ówczesnego świata, dotarły do tak odległych krain za pośrednictwem kupców, czy są to jedynie lokalne naśladownictwa tkanin irańskich.

Sława tkanin sasanidzkich przetrwała upadek imperium. W okresie wczesno-muzułmańskim technika tkania i ornamentyka tekstyliów pozostały niezmienione. W nowo powstałym imperium funkcjonowały dworskie manufaktury tkackie (tīrāz). Zgodnie z nadwornym ceremoniałem władca, podobnie jak sasanidzki król, obdarowywał dygnitarzy luksusowymi strojami. Tkaniny okresu muzułmańskiego datuje się na podstawie inskrypcji (z imieniem panującego kalifa), która znajduje się na każdym materiale powstałym w manufakturach dworskich.

Także w średniowiecznej Europie orientalne tekstylia były bardzo pożądanym towarem. Część z nich zdobiła katedry, część dotarła na Zachód wraz z relikwiami świętych i męczenników (GHIRSHMAN 1962: 227). O tym jak bardzo ceniono je w Europie, może świadczyć fakt, że na obrazach pochodzących ze schyłku średniowiecza nadal pojawiały się postacie ubrane w szaty z motywami sasanidzkimi. Jednym z przykładów jest znajdujący się Narodowej Galerii w Londynie dyptych ukazujący scenę koronacji króla Anglii Ryszarda II z 1395 roku.

Techniki i warsztaty tkackie w sasanidzkim Iranie

Lakoniczne informacje o tekstyliach perskich pochodzą od historyków rzymskich i bizantyjskich, a także od podróżników chińskich i muzułmańskich. Rzymski dziejopisarz Ammianus Marcellius w *Historii Rzymu* tak pisze o Persach: „Większość z nich jest okryta błyszczącymi ubraniami o wielu połyskujących barwach, pomimo że zostawiają swoje szaty rozpięte na przedzie i bokach, przez co powiewają na wietrze, od ich głowy po ich buty żadna część ciała nie pozostaje odsłonięta” (XXIII, 6.84). W V wieku

Pafvstos Buzand, znany także jako Faustus z Bizancjum, pisał o jedwabiu jako o materiale produkowanym wyłącznie przez Sasanidów i o tym, że Szapur II miał posłać królowej armeńskiej czerwony namiot z przedstawieniem orła i jedwabnymi zasłonami w kolorze nieba (KURKJIAN 2012: 266). Zaś Thus Hwan T'sang, który w VII wieku dotarł do wschodnich granic Persji, pisał zarówno o ozdobnych jedwabiach broszowanych metalowymi nićmi, jak i wysokiej jakości tkaninach wełnianych (ACKERMAN 1938: 691). Gdy w 627 r. wojska bizantyjskie zdobyły Dastagird, w pałacu odkryto surowy jedwab, a także jedwabne, haftowane dywany oraz broszowane ubrania zdobione drogocennymi kamieniami (ACKERMAN 1938: 691-692). Największą sławą cieszyły się dwa królewskie dywany. Pierwszy z nich nazywany *Wiosną Chosrowa* wisiał w Sali Balowej w Ktezyfonie. Przedstawiał sady i pola uprawne. Gałęzie drzew były dekorowane złotą i srebrną nicią, a także drogocennymi kamieniami. Drugi, dywan *Czterech Pór Roku*, pokrywał tron Chosrowa II (590-628). Podobnie jak poprzedni, był broszowany złotą nicią oraz przyozdobiony perłami i rubinami (SHEPHERD 2008: 1108).

Dziś wiele bogato zdobionych tkanin znajdujących się w kolekcjach muzealnych łączy się z perskimi wyrobami okresu sasanidzkiego. Są to przede wszystkim liczne fragmenty jedwabi utkanych splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*), niekiedy z dodatkową ozdobą wykonaną złotą nicią (brokat). Znacznie rzadziej materiały określane jako sasanidzkie tkano splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu płóciennym (*taqueté*). Te wyrafinowane, wielobarwne tekstylia świadczą o użyciu krosna z pociąganyymi licami. Zachowało się także kilka tkanin wielokrotnych wykonanych z bawełnianej, niefarbowanej osnowy oraz wełnianego wątku, zdobionych ciemno czerwonym wzorem na beżowym tle. Z okresu sasanidzkiego może pochodzić również grupa wełnianych tapiserii (ACKERMAN 1938: 708-709).

Niestety niewiele wiemy o szczegółach produkcji tkanin w imperium sasanidzkim. Arabscy geografowie wspominali o ośrodkach tkackich w Suzie, Szusztar, Gundeszapur, Mattuth, Basinnie, a także powstałym pod koniec panowania dynastii warsztacie w Gilan (ACKERMAN 1938: 693). Po zwycięskich kampaniach Szapur II (310-379 r. n.e.) sprowadził do Iranu syryjskich tkaczy z Antiochii, którzy specjalizowali się w wyrobie materiałów z jedwabiu. Muzułmańscy geografowie al-Yaqut i al-Ta'alibi wspominają, że Szapur II deportował jeńców z Amidy, Bosry, Tuwany, Sindżar i innych północno-mezopotamskich miast do Chuzestanu. Część z nich trudniła się produkcją brokatów i innych tekstyliów w Szusztar, jedwabnych strojów w Suzie, część dywanów i woali w Basinnie i Mattuth oraz woali gorszej jakości w Birud i Birdaw. Miasta te słynęły ze swych produkcji jeszcze w okresie wczesnomuzułmańskim (FIEY 1979: 226). Kolejna grupa lewantyjskich tkaczy miała być sprowadzona przez Kawada I po oblężeniu Antiochii w 503 r. n.e., a także prawdopodobnie za panowania Chosrowa I (GHIRSHMAN 1962: 226). Tym samym imperium sasanidzkie w produkcji jedwabnych tkanin przełamało monopol zakładów syro-fenickich.

PHYLLIS ACKERMAN (1938: 693-705) podjął próbę identyfikacji warsztatów, z których pochodzi kilkadziesiąt jedwabnych tkanin o ornamentyce wskazującej na ich perskie pochodzenie. Jest to jednak przedsięwzięcie bardzo ryzykowne i niestety nieweryfikowalne. Badając egzemplarze pochodzące z kolekcji muzealnych należy mieć na uwadze, że większość tkanin uważanych powszechnie za sasanidzkie, może pochodzić z warsztatów muzulmańskich lub bizantyńskich. Trzeba także pamiętać o niezwyklej popularności tkanin z motywami sasanidzkimi w Azji Środkowej i na Dalekim Wschodzie, gdzie z czasem zaczęto kopiować zarówno perskie motywy, jak i same techniki tkackie.

Niestety podczas wykopalisk archeologicznych prowadzonych na ziemiach irańskich odkryto jedynie kilka tkanin z okresu sasanidzkiego (HANSMAN, STRONACH 1970: 148-150; AALI 2005; VOGELSANG-EASTWOOD 2006: 239-240). Są to wyroby o nieskomplikowanej strukturze, nieodzwierciedlające wysokich umiejętności ówczesnych rzemieślników. Zatem rekonstrukcji sasanidzkich tkanin można dokonać jedynie na podstawie ikonografii oraz prawdopodobnych importów perskich odkrytych w innych rejonach świata.

Stroje w sztuce sasanidzkiej

Najczęściej występującym strojem pojawiającym się na przedstawieniach sasanidzkich jest strój do jazdy konnej. Istnieje kilka jego wariantów zależnych od pozycji społecznej ukazanych postaci i mody panującej w danym okresie.

Wyróżnia się cztery podstawowe rodzaje tunik będących częścią takiego stroju (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: 212-216). Najstarszy typ, wywodzący się z tradycji partyjskiej, to luźne nakrycie sięgające do kolan, przewiązane w pasie paskiem lub szarfą, dzięki czemu dolna część ubioru była pofałdowana. Na reliefach skalnych i sasanidzkich naczyniach metalowych przedstawiano w tym stroju zarówno władców, jak i ich podwładnych. Przykładami mogą być: ukazany na reliefie w Naqsz-e Rostam Szapur I (241-272 r. n.e.) [**fig.1**], Bahram I (273-276 r. n.e.) na reliefie w Biszapur, a także obejmujący władzę Narses (293-302 r. n.e.) wyrzeźbiony w Naqsz-e Rostam. Sposób, w jaki przedstawiano ubrania dostojników wskazuje na to, że wykonane były one z lekkiego i zwiewnego materiału, najprawdopodobniej jedwabiu. Kolejnym typem są wąskie, także prosto zakończone tuniki, noszone zarówno przez władców, jak i dworzan. W takim stroju np. przedstawiono dostojników na reliefie z Biszapur [**fig.2**] upamiętniającym zwycięstwo



Fig. 1 Szapur I na reliefie z Naqsz-e Rustam
(VOGELSANG-EASTWOOD 2004: fig.83).

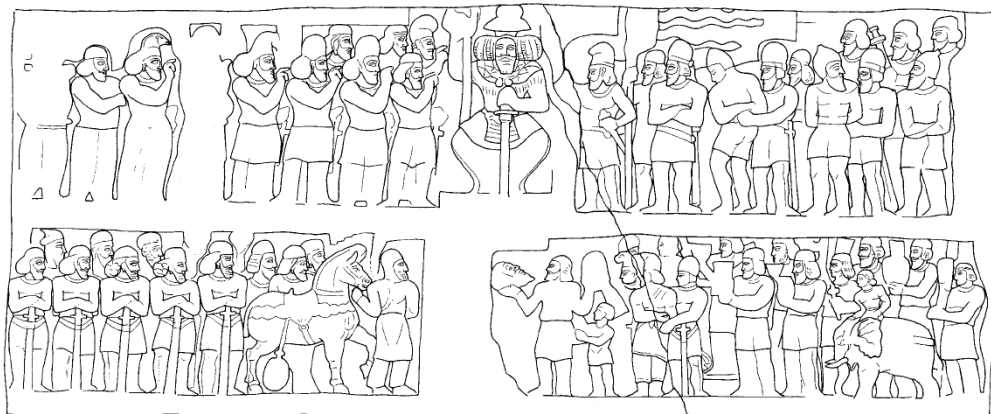


Fig. 2 Relief z Bisapur (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: fig. 87).

Szapura II (309 -379 r. n.e.) nad Rzymem. Podobnie są ubrane postacie ukazane na wczesnosasanidzkich graffiti w Persepolis (GOLDMAN 1993: fig. 2, 3, 4). Ich tuniki oraz spodnie bywają ozdobione lamówkami. Sposób przedstawienia ubrań wskazuje na to, że były wykonane z grubego materiału, który w przeciwieństwie do zwiewnego jedwabiu nie pozwalał na udrapowanie stroju (GOLDMAN 1993: 205).

Od końca III wieku władców zazwyczaj ukazywano w tunice z półokrągłym zakończeniem. Jednym z pierwszych przykładów jest strój Szapura II w scenie inwestytury na reliefie z Taq-e Bustan, a także na wyżej wspomnianym reliefie z Biszapur [fig.2]. Podczas gdy władcy nosili tuniki z zaokrąglonym zakończeniem, w IV w. n.e. dostojnicy i dworzanie przedstawiani byli zazwyczaj w specyficznych tunikach zakończonych półokrągłym wcięciem. Aby nie krępować ruchów po obu stronach, w dolnej partii ubrań znajdowały się rozcięcia.

Na tuniki władcy zakładali szelki, płaszcze lub peleryny. Ozdobne peleryny zarzucano na plecy, a ich końce spinano na piersi dekoracyjną klamrą. Przedstawienia postaci z pofałdowanymi pelerynami pochodzą m.in. z reliefów ukazujących sceny inwestytury Szapura I i Narsesa w Naqsz-e Rostam [fig.1] oraz reliefu z Sar Maszhad przedstawiającego Bahrama II (276-293 r. p.n.e.). Od IV wieku nie rzeźbiono już postaci przyodzianych w tę część garderoby, co może świadczyć o zmianie upodobań (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: 217-218).

Częścią stroju sasanidzkiego były też różnego typu płaszcze. Czasami był to krótki płaszcz zapinany na zakładkę, ale bardziej popularny, znany jeszcze w czasach poprzedzających panowanie dynastii sasanidzkiej, był długim okryciem spinanym na piersi klamrą lub związanym wstążkami. Jedyne relief królewski przedstawiający postacie ubrane w owe płaszcze został



Fig. 3 Relief z Bisapur (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: fig. 99).

wyrzeźbiony w Bisapur [**fig.3**]. Ukazuje on Bahrama II (276-293) wraz z żoną i sługą. Trzeci typ płaszcza charakteryzują bardzo długie rękawy. [**fig.4**] Kilka strojów utrzymanych w podobnej stylistyce odkryto na egipskim cmentarzysku w Antinoopolis/Antinoe. Jeden z lepiej zachowanych



Fig. 4 Inwestytura Chosrowa II (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: fig. 93).



Fig. 5 Wełniany płaszcz z Antinoopolis
(VOGELSANG-EASTWOOD 2004: col. fig. 26).

egzemplarzy, przechowywany obecnie w Museum für Byzantinische Kunst w Berlinie (nr inw. 9695) został wykonany z wełny owczej oraz wełny kóz kaszmirskich. **[fig.5]** Materiał utkano splotem płóciennym, po czym jego powierzchnię drapano specjalnym grzebieniem w celu uzyskania sukna. Brzegi płaszcza zostały ozdobione barwnymi lamówkami wykonanymi z lnianego wątku i wełnianej osnowy. Kolejny bardzo dobrze zachowany egzemplarz przechowywany jest obecnie w Musée des Tissus w Lyonie (nr inw. 968.III.1). Jest to również kaszmirowy kaftan wykonany z płótna o splotcie płóciennym, dodatkowo ozdobiony jedwabną aplikacją. Nie wiadomo czy płaszcze były importami z sasanidzkiego Iranu, czy zostały wykonane lokalnie na wzór perskich prototypów. Surowiec z jakiego zostały utkane świadczy raczej za ich środkowoazjatyckim pochodzeniem. Po IV wieku płaszcze, podobnie jak peleryny, nie pojawiały się na reliefach sasanidzkich (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: 218-221). Ich rolę przejęły tzw. kaftany, dobrze dopasowane, długie okrycia uszyte z kilku kawałków materiału. Pochodzą one z Azji Środkowej, a do Iranu mogły dotrzeć wraz z najazdem



Fig. 6 Relief przedstawiający scenę polowania na dziki z Taq-e Bustan
(DOMYO 1997: fig. 2).

Heftalitów (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: 223). W sztuce po raz pierwszy strój ten pojawia się na późnosasanidzkich reliefach w Taq-e Bustan [fig.6]. Na kaukaskim stanowisku Moszczewaja Balka, archeolodzy odkryli bardzo dobrze zachowany jedwabny kaftan datowany na VIII-IX w., którego krój oraz ornamentyka wywodzą się z kultury sasanidzkiej (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: 221-222). Prawdopodobnie z tego samego stanowiska pochodzi część lnianego, płóciennego kaftana (HARPER 2001: 83-84), [fig.7]. Jego zakończenia zarówno z zewnętrznej, jak i wewnętrznej strony są ozdobione jedwabną lamówką wykonaną splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*). Materiał pierwotnie był podbity futrem, o czym świadczą ślady skóry jagnięcej. Zabytek pochodzi z wykopalisk rabunkowych. Do zbiorów The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 1996.78.1) trafił w 1996 r. wraz z parą bardzo dobrze zachowanych legginsów (nr inw. 1996.78.2a, b). Część zakrywająca łydkę była wykonana z tego



Fig. 7 Lniano-jedwabny kaftan
([http://metmuseum.org/collections/
search-the-collections/30006207](http://metmuseum.org/collections/search-the-collections/30006207);
data wejścia: 24.05.2013).

Fig. 8 Lniano-jedwabne legginsy
([https://metmuseum.org/art/collection/
search30006208](https://metmuseum.org/art/collection/search30006208); data wejścia:
24.05.2013).



samego jedwabnego materiału co lamówki płaszcza, natomiast stopę utkano z lnianego płótna. [fig. 8]

Dolną część garderoby postaci męskich przedstawianych w sztuce sasanidzkiej stanowiły spodnie lub getry. Wspomniane graffiti z Persepolis przedstawiają mężczyzn noszących luźne spodnie zbluzowane i związane w kostkach. Na reliefie z Salmas, król Ardaszir (226-241 r. n.e.) ukazany jest w swobodnie puszczonej, zwiewnej spodniach, natomiast jego następcę Szapur I, ma założone luźne getry (GOLDMAN 1993: 207), które stały się stałym elementem stroju przedstawianego na kolejnych królewskich reliefach

oraz metalowych naczyniach [fig. 1, 3]. Jedwabne getry tego typu z przyszytymi filcowymi butami zostały odkryte na mongolskim stanowisku Noin-ula (GOLDMAN 1993: 211). Warto zaznaczyć, że w użyciu były także getry przylegające do łydki. Na wspomnianym wcześniej cmentarzysku w Antinoopolis odkryto trzy pary getrów (numery inwentarzowe znane są tylko dla dwóch zabytków: nr. inw. 9925, 9926), które należą do Museum für Byzantinische Kunst w Berlinie [fig. 9] oraz dwie pary przechowywane obecnie w paryskim Luwrze (LINSCHIED 2004: 153-161). Uszyto je z wełnianego sukna o splocie płóciennym. Nici osnowy wykonano z wełny owczej, natomiast nici wątku z wełny kóz kaszmirskich. Getry powstały z jednego kawałka materiału mierzącego ok. 70-77 cm na 52-54 cm, który zwinięto i zszyto do wysokości połowy łydki. Na przodzie getry zakończone są szpicem, przez co przypominają późnosasanidzkie cholewy. Górny brzeg obszyty został lnianą lamówką. W centralnym punkcie znajduje się również lniana aplikacja w kształcie serca, do której przyczepiono skórzaną pętelkę



Fig. 9 Getry z Antinoopolis (LINSCHIED 2004: 56-9).

służącą do przywiązywania getrów. Z kolei w ich dolnej części naszyto jedwabną prostokątną dekorację o wysokości 18 cm, wykonaną splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*).

Znacznie trudniej odtworzyć strój kobiecy. W okresie sasanidzkim jedynie w kilku przypadkach w scenach przedstawianych na reliefach władcy towarzyszy kobieta. Królowe nosiły długie, przewiązane w pasie suknie. Czasami miały też pelerynę lub płaszcz, który niczym nie różnił się od męskiego. [fig. 3] Inny strój nosiły członkinie dworu królewskiego. Na metalowych naczyniach dosyć często pojawiają się wizerunki tancerek ubranych w zwiewną długą suknię z rękawami lub bez nich. Ten wywodzący się od greckiego chitonu strój był popularny także w okresie partyjskim (GOLDMAN 1997: 235-236; PECK 1992). Dodatkową część garderoby stanowił długi szal przewieszony przez ramię bądź założony na głowę. Zdaniem niektórych badaczy jest on naśladownictwem greckiego himationu (PECK 1992). W podobnych strojach ukazano członkinie dworu na mozaice zdobiącej pałac w Biszapur (GHIRSHMAN 1971). Z okresu późnosasanidzkiego pochodzi przedstawienie muzykantek biorących udział w królewskim polowaniu na dzika wyrzeźbionych na reliefie w Taq-e Bustan. [fig. 6] Kobiety ubrane są w udrapowane, bogato dekorowane suknie. Niektóre na głowie noszą turban, który wcześniej pojawiał się na przedstawieniach znanych z Gandary (PECK 1992). Wydaje się, że przez cały okres trwania kultury sasanidzkiej, wywodzący się z kręgu grecko-rzymskiego strój damski nie uległ zbyt wielu przekształceniom, chociaż w niektórych przypadkach został wzbogacony o elementy pochodzące z Azji Środkowej.

Motywy dekoracyjne tkanin sasanidzkich

W okresie sasanidzkim zmieniał się nie tylko krój ubrań, ale także ich zdobienie. Niestety wobec niewielkiej ilości zachowanych oryginalnych tkanin, rekonstrukcja procesu zmian jest możliwa tylko w oparciu

o przedstawienia w sztuce sasanidzkiej. Na graffiti z Persepolis, które pochodzą z początków panowania dynastii Sasanidów, postacie noszą szaty pokryte wzorem przypominającym szachownicę (GOLDMAN 1993: fig. 1-4). Na reliefach królewskich przez bardzo długi okres, począwszy od Ardaszira I, przedstawiano postacie ubrane w jednolite stroje, tuniki, płaszcze, szerokie spodnie lub getry, które były ozdobione jedynie licznymi wstęgami. Podobne szaty przedstawiane na metalowych naczyniach często były natomiast udekorowane prostymi motywami geometrycznymi (GOLDMAN 1993: fig. 15, 17, 19). Niekiedy tuniki zdobiono dodatkowo naramiennikami oraz lamówkami, a spodnie lampasami. Dopiero w VII wieku, jak wynika z analizy reliefów skalnych w Taq-e Bustan, zaczęto przedstawiać postacie ubrane w bogato dekorowane szaty. Dzięki tym przedstawieniom można odtworzyć podstawowy repertuar motywów pojawiających się na tkaninach wzorzystych wątkowych o wiązaniu skośnym (*samit*) powstałych w imperium sasanidzkim.

Ornamenty zdobiące tkaniny sasanidzkie można podzielić na: zoomorficzne (przedstawione swobodnie bądź obramowane), roślinne i geometryczne.

Motywy zoomorficzne

Sasanidzkie tekstylia zdobiono często bardzo dekoracyjnymi wizerunkami ptaków. Ich bogata dekoracyjność dąży do rzetelnego odtwarzania różnobarwnego upierzenia ptaków i jednoczesnego dodawania przy tym ornamentów geometrycznych bądź roślinnych. Zdarzało się, że ptaki przyozdabiano wstęgami zawiązanymi na nogach, a także zawieszonymi na szyi naszyjnikami. W niektórych przypadkach ich głowę otaczała aureola. Na królewskich reliefach z podobnymi ozdobami przedstawiano władców oraz bogów, co wskazuje na szczególną symbolikę ptaków w ikonografii sasanidzkiej. Ich wizerunki pojawiają się także na metalowych naczyniach, pieczęciach oraz dekoracjach stiukowych. W większości przypadków sposób

przedstawienia jest na tyle szczegółowy, że można wyróżnić poszczególne gatunki.

Jeden z dworzan przedstawionych w górnej łodzi na reliefie z Taq-e Bustan nosi kaftan ozdobiony wizerunkami antytetycznie ustawionych bażantów [fig. 10]. Zdobia one także spodnie oficera jadącego na słoniu [fig. 11]. Ptak przedstawiony został z profilu. Charakteryzuje go zakrzywiony dziób, czubki na głowie, ostrogi, a także często długie, łukowato wygięte pióra w ogonie, które przedstawiano w tej samej konwencji jak w ogonie koguta. Samiec bażanta charakteryzuje się zielono-niebieskim ubarwieniem głowy, nagą, czerwoną przestrzenią wokół oczu, białą obrozą na szyi oraz rdzawo-złocistym upierzeniem tułowia o fioletowym połysku.



Fig. 10 Dworzanin przedstawiony na reliefie w Taq-e Bustan (DOMYO 1997: fig. 4).

Fig. 11 Oficer jadący na słoni z reliefu w Taq-e Bustan (BALDWIN 1997: fig. 5).



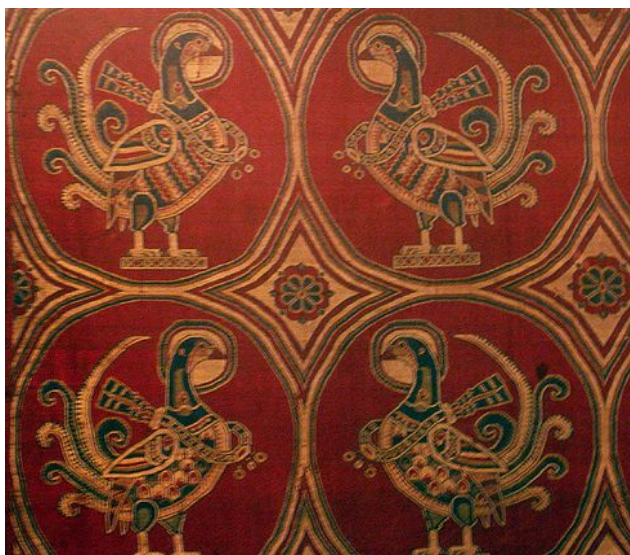


Fig. 12 Bażanty przedstawione na tkaninie odkrytej w opactwie w Jouarre
(BÉNAZETH 2006: 126).

Przedstawienie antytetycznie ustawionych bażantów umieszczonych w medalionie znajduje się na jedwabnej tkaninie wykonanej splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*), odkrytej w krypcie opactwa w Jouarre we Francji. [fig. 12] Ptaki ukazano bardzo szczegółowo.

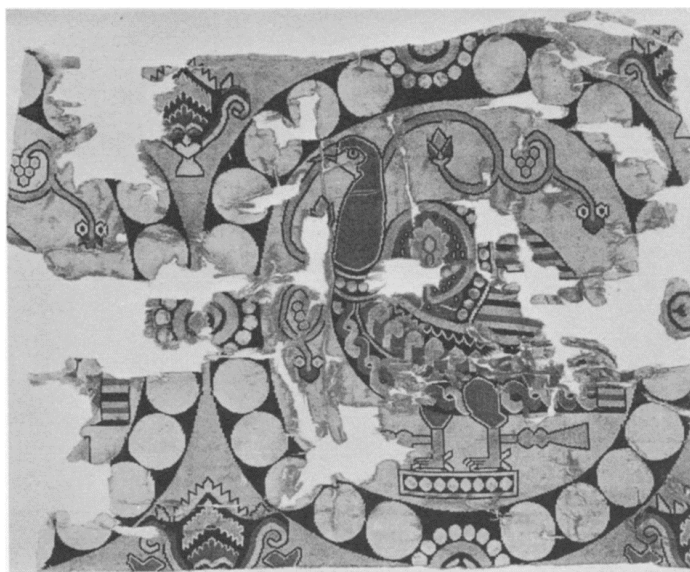


Fig. 13 Jedwabna tkanina z motywem bażanta z Bazyliki Św. Jana na
Lateranie (BALDWIN 1997: fig. 8).

Kolorystyka ich upierzenia oscyluje pomiędzy niebieskim, zielonym oraz beżowym. Zabytek, na podstawie badań węgla radioaktywnego (^{14}C), datuje się na VII-VIII wiek (BÉNAZETH 2006: 176). Motyw bażanta występuje także na jedwabnym materiale należącym do skarbu Bazyliki św. Jana na Lateranie w Rzymie. [fig. 13] Na fragmencie tkaniny z Museo Sacro w Watykanie widnieje ptak ukazany został ze złożonym ogonem, a kolor jego upierzenia jest jasnozielono-beżowy. Cechy morfologiczne wskazują, że jest to przedstawienie samicy bażanta. Sasanidzkie tekstylia przechowywane w Museo Sacro były prawdopodobnie darem Michała, syna bizantyjskiego



władcy Teofila, dla papieża Benedykta II (GHIRSHMAN 1962: 230). Prawdopodobnie motyw bażanta zdobi także bawełniano-wełnianą tkaninę przechowywaną w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 1974.113.13), [fig.14], ale fragmentarycznie zachowane przedstawienie ptaka nie pozwala na dokładne określenie jego gatunku. Charakterystyczny zwisający ogon świadczy, że jest to ptak z rodziny kurowatych, zaś jasna obręcz wokół szyi wskazuje, że może to być bażant.

Motyw koguta nie pojawia się ani na reliefach z Taq-e Bustan, ani na innych zabytkach sztuki sasanidzkiej za wyjątkiem kilku pieczęci. Natomiast w wierzeniach

Fig. 14 Bawełniano-wełniana tkanina nieznanej proveniencji

(<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140009934>;

data wejścia: 24.05.2013).

perskich kogut, jako zwiastun świtu oraz wróg węży i robactwa, miał odgrywać znaczącą rolę w zwalczaniu demonów (BIVAR 2006: 27-28). Od reszty pozostałych przedstawicieli rodziny kurowatych można odróżnić go dzięki charakterystycznemu grzebieniu na czubku głowy. Barwne przedstawienie koguta z aureolą wokół głowy dekoruje fragment jedwabiu należącego do wyżej wspomnianego skarbu na Lateranie. [fig. 15] Ptak znajduje się wewnątrz medalionu zdobionego ornamentami w kształcie serc. Motyw protomy koguta pojawia się także na jedwabnej aplikacji odkrytej w Antinoopolis, należącej obecnie do zbiorów Luwru (nr inw. E 29212; BÉNAZETH 2006: nr 105).

Fig. 15 Jedwabna tkanina
z motywem koguta
z Bazyliki Św. Jana
na Lateranie
(GHIRSHMAN 1964:
fig. 280).



Jedna z muzykantek przedstawionych na reliefie w Taq-e Bustan ma suknię z mankietami zdobionymi wizerunkiem pawia z ozdobnym, podniesionym do góry ogonem [fig. 16], według interpretacji M. DOMYO (1997: 23). Jednak z uwagi na fragmentaryczne przedstawienie ptaka bardzo trudno określić jego gatunek. Ten sposób przedstawiania ogona w sztuce sasanidzkiej jest charakterystyczny dla bażantów. Z kolei pawie przedstawiano raczej z ogonem w kształcie łezki. Ptaki te można rozpoznać także dzięki charakterystycznemu czubowi tworzącemu koronę. Pawie przedstawione

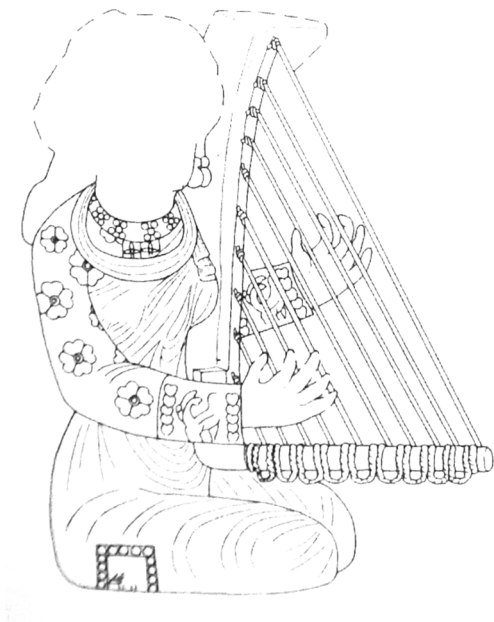


Fig. 16 Muzykantka wyrzeźbiona na reliefie w Taq-e Bustan (DOMYO 1997: fig. 5).



Fig. 17 Pawie na tkaninie z katedry w Aachen (BIVAR 2006: fig. 13).

zostały na fragmencie jedwabiu pochodzącym ze skarbca katedry w Aachen (nr inw. T 010612; BIVAR 2006: fig. 13), [fig. 17], gdzie znajduje się datowany na VI wiek zbiór materiałów wykazujących cechy sasanidzkie. Ptaki wyhaftowano także na jedwabnej tkaninie o splocie płóciennym przechowywanej obecnie w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 260), [fig. 18].

Sasanidzkie szaty zdobiono także wizerunkami ptaków wodnych. Najczęściej pojawiającym się motywem była kaczka. Ukazywano ją z profilu, w pozycji kroczącej. Na reliefie z Taq-e Bustan kaftany i getry przyozdobione motywem kaczki noszą oficerowie jadący na słońiach [fig. 11, 19] oraz członkowie dworu przedstawieni na łodzi w górnym rejestrze. Ptaki te dosyć łatwo rozpoznać. Mają krótką szyję, poziomo ustawiony tułów zakończony

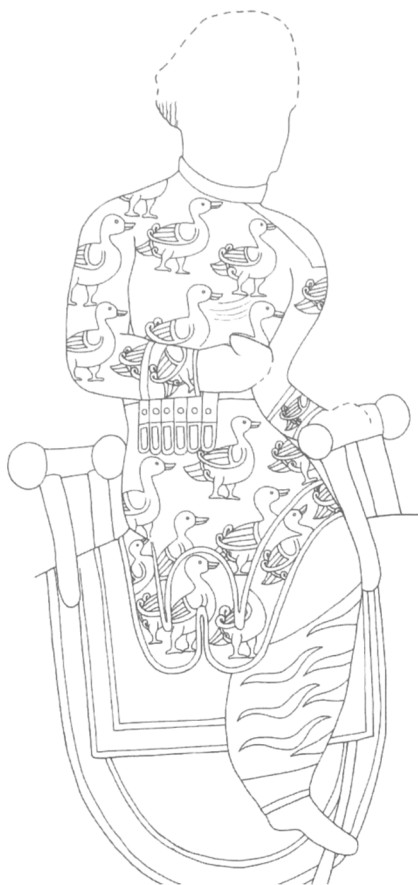


Fig. 18 Haftowana tkanina nieznanej proveniencji

(<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/60046433>;

data wejścia: 24.05.2013).

Fig. 19 Oficer jadący na słoniu
na reliefie w Taq-e Bistan
(DOMYO 1997: fig. 3).



(¹⁴C) jest datowana na lata 420-580 n.e. (BÉNAZETH 2006: 164). Dekoracja materiału bez wątpienia nawiązuje do kanonu sztuki sasanidzkiej.

Motyw kaczki był bardzo popularny w okresie sasanidzkim, jednak w niektórych przypadkach ptaki identyfikowane przez badaczy jako kaczki są w rzeczywistości przedstawieniami gołębi (ACKERMAN 1938; DOMYO 1981: nr 51). Ptaki te charakteryzuje smukła sylwetka, krótkie nogi oraz niebiesko-szare upierzenie, ciemniejsze na głowie i szyi, gdzie znajdują się metaliczne zielono-niebieskie plamy. Dodatkową cechą ptaka są czarne przepaski na skrzydłach.

krótkim, szpiczastym ogonem oraz niewielkie skrzydła z wywiniętymi lotkami. Przedstawione są one również na dwóch sasanidzkich tkaninach odkrytych w skarbcu katedry w Aachen [fig. 20, 21]. Motyw kaczki pojawia się także na datowanej na VI w. jedwabnej tkaninie wielokrotnej o wiązaniu skośnym, należącej do zbiorów The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 90.5.10), [fig. 22]. Zgodnie z konwencją sasanidzką ptak przedstawiony jest w medalionie. Na szyi ma związane powiewające wstęgi, natomiast w dziobie trzyma naszyjnik. Pary kaczek zdobią także jedwabną aplikację odkrytą w Antinoopolis, obecnie należącą do zbiorów Luwru (nr inw. E 29225). Tkanina na podstawie badań węgla radioaktywnego



Fig. 20 Tkanina z katedry
w Aachen
(BALDWIN 1997: fig. 4).

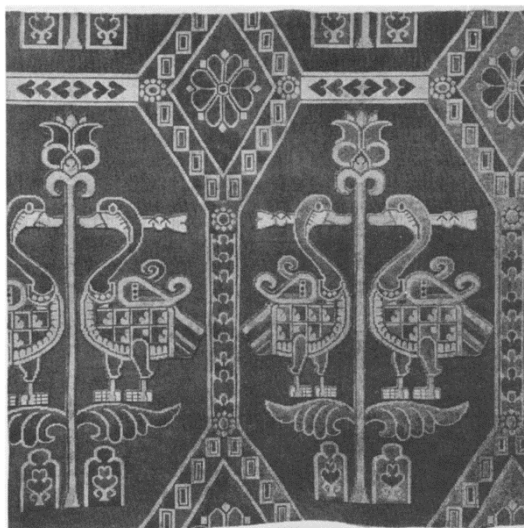


Fig. 21 Tkanina z katedry w Aachen
(BALDWIN 1997: fig. 9).

Fig. 22 Tkanina
z motywem kaczki
([http://www.metmuseum.org/
Collections/search-the-
collections/140000760](http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/140000760); data
wejścia: 24.05.2013).



W sztuce sasanidzkiej motyw gołębia pojawia się na srebrnych naczyniach raz z innymi ptakami, a także w towarzystwie nadwornych tancerek (GHIRSHMAN 1962: fig. 256). Przedstawienie gołębi widnieje także na kaftanie królewskiego wiosłarza z reliefu w Taq-e Bustan [fig.23] oraz getrach jednego z oficerów jadących na słońiach.

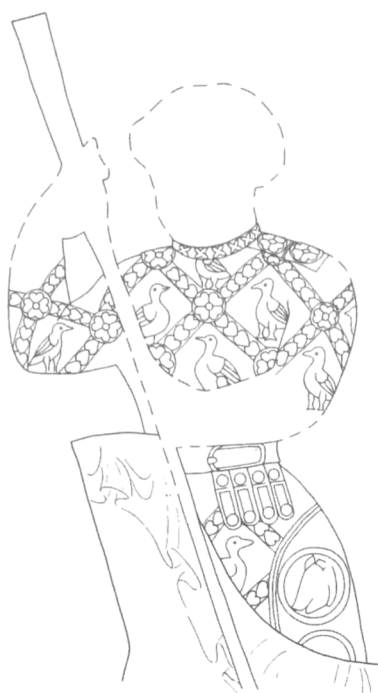


Fig. 23 Królewski wiosłarz z reliefu w Taq-e Bustan (DOMYO 1997: fig. 6).



Fig. 24 Królewski wiosłarz z reliefu w Taq-e Bustan (DOMYO 1997: fig. 8).

Jeden z członków świty królewskiej na reliefie z Taq-e Bustan nosi kaftan, na którym znajdują się przedstawienia żurawi [fig. 24]. Ten ptak jest łatwo rozpoznawalny przez smukłą sylwetkę, długą szyję oraz szpiczasty, prosty dziób. Motyw żurawia zdobi dwie bawełniano-wełniane tkaniny o splocie płóciennym przechowywane w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr. inw. 1974.113.11 oraz 1974.113.12). [ffig. 25] Pary antytetycznie ustawionych żurawi obramowanych medalionem znajdują

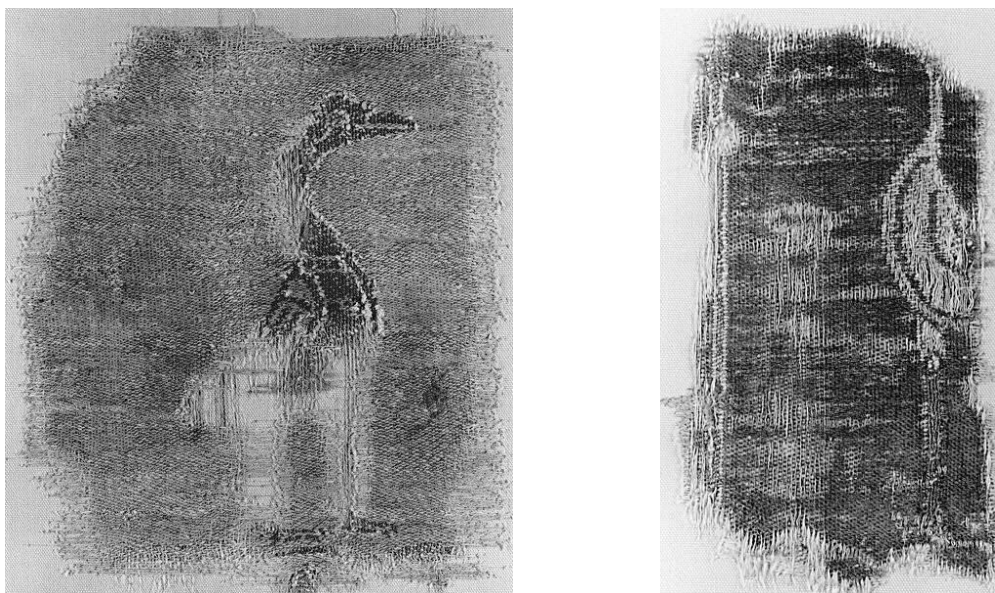


Fig. 25 Tkaniny z wizerunkiem żurawia

(<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140009933>;

<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140009932>;

data wejścia: 24.05.2013).

się także na fragmencie wełnianego materiału, który jest własnością Muzeum Sztuki Islamskiej w Kairze. [fig. 26] Mimo że ptaki te identyfikowane są niekiedy jako koguty (ASHTON 1935: 26-30), ze względu na ich wydłużoną szyję oraz długie, cienkie nogi, z większą dozą prawdopodobieństwa można uznać, że są to wizerunki żurawi. Podobne przedstawienie znajduje się na dwóch fragmentach bawełniano-wełnianej tkaniny wykonanej splotem skośnym należącej do Museum of Art w Cleveland (nr inw. 50.511; COULIN WEIBEL 1952: no 36). Obie tkaniny pierwotnie musiały być pokaźnych rozmiarów, gdyż średnica medalionu wynosi ok. 50 cm. Materiał składa się z niebarwionych, bawełnianych nici osnowy oraz dwukolorowych, wełnianych nici wątku. Czerwona przędza tworzy dekorację, natomiast beżowa tło. Ptaki ustawione zostały po obu stronach schematycznie przedstawionego drzewa. Scena otoczona jest medalionem z ornamentem w kształcie pereł. Materiały są



Fig. 26 Tkanina
z wizerunkiem żurawi
(ASHTON 1935: pl. A).

zdobione motywami sasanidzkimi, lecz antytetyczne ustawienie ptaków oraz rozdzielenie ich motywem drzewa jest charakterystyczne raczej dla tkanin postsasanidzkich (KOSSOWSKA 2015).

Kolejną grupą motywów charakterystycznych dla sztuki sasanidzkiej są ptaki drapieżne. Na reliefie z Taq-e Bustan jeden z królewskich wioślarzy nosi szatę z wizerunkami orłów [fig. 27], które ukazane są z półprofilu z rozpostartymi skrzydłami. Z kolei na reliefie przedstawiającym polowanie na jelenie, królewskie spodnie ozdobiło parą orłów



Fig. 27 Wioślarz
przedstawiony na reliefie
w Taq-e Bustan,
(Domyo 1997: fig. 7).



Fig. 28 Przedstawienie króla w scenie polowania na jelenie na reliefie w Taq-e Bustan (DOMYO 1997: fig. 10).



ukazanych w pozycji siedzącej (PECK 1969: pl. IXa). Ptaki drapieżne odgrywały istotną rolę w wierzeniach perskich. Wyróżnia się kilka mitycznych stworzeń, które miały cechy orła, jastrzębia i sokoła. W okresie panowania Arsacydów, na monetach niektórych władców przedstawiano z orłem w ręku (BRUNNEN 1978: 104). W okresie sasanidzkim ptaki te niekiedy wchodziły w skład dekoracji korony królewskiej (BRUNNEN 1978: 104). Dwa orły trzymające w szponach kozy, przedstawione są na bawełniano-wełnianej tkaninie wykonanej spotem skośnym, którą datuje się na VI-VII wiek (COULIN WEIBEL 1952: nr 35). Czerwony ornament utkany jest na kremowym tle. Obecnie zabytek należy do zbiorów biblioteki Dumbarton Oaks Research Library and Collection w Waszyngtonie (nr inw. 36.43).

Fig. 29 Dekoracja szaty władcy przedstawionego w głównym rejestrze na reliefie w Taq-e Bustan, (DOMYO 1997: fig. 11).



Fig. 30 Tkanina z relikwiarza Św. Heleny
([http://collections.vam.ac.uk/item/O85315/the-senmurw-silk-woven-silk-unknown](http://collections.vam.ac.uk/item/O85315/the-senmurw-silk-woven-silk-unknown;); data wejścia: 24.05.2013).



Fig. 31 Tkanina z katedry katedrze Notre-Dame w Verdun
(<http://collections.vam.ac.uk/item/O84931/woven-silk-unknown>; data wejścia: 24.05.2013).

Szatę króla przedstawionego na reliefie z Taq-e Bustan w scenie z polowania na dziki zdobią wizerunki uskrzydlonej bestii, która jest hybrydą psa (pysk), pawia (ogon) i lwa (łapy). [fig. 28, 29] Postać ta często kojarzona jest z *simorgiem*, mitycznym ptakiem, którego gniazdo znajduje się na Drzewie Wszystkich Nasion. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak, że hybryda przedstawiana w ikonografii sasanidzkiej symbolizuje *Chwarenę*, czyli wielkość, blask lub charyzmę (COMPARETI 2006a). Wyobrażenia tej bestii pojawiają się w sztuce od VI wieku. Zdobią głównie jedwabne tkaniny, ale odnaleźć je można także na naczyniach metalowych w dekoracjach stiukowych. Motyw ten obecny jest również w sztuce sogdyjskiej, muzułmańskiej i bizantyjskiej. Kilka zachowanych fragmentów jedwabnej tkaniny z wizerunkiem hybrydy [fig. 30] pochodzi z relikwiarza ze szczątkami św. Heleny z kościoła St. Leu w Paryżu. Kawałki tego samego materiału zostały rozdzielone pomiędzy Victoria and Albert Museum w Londynie (nr inw. 8579-1863) oraz Musée des Arts Décoratifs w Paryżu (nr inw. 16364). Tkanina została wykonana splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*). Znalezione datuje się na VII/VIII w. Kolejny fragment, tym razem datowany na VIII/IX w., pochodzi z grobu biskupa pochowanego w katedrze Notre-Dame w Verdun we Francji. [fig. 31] Obecnie zabytek przechowywany jest w Victoria and Albert Museum w Londynie (nr inw. 761-1893). Pod względem techniki tkanina ta jest bardzo podobna do opisywanej powyżej. Tym razem dekoracja została wykonana z czerwonej i zielonej przędzy, natomiast tło z ciemno-niebieskiej. Żółte przedstawienie hybrydy na zielonym tle pokrywa podobnie datowany, broszowany kaftan odkryty na kaukaskim stanowisku Moszczewaja Balka, a obecnie przechowywany w Ermitażu w Sankt Petersburgu (VOGELSANG-EASTWOOD 2004: 221). W każdym przypadku bestie w układach antytetycznych

umieszczone są w medalionach ozdobionych motywem pereł, pomiędzy którymi znajdują się dodatkowe ornamenty roślinno-geometryczne.

Na szczególną uwagę zasługują przedstawienia ssaków. Na reliefie z Taq-e Bustan pojawia się motyw uskrzydlonego barana, który zdobi szatę królewskiego wioślarza [fig.27]. Wizerunek zwierzęcia znajduje się na boku dolnej części kaftana, który w pozostałych miejscach zdobiony jest przedstawieniami orłów. W kulturze sasanidzkiej postać barana należała do przedstawień związanych z ideologią władzy królewskiej. Według legendy Ardaszir był przetrzymywany na dworze Arsacydów jako zakładnik. Ponieważ potajemnie spotykał się z kobietą z rodziny królewskiej, postanowił uciec w ojczyście strony, do prowincji Fars. Grupa, która udała się w pogoń za uciekinierami, dowiedziała się od lokalnej ludności, że widziano górskiego barana, który podążał za Ardaszirem, a gdy go dogonił, wskoczył na jego siodło i towarzyszył mu w dalszej podróży. Członkowie pościgu zrozumieli, że baran reprezentował Królewską Chwałę, th. *Chwarnę* (BIVAR 2006: 10-11).

W sztuce sasanidzkiej znane są przykłady przedstawienia barana ze wstęgą zawiązaną na szyi, która była atrybutem władców i bogów, np.



Fig. 32 Tkanina z Antinoopolis (BIVAR 2006: fig. 9).



Fig. 33 Tkanina nieznanej proveniencji
(<http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/60046568>;
data wejścia: 24.05.2013).

dekoracje stiukowe przechowywane w Luwrze (nr inw. AO 26174) oraz w Museum für Islamische Kunst w Berlinie (nr inw. I. 2212), (BIVAR 2006: 10-11). Na pieczęci przechowywanej w British Museum w Londynie (nr inw. WAA 119825) wizerunek barana podpisany jest w języku Pahlawi - d'tplhwy Dādfarrox, co oznacza „dar chwały” (BIVAR 2006: 10-11). W Antinoopolis odkryto fragmenty dwóch jedwabnych tkanin zdobionych motywem barana: na jednej z nich zwierzę umieszczono w medalionie z ornamentem w kształcie pereł (GHIRSHMAN 1962: fig. 273), na drugiej natomiast zwierzęta ukazano w szeregu. [fig. 32]. Ich ciała przedstawiono w kolorze niebieskim, natomiast rogi oraz ozdoby, tj. naszyjnik i wstęgę, w kolorze beżowym. Dekoracja znajduje się na żółtym tle. Obecnie fragmenty materiału przechowywane są w Luwrze (nr inw. E 29376) oraz Musée des Tissus w Lyon (nr inw. 26.812/10). Bardzo



Fig. 34 Tapiseria nieznanej proveniencji

(<http://www.metmuseum.org/>

Collections/search-the-collections/30004903;

data wejścia: 24.05.2013).

podobny wzór znajduje się na tkaninie nieznanego pochodzenia, która w 2005 r. trafiła do The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 2005.134). [fig. 33] Wykonana została ona z jedwabnej przędzy splotem wzorzystym o wiązaniu skośnym (*samit*). Dekoracja utrzymana jest w tej samej konwencji oraz kolorystyce, co tkanina z Antinoopolis. Zwierzęta na obu materiałach różnią się jedynie drobnymi szczegółami. W podobnej konwencji, aczkolwiek z mniejszą dokładnością, wykonano przedstawienie barana ozdobionego wstęgą na lniano-wełnianej tapiserii. [fig. 34] Był to prezent anonimowego darczyńcy dla The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 1977.232). Bardzo podobny fragment tapiserii znajduje się w National Museum w Sztokholmie (GEIJER 1979: pl. 4b). Datowanie obu tkanin oraz ich domniemane pochodzenie nie jest pewne. Według informacji podawanych przez The Metropolitan Museum pierwsza tkanina pochodzi z Egiptu i została wykonana około VII w. n.e. Druga tapiseria miała powstać w Syrii w IX wieku (GEIJER 1979: pl. 4.b). Ten sam motyw również pojawia się na pochodzącej z Egiptu wełnianej tapiserii przechowywanej w Museum of Art w Cleveland (nr inw. 50.522), [fig. 35], którą datuje się na VI-VII wiek, podobnie jak tkaninę z The Metropolitan Museum of Art. Przedstawione zwierzęta różnią się jedynie kształtem rogów, które na poprzednich tapiseriach

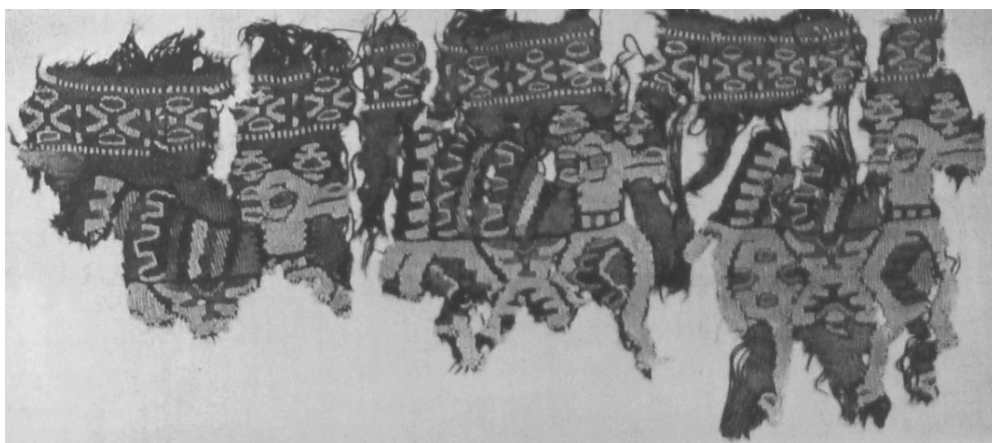


Fig. 35 Tapiseria (COULIN WEIBEL 1952: no. 31).

były wyraźnie zakręcone, dlatego też zwierzęta przedstawione na ostatniej tkaninie identyfikowane są niekiedy jako kozy (COULIN WEIBEL 1952: 85).

Motyw leżącego kozła występuje na wełnianej tapiserii należącej do zbiorów Yale University Art Gallery w New Haven (nr inw. 1937.4604).

[fig. 36] Białe zwierzę z kolorowymi łatami i długimi rogami przedstawiono na czerwonym tle. Zwierzę na szyi nosi obrozę z motywem pereł zakończoną jasnoniebieską wstęgą.

Na boku dolnej części szaty królewskiego wioślarza z reliefu w Taq-e Bustan znajduje się wizerunek głowy dzika

[fig. 23], podczas gdy reszta kaftana pokryta jest przedstawieniami gołębi. Motyw dzika występował nie tylko w scenach polowań. Zwierzę uważano za jedno z wcieleń boga zwycięstwa *Weretragny*. Było gwarantem zawieranych umów i traktatów (BIVAR 2006: 12; BOYCE 1988: 25). Przedstawiano je zarówno na pieczęciach, metalowych naczyniach, jak i dekoracjach stiukowych. Bardzo podobne do tych z reliefu w Taq-e Bustan protomy dzika zdobią kilka tkanin odkrytych na cmentarzysku Astanie w oazie Turfan. Pomarańczowo-czarną głowę zwierzęcia umieszczono w medalionie z perłami, w którego punktach kardynalnych znajdują się mniejsze okręgi z motywem sierpa księżyca (MEISTER 1970: fig. 30-31). Dosyć abstrakcyjnie

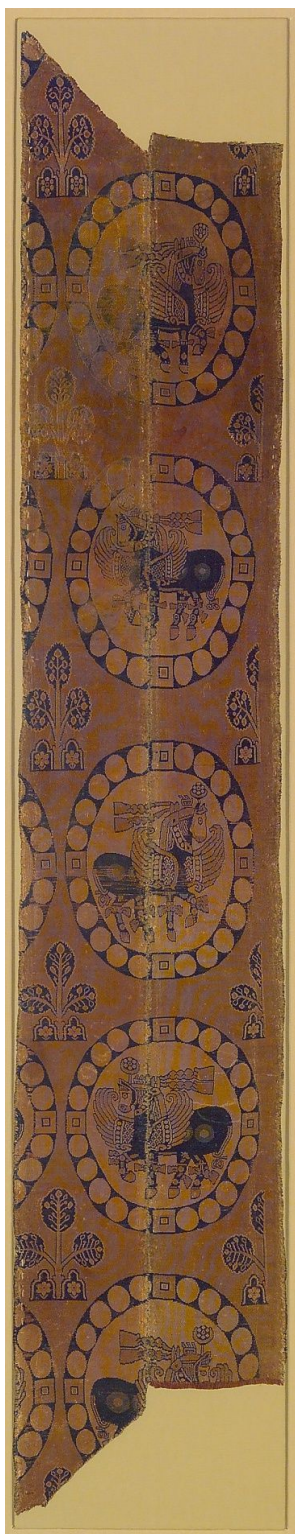


Fig. 36 Wełniana tapiseria (COULIN WEIBEL 1952: no. 30).



Fig. 37 Jedwabna aplikacja z Antinoopolis (BIVAR 2006: fig. 10).

ukazane głowy dzika otoczone motywem pereł są wyhaftowane na jedwabnej tkaninie o splocie płóciennym. [fig. 19] Materiał nieznanej proveniencji jest przechowywany w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 2004.260). Wyhaftowana protoma zwierzęcia zdobi także fragment wełnianej tkaniny nieznanego pochodzenia datowanej na VI lub VII w. n.e., która obecnie należy do zbiorów The Textile Museum w Waszyngtonie (nr inw. 3.304; MANSON BIER 1978: nr 53). Przedstawienie uskrzydłonego konia nie pojawia się na reliefach sasanidzkich aczkolwiek znalezione fragmenty tekstyliów z wizerunkiem zwierzęcia często łączone są z kulturą sasanidzką, tym bardziej, że znane są przykłady przedstawień pegazów na sasanidzkich pieczęciach, naczyniach metalowych oraz kilku dekoracjach stiukowych (SHRENK 2006: 25). Niekiedy szyja i nogi zwierzęcia udekorowane były powiewającymi wstęgami. W jednej z największych świątyń zaratusztrianizmu, Adur-Gusznasp w Tacht-e Soleiman czczono ogień *Bahram*, czyli ogień rycerski. To właśnie tam udawali się władcy tuż po swojej koronacji. W mieście odkryto pieczęć z wizerunkiem uskrzydłonego konia oraz inskrypcją: *Ogień Ogiera* (BIVAR 2006: 11). Tym samym motyw



uskrzydłonego konia miał związek zarówno z władzą królewską, jak i z religią zaratusztriańską. Był on także jednym z wcieleń *Weretragny* (GHIRSHMAN 1962: 229). Motyw uskrzydłonego konia znajduje się na fragmentach jedwabnej aplikacji odkrytej w Antinoopolis [fig. 37], a przechowywanych w Luwrze (nr inw. E 29210) oraz Musée des Tissus w Lyonie (nr inw. 26.812/11). Ukazane z profilu uskrzydłone zwierzę udekorowane jest naszyjnikami oraz wstęgami zawiązanymi na nogach oraz szyi. Antytetycznie ustawione konie znajdują się w medalionach ozdobionych perłami, pomiędzy którymi widnieją rozety. Niebiesko-pomarańczowa dekoracja znajduje się na ciemnożółtym tle. Identyczny motyw zdobi jedwabną tkaninę o nieznanym pochodzeniu [fig. 38], która od 2004 r. przechowywana jest w The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 2004.225). Oprócz tej samej konwencji, utrzymana jest także ta sama kolorystyka. Oba materiały różnią się jedynie położeniem medalionów z perłami, na tkaninie znalezionej w Egipcie medaliony są ze sobą połączone i wypełniają wolną przestrzeń, którą

Fig. 38 Jedwabna tkanina nieznanego pochodzenia
 (<http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/30009893>; data wejścia:
 24.05.2013).

w tym przypadku zajmuje motyw drzewa. Dosyć schematyczne przedstawienie konia przyozdobionego wstęgą zawiązaną na szyi znajduje się na tkaninie nieznanego pochodzenia z The Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku (nr inw. 48.43). [fig. 39] Fragment wełniano-bawełnianego materiału wykonano splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu płóciennym (*taqueté*). Zwierzęta umieszczono w prostokątnych przestrzeniach wyznaczonych przez siatkę składającą się z dwóch rzędów małych kwadratów. Tkaninę wykonano z dwukolorowej przędzy. Ciemnobrązową wykorzystano do utkania dekoracji, natomiast beżową do jej tła. Mimo elementów wskazujących na sasanidzkie pochodzenie, tkanina prawdopodobnie jest wyrobem okresu wczesnomuzułmańskiego.



Zwierzęta zdobiące szaty postaci przedstawionych na reliefie w Taq-e Bistan w większości są zwierzętami łownymi. Co ciekawe muzykantki, które nie brały bezpośrednio udziału w polowaniu, noszą suknie ozdobione jedynie ornamentami roślinnymi

Fig. 39 Tkanina
nieznanej proveniencji
([http://www.metmuseum.org/
Collections/search-the-
collections/140008048](http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/140008048); data
wejścia: 24.05.2013).

i geometrycznymi. Wyjątek stanowi jedna z kobiet, jednakże nie można mieć pewności, czy rzeczywiście mankiety jej szat były dekorowane wizerunkiem ptaka. Reszta postaci nosi kaftany ozdobione motywami zoomorficznymi. Oficerowie na słoniach oraz członkowie dworu płynący w łodzi są ubrani w szaty z wizerunkami kaczek lub bażantów. Oba gatunki były cenione ze względu na pożywne i smaczne mięso. Postacie siedzące w łodzi królewskiej noszą kaftany ze znacznie bogatszą dekoracją. Szata wioślarza przedstawionego po lewej stronie jest udekorowana motywami gołębia oraz dzika. O ile gołąb był ptakiem łownym, gdyż sceny polowania na niego nie były przedstawiane w sztuce, o tyle sceny polowania na dzika w sztuce sasanidzkiej pojawiają się dosyć często. Wioślarz przedstawiony po prawej stronie nosi kaftan ozdobiony motywami orła oraz barana. Podobnie jak w poprzednim przypadku, przedstawione ptaki nie były łupem myśliwych, natomiast sceny królewskiego polowania na barany znane są ze srebrnych naczyń. Kolejną postacią z królewskiej łodzi jest dworzanin trzymający kołczan i ubrany w strój ozdobiony motywem żurawi. Ptaki te, podobnie jak bażanty i kaczki, były ptakami łownymi. Podział na przedstawianie tzw. zwierzyny drobnej, jak ptaki, i zwierzyny grubej, jak dzik lub baran, może odzwierciedlać status ukazanych postaci. Królewskie polowania były uroczystością na tyle ważną, że można przypuszczać, iż osoby biorące w nich udział musiały być przyodziane w stroje specjalnie uszyte na tę okazję.

W starożytnym Iranie polowanie było królewską rozrywką. Polowanie na duże i niebezpieczne zwierzęta dowodziło wielkiej zręczności, odwagi i mogło zarazem być wyrazem królewskiej troski o bezpieczeństwo poddanych. Życie dworskie na dworach irańskiej arystokracji było odzwierciedleniem życia dworskiego na dworze królewskim, a arystokratyczne polowania były testem sprawności w posługiwaniu się bronią i w umiejętności jazdy konnej. W sztuce sasanidzkiej motyw

królewskiego polowania występuje bardzo często. Oprócz wyżej wymienionych zwierząt celem myśliwych były antylopy, lwy, jelenie, lamparty, a czasem nawet niedźwiedzie. Sceny przedstawiano w kilku konwencjach. Król mógł zabijać zwierzę stojąc bezpośrednio przed ofiarą. Na srebrnym naczyniu z The Metropolitan Museum of Art (nr inw. 1970.6) Yazdegerd I przebija włócznią jelenia stojącego na dwóch nogach (HARPER 1981: nr 16). W podobny sposób przedstawiono scenę polowania na lamparta na naczyniu znalezionym w Kilimova, a obecnie należącym do zbiorów Ermitażu (nr inw. S42; HARPER 1981: pl. 24). W jednym przypadku Szapur przedstawiony na srebrnym naczyniu z British Museum (nr inw. 124091) zabija mieczem jelenia, siedząc na jego grzbiecie (LEES 2012: fig. 113). Najczęściej władcę przedstawiano polującego konno i uzbrojonego w łuk, włócznię lub miecz. W scenach polowania przedstawiano bądź pojedyncze zwierzę zabijane przez myśliwego bądź parę zwierząt (HARPER 1981: nr 15). Jedno z nich znajdowało się bezpośrednio przed myśliwym, natomiast drugie przeważnie już martwe, leżało pod kopytami konia. Znana jest także duża grupa przedstawień, na których ukazano stado uciekającej zwierzyny (HARPER 1981: nr 15). W wielu przypadkach ofiara znajdowała się za koniem. Wówczas władcę przedstawiano z wygiętym ciałem. Zdarza się również, że myśliwy siedzi na koniu tyłem.

Nie znamy żadnego przykładu tkaniny z okresu sasanidzkiego ze sceną polowania, natomiast zachowało się kilka materiałów z Egiptu i Syrii, które mimo tego iż pochodziły z lokalnej produkcji, swym wzornictwem wyraźnie nawiązuje do konwencji znanych ze sztuki sasanidzkiej. Motyw myśliwych przedstawionych na koniu z wygiętym ciałem i łukiem w ręku, obramowanych dodatkowo medalionem, pojawia się na lniano-wełnianej tapiserii pochodzącej prawdopodobnie z Egiptu. Zabytek datuje się na V-VI w. n.e. Obecnie tkanina jest przechowywana w Musée des Tissus w Lyon (GHIRSHMAN 1962: fig. 285).



Fig. 40 Jedwabna tkanina z Syrii (<http://www.metmuseum.org/collections/search-the-collections/140005223>; data wejścia: 24.05.2013).

W podobnej konwencji przedstawiono polujące Amazonki na jedwabnej tkaninie wykonanej splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*). [fig. 40] Pochodzący z Syrii materiał datowany jest na VI-VII wiek. Obecnie należy do zbiorów The Metropolitan Museum of Art (nr. inw. 27.58.1). Sceny walki ukazane w podobnej konwencji zdobią getry odkryte w Antinoopolis. Materiał został wykonany splotem tapiserskim z wełny kóz kaszmirskich. Fragmenty

tkaniny znajdują się w Luwrze (nr inw. E 29323) oraz Musée des Tissus w Lyonie (nr inw. 908.I.117). Na podstawie badań węgla radioaktywnego (^{14}C) zostały wydatowane na lata 530-640 n.e. (BÉNAZETH 2006: 168). Są to jedynie nieliczne znane przykłady tkanin zainspirowanych sztuką sasanidzką. Konwencja, w jakiej w Persji przedstawiano uzbrojonych jeźdźców, została rozpowszechniona także w sztuce koptyjskiej, bizantyjskiej i muzułmańskiej. Znany jest także przykład jedwabnej tkaniny wykonanej splotem wzorzystym wątkowym o wiązaniu skośnym (*samit*), która została utkana według sasanidzkiej konwencji w VI-VII w. n.e. w Japonii (FELTHMAN 2010: fig. 9).

W 1948 r. w Kalar Dašt w Iranie wraz z metalowymi przedmiotami odkryto fragment jedwabiu z przedstawieniem sasanidzkiego króla. Byłby to

jedyny znany przykład tkaniny sasanidzkiej ze wzorem tego typu. Nie można jednak wykluczyć, że powstała ona w okresie wczesnomuzułmańskim, lub jest współczesnym falsyfikatem (COMPARETI 2009).

Układ motywów

Motywy zoomorficzne przedstawiano w różnych kombinacjach. Powtarzany cyklicznie wzór mógł stanowić pojedynczy element, przedstawienie zwierzęcia w towarzystwie dodatkowego wzoru geometrycznego albo roślinnego, lub parę tych samych zwierząt ukazanych w lustrzanym odbiciu, które mogły być przedzielone dodatkowym elementem zdobniczym. Dość częstą praktyką było przedstawianie motywów zoomorficznych lub roślinnych w specyficznym obramowaniu. Najbardziej popularnym był medalion, który mógł występować w postaci prostej obręczy, jednak najczęściej składał się z okrągłych perełek. Medaliony przeważnie nachodziły na siebie, w miejscach styku znajdowała się dodatkowa dekoracja w postaci zdobionego koła bądź kwadratu z kolejnym motywem geometrycznym. Medaliony są bardzo charakterystyczne dla sztuki sasanidzkiej, aczkolwiek są znane także z okresów wcześniejszych. Według niektórych teorii motyw ten pochodzi z Armenii (COMPARETI 2009). Przedstawienia figuralne mogły być także umieszczane wewnątrz czteroliści, a także romboidalnych lub prostokątnych przestrzeni obramowanych siecią motywów roślinnych i geometrycznych.

Motywy roślinne i geometryczne

W sztuce sasanidzkiej można wyróżnić szeroką gamę motywów roślinnych i geometrycznych, które występowały w przeróżnych wariantach i kombinacjach.

Ornamenty roślinne to przede wszystkim kwiaty przedstawiane w zgeometryzowanej formie. M. DOMYO (1981) podzielił motywy, które

pojawiły się na reliefie przedstawiającym polowanie na dziki w Taq-e Bustan, na kilka grup. [fig. 41] Do pierwszej grupy należą kwiaty lotosu składające się z kielicha, krótkiej łodygi i liści. Niekiedy ukazywane są parami w pozycji poziomej. Kolejna grupa składa się kwiatów z czterema płatkami w kształcie serca. Czasami motyw jest wzbogacony o cztery podłużne liście bądź dodatkowe, mniejsze płatki. Dosyć często powtarzającym się ornamentem jest tzw. czterołiść, który czasami umieszczony jest w okręgu. Na reliefach

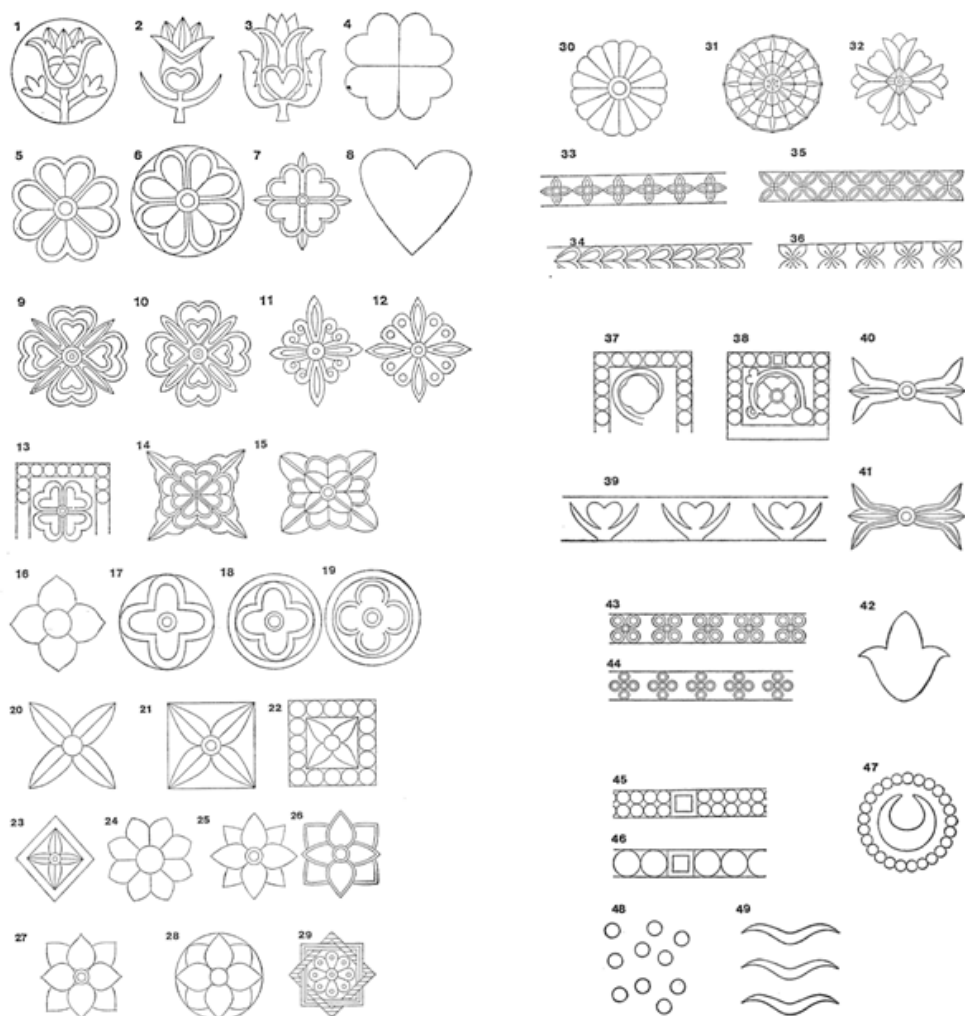


Fig. 41 Motywy roślinne i geometryczne zdobiące szaty na reliefie w Taq-e Bustan (DOMYO 1981: 1-49).

przedstawiano także kwiaty z czterema wydłużonymi płatkami oraz ośmioma płatkami o liściowatym kształcie. Motyw ten występował dosyć często na pagonach postaci ukazanych na metalowych naczyniach. W bardzo podobnej konwencji przedstawiano chryzantemy, które charakteryzowały się dużą liczbą klinowatych płatków. O ile motyw ośmiopłatkowego kwiatu, koniczynki oraz chryzantemy jest charakterystyczny dla sztuki mezopotamskiej oraz achemenidzkiej, to czteroliście można wiązać ze sztuką rzymską i partyjską (DOMYO 1981: 49).

Wśród motywów geometrycznych znajduje się sierp księżyca, który na reliefie w Taq-e Bustan ukazany jest w perłowym medalionie na boku kaftana jednego z członków świty królewskiej. [fig. 24] Jest on też bardzo częstym motywem przedstawianym na styku medalionów. Ornamenty astralne pojawiają się także na pelerynie Ahura Mazdy przedstawionego na reliefie w Taq-e Bustan. [fig. 42] Są to małe, dwunastoramienne gwiazdy.



Fig. 42 Główny rejestr reliefu w Taq-e Bustan (TANABE 2003: fig. 3).

Na reliefie przedstawiającym polowanie na jelenie władca jest ubrany w spodnie, których górna część została ozdobiona motywem w kształcie karcianego pika. Podobne wzory w formie palmety zdobią getry odkryte w Antinoopolis. [fig. 9]

Kolejnym ornamentem występującym zarówno pojedynczo, jak i w grupach, jest motyw serca. Zdobiał on nie tylko ubrania, ale także w kilku przypadkach królewskie pochwy na miecz.

Najbardziej charakterystyczny dla sztuki sasanidzkiej jest motyw trzech połączonych kropek. Na reliefie w Taq-e Bustan pojawia się on w scenie inwestytury na szacie Ahura Mazdy. [fig. 42] Występuje także bardzo często na ubraniach noszonych przez postacie przedstawiane na metalowych naczyniach, a także na strojach władców ukazanych na kamiennych kapitelach kolumn. Zdobiał on zarówno męskie tuniki, płaszcze i spodnie, jak i damskie suknie. Według M. COMPARETIEGO (2009) jest to ornament właściwy jedynie dla sztuki sasanidzkiej. Należy go jednak wiązać z bardzo popularnym motywem *czintamani*. Powszechnie uważa się, że wywodzi się on ze sztuki buddyjskiej. Miał on oznaczać trzy żywioły – ziemię, niebo i wodę, lub drogocenny kamień spełniający życzenia. Najwcześniejszy buddyjski przykład dekoracji z motywem *czintamani* pochodzi z datowanego na III w. n.e. sanktuarium w Miran w Turkiestanie. J. LEES (2012) udowodniła, że motyw trzech kół dotarł na wschód z antycznej Europy. Najstarsze przedstawienia postaci ubranych w szaty zdobione tym ornamentem pochodzą z grobowca w Triclinium (LEES 2012: fig. 11). Malowidła datowane są na VI w. p.n.e. W sztuce etruskiej motyw *czintamani* był powszechnie stosowany. W IV-III w. p.n.e. występował także jako dekoracja szat na przedstawieniach greckich. Znany jest m.in. ze znalezionej w Bułgarii Skarbu Panagyurishte, trackiego Skarbu Borovo (LEES 2012: fig. 27e), a także z przedstawień na ceramice. W kulturze rzymskiej motyw *czintamani* pojawia się w IV w. n.e.,

tym samym do Persji mógł dotrzeć za pośrednictwem sztuki bizantyjskiej. W okresie arabskim motyw *czintamani* występował bardzo często z falistymi liniami zwanymi w sztuce muzułmańskiej pręgami tygrysa. W sasanidzkiej Persji ornament ten pojawia się m.in. na reliefie z Taq-e Bustan [fig. 19] czy srebrnym naczyniu z Maltazeva obecnie przechowywanym w Ermitażu (nr inw. S13; GOLDMAN 1993: fig. 20). W obu przypadkach, linie zdobią dolną część ubioru, tj. spodnie oraz getry.

O ile w wielu przypadkach trudno jest przypisać określone znaczenie motywom geometrycznym i roślinnym, zdecydowana większość motywów figuralnych zdobiących sasanidzkie tkaniny związana jest z królewską rozrywką, tj. polowaniem, np. lew, kozioł, dzik, żuraw, kaczka lub też bezpośrednio z ideologią władzy królewskiej, np. uskrzydłony baran, simorg. Ich obecność jest zrozumiała, bowiem tkaniny, przede wszystkim jedwabie, wykonywano w warsztatach królewskich, szyto z nich stroje dla członków królewskiego rodu i te które król dawał w prezencie swoim poddanym i wysyłał na dwory sąsiednich monarchii. Zdobiące je motywy stały się symbolem potęgi i bogactwa, i jako takie były chętnie widziane i naśladowane zarówno na dworach Rzymu i Chin, w sztuce bizantyjskiej, jak i muzułmańskiej.

Słowa kluczowe: Persja, Imperium Sasanidzkie, tkaniny, motywy dekoracyjne

Key words: Persia, Sasanian Empire, textiles, decorative motifs

The Sasanian Textiles

During the late Sasanian period Persia was one of the main producer of silk fabrics. In Persian workshops weavers were creating sophisticated, ornamented and multicolored textiles. Majority of them were warp faced compound tabby (*samit*). These materials were exported to the Byzantine Empire, local kingdoms in Central Asia and even as far as to China. Unfortunately all Sasanian-style textiles were discovered outside Iran. That is why it is very hard to establish their provenience. Sasanian motives spread beyond the empire and they are also present on non-Persian textiles. Majority of the information about pure Sasanian *samits* comes from Taq-e Bustan reliefs, where courtiers, dignitaries and king during royal hunting are depicted. They are dressed in kaftans ornamented with animal motives: duck, pheasant, crane, pigeon, peacock, boar, ram, and fantastic creature - *semiurg*; but also with floral and geometrical ornaments. The animals represented on clothes from Taq-e Bustan do not have any characteristic elements to Sasanian art like ribbons on their neck or ankle bones and royal necklaces put on the neck or holding in beaks. However these motives often decorated Sasanian-style textiles.

Bibliografia

AALI, A., 2005, *Salt Men*, Teheran.

ACKERMAN, P., 1938, "Textiles through the Sasanian period" [w:] A. U. POPE, P. ACKERMAN (red.), *A Survey of Persian Art, from prehistoric times to the present, vol. I*, London - New York, s. 681-715.

ASHTON, L., 1935, "A New Group of Sassanian Textiles" [w:] *The Burlington Magazine for Connoisseurs* 66, nr 382, s. 26-30.

BALDWIN, C. R., 1997, "Sasanian Duck in a Western Manuscripts" [w:] *Gesta* 9, s. 3-10.

BENAZETH, D., 2006, "Les textiles de luxe, marqueurs de la royauté" [w:] F. DEMANGE, R. BOUCHARLAT (red.), *Les Perses Sassanides fastes d'un empire oublié 224-642*, Paris, s. 157-179.

BIVAR, A. D. H., 2006, "Sasanian Iconography on Textiles and Seals" [w:] R. SCHORTA (red.) *Central Asian Textiles and their Contexts in the Early Middle Ages*, Riggisberg, s. 9-21.

BOYCE, M., 1988, *Zaratusztrianie: Wiara i życie*, Łódź.

BRUNNEN, C. J., 1978, *Sasanian Stamp Seals in The Metropolitan Museum of Art*, New York.

COMPARETI, M., 2006, "The So-Called Senmurv in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory" [w:] P. G. BORBONE, A. MENGOZZI, M. TOSCO (red.), *Loquentes linguas. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, s. 185-200.

COMPARETI, M., 2009, "Sasanian Textiles: An Iconographical Approach", *Encyclopædia Iranica*, edycja on-line, (dostępna na stronie: <http://www.iranicaonline.org/articles/sasanian-textiles>, data wejścia: 8.02.2013).

COULIN WEIBEL, A., 1952, *Two thousand years of textiles, the figured textiles of Europe and Near East*, New York.

DOMYO, M., 1981, "The Classification and Reconstruction of Textile Designs in the Relief of Royal Boar Hunt at Taq-e Bustan" [w:] *Nippon Oriento Gakkai* 14/1, s. 49-75.

DOMYO, M., 1997, "Late Sasanian Textile Designs in the Reliefs at Taq-i Bustan" [w:] *Bulletin du CIETA* 74, s.18-28.

FELTHMAN, H., 2010, "Lions, Silks and Silver: The Influence of Sasanian Persia" [w:] *Sino-Platonic Papers*, s. 206.

FIEY, J. M., 1997, *Communautés syriaques en Iran et en Irak, des origines à 1552*, London.

GEIJER, A., 1979, *A history of textile art*, Stockholm-London.

GHIRSHMAN, R., 1962, *Iran, Parthians and Sasanians*, London.

GHIRSHMAN, R., 1971, *Fouilles de Chapour, vol. I*, Paris.

GOLDMAN, B., 1993, "The Later Pre-islamic Riding Costume" [w:] *Iranica Antiqua* 28, s. 201-39.

GOLDMAN, B., 1997, "Women's Robing in The Sasanian Era" [w:] *Iranica Antiqua* 32, s. 231-300.

HANSMAN, J., STRONACH, D., 1970, "A Sasanian Repository at Shahr-i Qūmis" [w:] *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2, s. 142-55.

HARPER, P. O., 1981, *Silver Vessels of the Sasanian Period, Volume One: Royal imagery*, New York.

HARPER, P. O., 2001, "A Man's Caftan and Leggings from the North Caucasus of the Eight to Tenth Century: Introduction" [w:] *Metropolitan Museum Journal* 36, s. 83-4.

KOSSOWSKA, D., 2015, „Analiza interakcji kulturowych zachodzących w Azji Środkowej w VI-VIII w. n.e. na podstawie tkanin z Kotliny Turfańskiej” [w:] *Studia Azjatystyczne* 1, s. 35-49.

KURKJIAN V. M., 2012, *A History of Armenia*, Oxford 2012.

LEES, J., 2012, “Another “Three In One” Symbol, Cintamani”, (dostępny na stronie: <http://www.green-man-of-cercles.org/articles/cintamani.pdf>, data wejścia: 24.05.2013).

LINSCHIED, P., 2004, “Gaiters from Antinoopolis in the Museum für Byzantinische Kunst Berlin” [w:] C. FLUCK, G.M. VOGELSANG-EASTWOOD (red.), *Riding Costume in Egypt, Origin and Appearance*, Leiden - Boston, s. 153-161.

MANSON BIER, C., 1978, “Textiles” [w:] P. O. HARPER (red.), *The Royal Hunter*, s. 119-25.

MEISTER, M. W., 1970, “The Pearl Roundel in Chinese Textile Design” [w:] *Ars Orientalis* 8, s. 255-67.

PECK, E. H., 1992, “Clothing IV. In the Sasanian Period” [w:] *Encyclopædia Iranica*, edycja on-line, (dostępna na stronie: <http://www.iranicaonline.org/articles/clothing-iv>, data wejścia: 24.05.2013).

PECK, E. H., 1969, “The Representation of Costumes in the Reliefs of Taq-i-Bustan” [w:] *Artibus Asiae* 31, nr 2/3, s. 101-36.

SHEPHERD, D., 2008, “Sasanian Art” [w:] *Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, s. 1055-112.

SHRENK, S., 2006, "Silks from Antinoopolis" [w:] R. SCHORTA (red.), *Central Asian Textiles and their Contexts in the Early Middle Ages*, Riggisberg, s. 23-34.

VOGELSANG-EASTWOOD, G. M., 2004, "Sasanian 'Riding-Coats': The Iranian Evidence" [w:] C. FLUCK, G. M. VOGELSANG-EASTWOOD (red.), *Riding Costume in Egypt, Origin and Appearance*, Leiden - Boston, s. 209-29.

VOGELSANG-EASTWOOD, G. M., 2006, "A preliminary Survey of Iranian Archaeological Sites with Textiles", [w:] S. SCHRENK (red.), *Textiles in situ. Their Find Spots in Egypt and Neighbouring Countries in the First Millennium CE*, Riggisberg, s. 221-40.

Strony internetowe¹

Strona Domu Aukcyjnego Christie's [<http://depts.washington.edu/>]

Oficjalna strona Metropolitan Museum of Art w Nowym Jorku
[<http://metmuseum.org>]

Oficjalna strona Uniwersytetu Wiedeńskiego [<http://www.univie.ac.at/>]

Oficjalna strona Victoria and Albert Museum w Londynie
[<http://collections.vam.ac.uk/>]

¹ Dla wszystkich odwiedzonych stron data wejścia: 18.05.2013.

MECZETY I ICH LOKALIZACJA W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ SYRO-PALESTYNY W OKRESIE WCZESNOISLAMSKIM NA PRZYKŁADZIE JERASH I SHIVTY

Adrianna Madej

Wydział Historyczny,

Uniwersytet Warszawski,

adrianna.madej@student.uw.edu.pl

Obowiązkiem każdego dorosłego wyznawcy islamu jest stosowanie się do pięciu zasad zwanych pięcioma filarami. Pierwszym z nich jest wyznanie wiary (ar. *šahāda*), której wygłoszenie formalnie włącza do wspólnoty. Kolejne to modlitwa (ar. *ṣallāt*), jałmużna (ar. *zakāt*), post (ar. *saūm*) i pielgrzymka do Mekki (ar. *ḥaġġ*).

W życiu codziennym największą rolę odgrywa modlitwa. Rytualną modlitwę powinno się odmawiać pięć razy w ciągu doby: przed wschodem słońca, w południe, po południu, po zachodzie słońca i w pierwszej połowie nocy. Tendencja do uczestnictwa w modłach zbiorowych, które w przypadku codziennych modlitw nie jest obligatoryjne, ma swoje źródło w zaleceniu Proroka, który miał powiedzieć iż jedna modlitwa człowieka w zgromadzeniu jest lepsza niż czterdzieści lat samotnych modlitw w domu (JUYNBOLL 2007: 446). Taką praktykę ułatwia między innymi istnienie meczetów. Meczety, podobnie jak synagogi, to miejsca spotkań wiernych. Różnią się pod tym względem od kościołów, które przez chrześcijan uznawane są za domy boże, a więc miejsca święte. Jedyny wyjątek stanowi najświętsze miejsce islamu - *Al-Ka'ba* wokół której wybudowano Święty Meczet (ar. *al-Masġid al-Ḥarām*) w Mekce (CRESWELL 1989: 82-83).

Pierwsze meczety

Pierwszym meczetem w długiej historii islamu miał stać się niewielki obiekt w Kubie w pobliżu Medyny, który odwiedził Muhammad w drodze z Mekki do Medyny. Pewnym jest, że Prorok ze względu na krótki pobyt w tym miejscu, nie zbudował nowego obiektu, a wykorzystał istniejący budynek, być może lokalną synagogę (GAUDEFROY – DEMOMBYNES 1988: 82-3). Drugim, a pierwszym zbudowanym od podstaw meczetem jest Meczet Proroka (ar. al-Masğid al-Nabawī) znajdujący się w Medynie. Powstał on w 622 roku przy domu Proroka i początkowo był zamkniętym, prostokątnym dziedzińcem z kolumnami, na których wznosił się dach z liści palmowych. Meczet ten posiadał niszę wskazującą kierunek modlitwy (ar. mihrāb). Pierwotnie nisza w tym meczecie była zwrócona w stronę Jerozolimy (GAUDEFROY – DEMOMBYNES 1988: 84-85). Obecnie po licznych przebudowach, jest to największy meczet na świecie i drugie najświętsze miejsce dla muzułmanów. Kolejne meczety zakładane przez Proroka i jego następców pojawiały się wszędzie tam, gdzie docierała religia islamu, czy w ramach podbojów czy pokojowego przepływu ludności.

Szczególny przypadek stanowi Świąty Meczet w Mekce, najświętsze miejsce dla wyznawców islamu, w obrębie którego znajduje się *Al-Ka'ba* i studnia zwana po arabsku *Zamzam*. Tradycja mówi, że został on po raz pierwszy zbudowany przez anioły, a po jego zniszczeniu odbudował go Abraham, czego pozostałością jest Czarny Kamień, wmurowany na wysokości 1,5 metra we wschodni narożnik meczetu. *Al-Ka'ba* stała się później sanktuarium pogańskich plemion arabskich, aż do czasu ostatecznego powrotu Muhammada do Mekki. Pozbył się on wizerunków bożków i rozpoczął oczyszczanie terenu pod kolejną konstrukcję (GAUDEFROY – DEMOMBYNES 1988: 35). Źródła wskazują, że początki Świętego Meczetu należy wiązać z panowaniem kalifa Umara (zm. 644 r.), (KUBAN 1974: 20-22). Ze względu

na wielokrotne przebudowy nie wiemy, jak pierwotnie budynek mógł wyglądać.

Religijne funkcje meczetu

Podstawową funkcją meczetu jest umożliwienie wyznawcom islamu uczestnictwa we wspólnej piątkowej modlitwie zwanej *ǧumu‘ah* (Koran: 62:9)¹, obowiązkowej dla wszystkich dorosłych mężczyzn. Kobiety nie są zobligowane do udziału w tej modlitwie. Odbywa się ona w południe, zastępując przypadającą na ten czas modlitwę codzienną. Prowadzi ją imam po wygłoszeniu kazaniu (ar. *ḥutba*). Kalendarz muzułmański przewiduje jeszcze dwie zbiorowe modlitwy, w których obecność, także dla kobiet, jest obowiązkowa (GAUDEFROY – DEMOMBYNES 1988: 365). Przypadają one w dwa główne święta: *‘Id al-Fiṭr*² i *‘Id al-Aḍḥā*³. W obydwu te dni specjalne modlitwy są odmawiane rano. Poza tym w meczecie odbywa się również codziennie pięć spotkań modlitewnych, a także modlitwy pogrzebowe (ar. *ṣallat al-ǧanāza*). W meczetach jako miejscach skupiających lokalne wspólnoty muzułmańskie, często, choć nie zawsze, realizowany jest religijny obowiązek ofiarowania jałmużny (ar. *zakāt*), (LONGHURST 2012: 4). Wypełnianie trzeciego filaru islamu odbywa się przede wszystkim przed świętem *‘Id al-Fiṭr*, a zebrane pieniądze przeznaczane są na pomoc najuboższym.

¹ W niniejszej pracy korzystano z tłumaczenia Koranu na język polski wykonanego przez Józefa Bielawskiego, Warszawa 1986.

² Święto Zakończenia Postu przypadające na pierwsze dni dziesiątego miesiąca (ar. *ṣawwāl*) zaraz po zakończeniu miesiąca postu (ar. *ramadān*).

³ Święto Ofiarowania zaczyna się dziesiątego dnia dwunastego miesiąca (ar. *du al-ḥiǧǧa*).

Spoleczne funkcje meczetu

Meczet, zarówno dawniej jak i dziś, są miejscami spotkań okolicznej wspólnoty muzułmańskiej. To w nich, zwłaszcza w regionach gdzie islam jest religią mniejszości, rozwiązuje się bieżące problemy dotyczące całej społeczności, organizuje się też święta, czy wydarzenia kulturalne. Wiele meczetów prowadziło i prowadzi działalność edukacyjną. Można wyróżnić kilka typów szkół, które działają w bezpośrednim związku z danym meczetem lub wykształciły się przy takowym, by z czasem zyskać pewną niezależność. Obok szkółek uczących dzieci podstaw wiary, a także umiejętności czytania i pisania istnieją również *madrasy* oferujące szerszy program, obejmujący nauki ścisłe, podstawy prawa i inne dziedziny nauki. Pierwsza *madrasa* miała powstać za życia Muhammada w Medynie przy meczecie Meczecie Proroka (MAKDISI 1970: 256). Część z nich osiągnęła w późniejszym czasie status uniwersytetów (MAKDISI 1970: 259-260), zasilając grono instytucji powołanych do życia, jako wyższe uczelnie, np. *Madrasa al-Qarawiyyin* w Fezie w Maroku lub *Madrasa al-Azhar* w Kairze w Egipcie. Meczety poza oficjalnymi funkcjami, służyły i nadal służą, jako miejsca spotkań lub odpoczynku. Mogło tu dochodzić do transakcji handlowych, zawierania umów, zebrań ugrupowań politycznych (KUBAN 1974). Brak sakralnego charakteru tego miejsca pozwala na wykorzystanie do celów innych, niż przewiduje to podstawowe przeznaczenie.

Elementy meczetu

Najważniejszym pomieszczeniem, a często jedynym w meczecie jest sala modlitwena (ar. *muṣallā*). Najczęściej ma kształt równoległoboku. Początkowo meczety kryte były dachem płaskim, co skutkowało koniecznością umieszczenia w Sali kolumn. Zastąpienie dachu kopułą pozwoliło wyeliminować ten element, a pomieszczenie zyskało więcej przestrzeni dla wiernych (KUBAN 1974: 17-19). W zależności od liczebności

wspólnoty dla której powstał meczet, sala modlitewna może mieć różną wielkość. Należy jednak zauważyć, że jej wystrój jest przeważnie wspólny dla wszystkich meczetów. Ze względu na nakaz wchodzenia do meczetu boso, podłogę pokrywają dywany. Wewnątrz nie ma mebli, gdyż niepotrzebnie zajmowałyby miejsce. Jedyne wyjątki stanowią niewielkie regały lub stojaki na Koran. W niektórych meczetach ściany sali modlitewnej są bogato zdobione. Wobec bezwzględnego zakazu przedstawiania postaci ludzkich i zwierzęcych, na dekorację składają się przede wszystkim kaligrafowane wersety Koranu, a także ornamenty roślinne i geometryczne.

Naprzeciwko wejścia do Sali modlitewnej powinna znajdować się ściana wyznaczająca *qibla* czyli kierunek, w którym należy być zwróconym w czasie modlitwy (Koran 2:144; RUBIN 2008: 350-351). Ta ściana powinna być prostopadła do linii łączącej *Al-Ka'ba* z danym meczetem⁴.

Mihrab (ar. miḥrāb) to nisza znajdująca się na środku ściany określającej *qibla*. Jest on niezbędny w każdej sali modlitewnej. Przeważnie ma kształt półokrągły lub wieloboczny, a jego główną funkcją jest wyznaczenie kierunku Mekki. Niekiedy *mihraby* nie mają charakteru wnęki, a są zdobionymi płytami wmontowanymi w ścianę (FEHERVARI 1993: 7-8). Aby zaakcentować ważność tego elementu w większości meczetów *mihraby* są bogato dekorowane.

Na prawo od *mihrabu* powinien znajdować się *minbar* (ar. minbar), czyli podwyższenie z którego wygłaszana jest kazanie, a także uroczyste przemówienia. *Minbar* miał zostać wprowadzony przez Proroka w czasie jego pobytu w Medynie, a po raz pierwszy pojawił się we wspomnianym już *Meczecie Proroka* (BUSSE 1988: 101-102). Muhammad nauczając wiernych zebranych na wspólnej modlitwie stawał przy palmowej kolumnie. Wraz

⁴ Początkowo kierunkiem, w którym modlił się Muhammad była Jerozolima. W drugim roku *hidżry* zdecydował jednak, iż muzułmanie będą modlić się w kierunku al-Kaaby. Tradycyjnie przyjmuje się, że miało to miejsce w Meczecie Dwóch Kierunków nieopodal Medyny.

z powiększaniem się liczby współwyznawców zdecydował się postawić podest, by być lepiej widocznym. Z czasem *minbar* przyjął kształt schodkowej, ażurowej konstrukcji wykonywanej z drewna, a rzadziej kamienia lub metalu (PEDERSEN ET AL. 1993: 75).

Opcjonalnym elementem mogącym znajdować się w meczecie jest *dikka*, czyli podium przy *minbarze*, często ogrodzone barierką, z którego imam prowadzi modlitwę. W wielu meczetach przed wejściem do sali modlitewnej znajduje się także zamknięty dziedziniec otoczony podcieniami, na którym mogą gromadzić się wierni. Przeważnie na dziedzińcu lub, jeśli takowy nie występuje, przy wejściu do meczetu znajdują się systemy dostarczania wody niezbędnej do dokonania rytualnej ablucji wymaganej przed modlitwą. Mogą to być krany, studnie, a także fontanny.

Minaret (z ar. *manāra* - latarnia morska) jest wieżą znajdującą się najczęściej w rogu meczetu, z której wygłaszane jest wezwanie na modlitwę (ar. *adān*). Najstarsze meczety podobnie jak wiele współczesnych, pozbawione były minaretów. Nawoływanie odbywało się z ulic lub murów miejskich. Pierwsze tego typu konstrukcje pojawiły się w Syrii i Egipcie. Przypuszcza się, że na przełomie VIII i IX wieku, przy czym inspiracji dla syryjskich minaretów należy szukać w wieżach kościołów chrześcijańskich (GOTTHEIL 1910: 135-8).

Podbój Syro-Palestyny

Pierwsze muzułmańskie ataki na tereny Syro-Palestyny rozpoczęły się w dwóch ostatnich latach życia Proroka. Były one prowadzone na niewielką skalę i nie przyniosły oczekiwanych sukcesów. Z całą pewnością pierwsza poważna kampania zorganizowana przez kalifę *Abu Bakra* (zm. 634) rozpoczęła się w 632 roku, a już osiem lat później w roku 640, cały obszar Syro-Palestyny, z wyjątkiem Cezarei, znajdował się już pod panowaniem muzułmanów (KENNEDY 2011: 71-72). Należy zauważyć, że szybki podbój

nie udałby się, gdyby nie wojna którą Bizancjum toczyło z Persją bezpośrednio przed najazdem muzułmańskim na Lewant. Spustoszenia, a także osłabienie kontroli Cesarstwa nad tym terytorium, zdeorganizowana obrona oraz zniechęcenie zarówno żołnierzy, jak i ludności cywilnej miały spory wpływ na oddanie się, często dobrowolne, wielu miast we władanie przybyłych Arabów. Bosra poddała się bez walki. Damaszek, po oblężeniu, wpuścił atakujących do miasta. Bizantyńczycy starając się zahamować ekspansję wojsk arabskich zorganizowali armię i latem 636 roku stanęli do bitwy nad rzeką Yarmuk, w której jednak ponieśli sromotną klęskę (KAEGI 1992: 128-132). Był to początek końca panowania Cesarstwa Bizantyjskiego na tym obszarze. Muzułmanie zdobyli Hims, Chalkis, a po powrocie Herakliusza do Konstantynopola również Antiochię. Siły bizantyńskie w znacznym stopniu wycofały się do Egiptu. Sprawujący władzę nad Jerozolimą patriarcha *Sofroniusz* zgodził się poddać miasto jedynie na ręce następcy *Abu Bakra*, kalifowi *Umarowi*. Zdarzyło się to w 637 lub 638 roku, gdy *Umar* przybył do Syrii by zająć się kwestami administracji nowo zdobytych obszarów. Wyjątek stanowiły nadmorskie miasta Latakia, Cezarea i Trypolis, które udało się zdobyć dopiero na początku lat czterdziestych VIII wieku (DONNER 1981: 151-2).

Osadnictwo muzułmańskie w Syro-Palestynie

Dużą część armii muzułmańskiej stanowili przedstawiciele plemion koczowniczych i półkoczowniczych. Po podboju wycofali się oni z miast zakładając nowe dzielnice poza ich murami lub osiadając na wsiach. Wysocy rangą przejęli domy i ziemie opuszczane przez greckojęzyczne elity, które zdecydowały się powrócić z Herakliuszem do Konstantynopola. Nie nastąpiła wielka migracja plemienna z Arabii, więc część obszarów uległa częściowemu wyludnieniu (KENNEDY 2011: 89-90). Należy zwrócić uwagę, że na terenie Syro-Palestyny muzułmanie nie zakładali nowych miast, do czego doszło

później w Iraku i Egipcie. Wszystkie ośrodki istotne po podboju istniały już w czasach rzymskich. Wzorzec osadnictwa arabskiego na tych obszarach, wedle którego duża część nowych elit posiadała miejskie lub wiejskie posiadłości dające im możliwość utrzymania się, a nawet powiększania majątku, różniła się znacząco od wzorców stosowanych na terenach Iraku czy Egiptu, gdzie osadnicy zwłaszcza w miastach, uzależnieni byli całkowicie od świadczeń wypłacanych przez państwo z danin i trybutów (ROBINSON 2000).

Stosunek do ludności podbitej

Muzułmanie wykazali się dużą tolerancją religijną na podbitych obszarach. Nie narzucono ludności nowej religii, nie ma również świadectw, aby prowadzono zorganizowane działania mające zachęcić do konwersji na islam. Nie niszczone również miejsc o charakterze religijnym, takich jak synagogi i kościoły. Inaczej niż w zakładanych w Iraku miastach, gdzie meczet lokowano w centrum, w Damaszku początkowo zadowolono się kompromisem, jakim było podzielenie katedry Jana Chrzciciela. Władza i administracja zaczęła podlegać arabskojęzycznym muzułmanom. Wydaje się jednak, że przez pierwsze pokolenia lokalne stanowiska obsadzano w znacznej mierze mieszkającymi w danym regionie chrześcijańskimi elitami, przez co greka nadal pozostawała w użyciu (KENNEDY 2011: 90). Ludność podbita musiała płacić podatki i kontrybucje na rzecz nowych panów. Ich wysokość zależała od stanu zamożności w danym okresie lub była z góry określona. Należy jednak zauważyć, że taki sam przymus obowiązywał w czasach dominacji bizantyńskiej. Wypełnianie zobowiązań gwarantowało zachowanie majątków, murów miejskich, kościołów, a także swobód osobistych.

Typowe relacje pomiędzy chrześcijańskimi mieszkańcami miast i wsi Syro-Palestyny a zislamizowanymi arabskimi plemionami znakomicie obrazuje zbiór papirusów powstałych pomiędzy początkiem VI, a końcem VII wieku. Został on znaleziony w Nessanie na Pustyni Negew w trakcie

wykopalisk prowadzonych w latach 1935-7 (GASSON, HETTICH 1950; KRAEMER 1958: 175-179). Część papirusów pochodzących z okresu wczesnoislamskiego jest dwujęzyczna, zawiera teksty napisane w grece i po arabsku. Składają się na nie przede wszystkim informacje o żądaniach zaopatrzenia wysyłanych przez okolicznych Beduinów i adresowanych do mieszkających w mieście chrześcijan. Najczęściej domagano się produktów takich jak oliwa i zboże, niekiedy również pieniędzy. Wydaje się, że ta forma daniny dokonywana była z pominięciem skomplikowanej biurokracji – składano ją na ręce starszyny lub przywódców plemiennych. To jak ją zbierano, i jak dzielono między mieszkańców wynikające z konieczności zapłaty obciążenia pozostawiano w gestii płacących. Świadczyć to może o nieformalności i prostocie muzułmańskiej okupacji, a także dużej swobodzie jaką nowa administracja dawała podbitej ludności.

Typy meczetów w Syro-Palestynie

Po podbiciu nowych terytoriów nastąpiła konieczność budowy meczetów, by umożliwić osiedlającym się na nich muzułmanom spełnianie podstawowych religijnych obowiązków. Należy zauważyć, że przyznana ludności zastanej swoboda kultu zmuszała Arabów do stawiania nowych budynków. Do rzadkich przypadków należało wykorzystywanie istniejących już budowli sakralnych. Najbardziej znanymi przykładami tworzenia meczetów w świątyniach chrześcijańskich są kościół świętego Jana w Himsie oraz katedra Jana Chrzciciela w Damaszku. Ćwierć kościoła świętego Jana w Himsie została oddana muzułmanom na mocy układu dotyczącego poddania miasta po oblężeniu zimą 636/7 roku (KAEGI 1992: 141-142). W Damaszku połowa katedry Jana Chrzciciela posłużyła za pierwszy meczet, a dopiero na początku VIII wieku chrześcijanie zostali z niej usunięci lecz i wówczas wypłacono stosowne odszkodowanie.

Można wyróżnić dwa podstawowe typy meczetów budowanych na terenach Syro-Palestyny. Są to meczety prywatne i publiczne. Meczety prywatne budowane były przy rezydencjach. Dostęp do nich mieli kalifowie, ich rodziny, członkowie dworu, a także goście władców. Odseparowanie rządzących od poddanych, widoczne już w czasach ostatnich kalifów prawowiernych, a potem przez dynastię Umajjadów (KENNEDY 2011: 25), zmusiło przedstawicieli tych ostatnich do tworzenia prywatnej przestrzeni religijnej w bezpośrednim sąsiedztwie własnych siedzib. W zależności od reprezentatywności miejsca i przewidywanej ilości wiernych mogących gromadzić się na wspólnych modlitwach, meczety, często bezpośrednio przylegające do budynków rezydencjonalnych cechowały się zróżnicowaną wielkością. Te zlokalizowane przy stałych siedzibach, w stolicach lub ważnych miastach, np. na cytadeli w Ammanie, musiały spełniać najwyższe standardy pod względem wystroju, a także przestrzeni wewnątrz sali modlitewnej. Natomiast meczety przy rezydencjach, do których nie zjeżdżał cały dwór a jedynie kalif z najbliższą świtą, jak np. tzw. *qasry* (od ar. *qasr*) znane z terenów Jordanii, mogły być zdecydowanie mniejsze (FOWDEN 2004).

Publiczne meczety służyć miały całym społecznościom muzułmańskim. W zależności od liczebności grupy wyznawców islamu osiadłej w danym miejscu, ich stylu życia, a także funduszy jakimi dysponowano, mogły mieć różną wielkość oraz cechować się mniejszym lub większym kunsztem wykonania. Jedne z najprostszych konstrukcji to tzw. meczety „otwarte”, ściśle związane z ludnością nomadyczną. [fig. 1, 2] Pierwsze struktury tego typu powstawały w okresie wczesnoislamskim (NEVO 1985), dokładne datowanie powstania poszczególnych meczetów „otwartych” nastrocza jednak wielu problemów. Znane są przypadki funkcjonowania

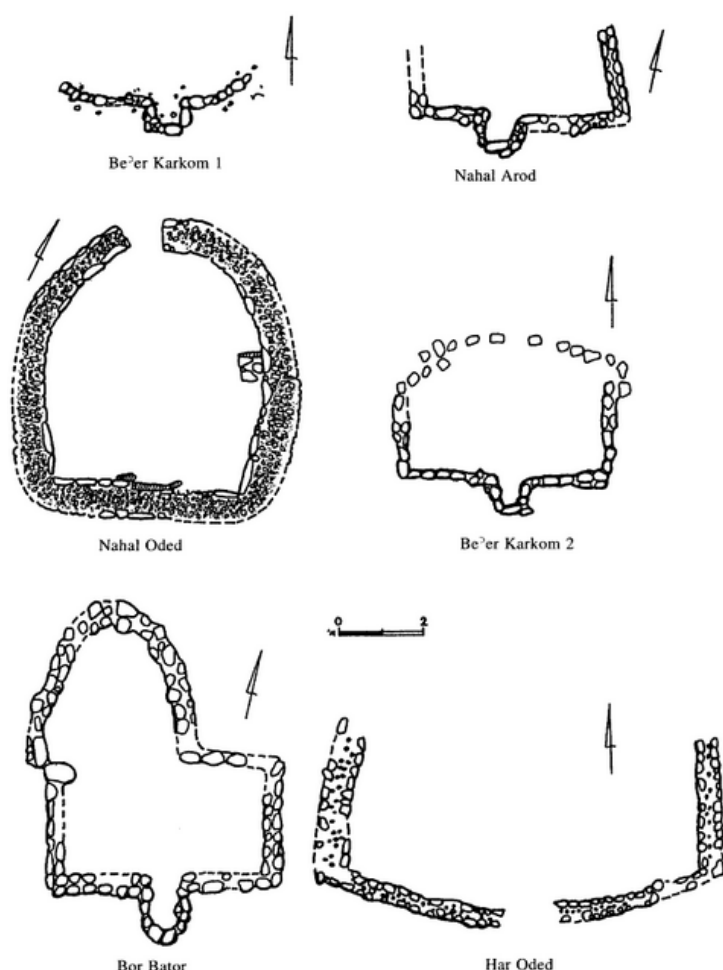


Fig. 1. Przykłady wczesnoislamskich meczetów "otwartych" z pustyni Negew (AVNI 1994: 86, fig. 2).

podobnych konstrukcji jeszcze w XX wieku. Charakteryzują się brakiem ścian i zadaszenia, a niewielką przestrzeń sali modlitewnej wyznacza kamienny murek wysokości około metra. *Mihrab* najczęściej ma postać półokrągłej niszy, rzadziej jest to kamienna płyta, jak np. w Nahal Oded (AVNI 1994: 88-9). Meczety „otwarte” lokalizowane były z dala od założeń miejskich. Ich pozostałości odnajdowane są na terenach związanych z hodowlą zwierząt, w pobliżu niewielkich, sezonowych osad o charakterze rolniczym lub na obszarach pustynnych, przy drogach, którymi przemieszczali się

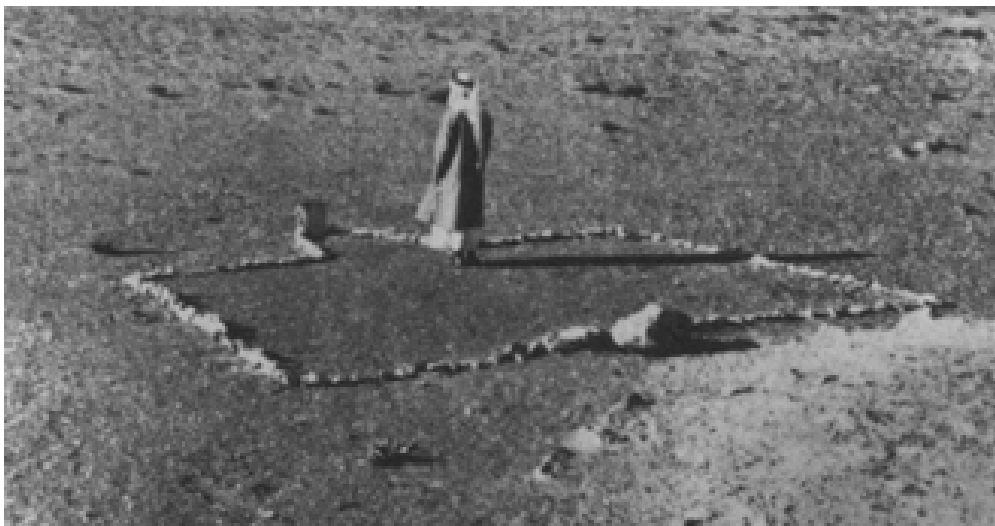


Fig. 2. Beduin modlący się w meczecie "otwartym",
Transjordania, 1938 rok (AVNI 1994: 94, fig. 12).

nomadzi (AVNI 1994: 91-92). Sądzi się, że część z tych struktur stworzona została w miejscach kojarzonych przez beduińskie plemiona z pogańskimi miejscami kultu (NEVO 1985). Przyjęcie islamu nie zmieniło więc przywiązania do dawnych „centrów religijnych”, jedynie sposób oddawania czci bogu uległ pewnym modyfikacjom. Kształt większości znanych meczetów „otwartych” z okresu wczesnoislamskiego zbliżony jest do prostokąta. Istnieją też przykłady konstrukcji owalnych i kwadratowych, a także struktur półotwartych prostokątnych i łukowatych, które zawierają ścianę wyznaczającą *qibla* i *mihrab* będący półokrągłą niszą (AVNI 1994: 95).

Pozostałe meczety charakteryzowały się zamkniętą, klasyczną formą. Przed posiadającą ściany i zadaszoną salą modlitewną, często znajdował się dziedziniec, wyposażony w instalacje z wodą służącą do ablucji.

Lokalizacja meczetów w przestrzeni miejskiej

W zależności od wielkości miasta i ilości muzułmanów je zamieszkujących, wybór miejsca, w którym budowano meczet, niósł ze sobą pewne przesłanie. Na dwóch przykładach Shivty / Esbeity i Jerash / Gerazy

można zaobserwować jak różne cele stawiali sobie ludzie decydujący o usytuowaniu i wyglądzie meczetów w tych ośrodkach.

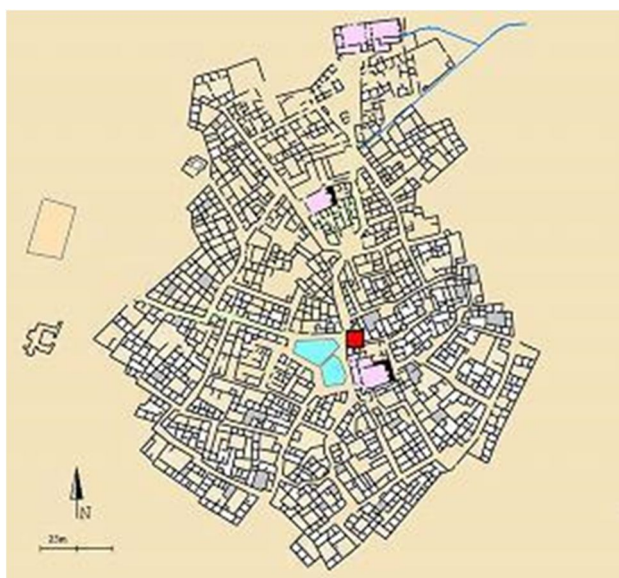


Fig. 3. Plan Shivty - na czerwono zaznaczono lokalizację meczetu, na różowo kościołów, natomiast na niebiesko zbiorników na wodę (<https://biblewalks.com/sites/Shivta.html>; data wejścia: 24.09.2015).

Shivta była niewielkim miastem położonym w centralnej części Pustyni Negew, położonym około pięćdziesięciu kilometrów na południe od współczesnej Beer Sheevy, na szlaku łączącym Nessanę z Avadat. [fig. 3] Funkcjonowała od I wieku p.n.e. do IX wieku n.e. Po podboju islamskim w VII wieku w Shivicie funkcjonowały nadal trzy sporych rozmiarów, udane artystycznie bizantyńskie

kościół. Przy jednym z nich, Kościele Południowym, powstał niewielki meczet. [fig. 4] Należy zauważyć, że nie jest on usytuowany w centralnej części miasta, w której mieściły się m.in. Kościół Centralny i tzw. Dom Gubernatora, chociaż mieści się przy jednej z głównych arterii (PEERS 2011: 100). Meczet w porównaniu z miejskimi kościołami jest stosunkowo mały (6,7 x 12,35 m) i składa się z dwóch pomieszczeń⁵ (AVNI 1994: 87-89). Większą (6,7 x 8,6 m), południową część stanowi sala modlitwenna z półokrągłym *mihrabem* o szerokości 0,9 m i głębokości 1,2 m. Dach przykrywający salę modlitewną opierał się na czterech kamiennych kolumnach. Nie jest jasne, czy

⁵Meczet odkryty w latach 30. XX wieku nigdy nie doczekał się szczegółowej publikacji.

ta przestrzeń była oddzielona ścianą od dziedzińca znajdującego się w północnej części czy jedynie kamiennym murkiem na co wskazywać mogą umieszczone tam kolumny.

Dziedziniec o trapezoidalnym kształcie (4,3 x 5,2 m) posiadał wejście od zachodu, w centralnej części natomiast znajdowała się cysterna. Od południa i częściowo od wschodu meczet graniczył z Kościołem Południowym, a dokładnie z jego baptysterium.

Prawdopodobnie na wschód od *mihrabu* pierwotnie istniało przejście łączące oba budynki,

które później zostało zablokowane (PEERS 2011: 102). Po wielkości meczetu należy wnosić, że wspólnota muzułmańska zamieszkująca Shitę była niewielka. W sali modlitewnej przebywać może jednocześnie maksymalnie kilkanaście osób (PEERS 2011: 105). Budowa meczetu w bezpośrednim sąsiedztwie kościoła sugeruje, że mimo politycznej porażki chrześcijan i konieczności podporządkowania się nowej, muzułmańskiej władzy przedstawiciele obu religii mogli koegzystować we względnej harmonii i z dużą dozą wzajemnej tolerancji. Należy także zauważyć, że meczet nie powstał w najważniejszej, centralnej części miasta. Prawdopodobnie wyznawcy islamu o wiele mniej liczni, zdecydowali się postawić swoją

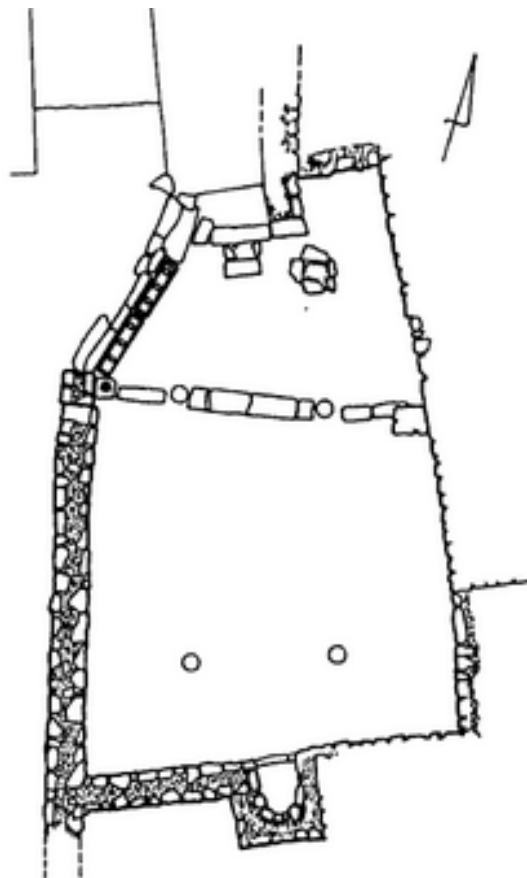


Fig. 4. Plan meczetu w Shivcie
(AVNI 1994: 90, fig. 8 - fragment).

konstrukcję przy wcześniejszym miejscu kultu, tworząc tym samym międzywyznaniową przestrzeń o charakterze religijnym.

Jerash to miasto położone w Jordanii, około pięćdziesiąt kilometrów na

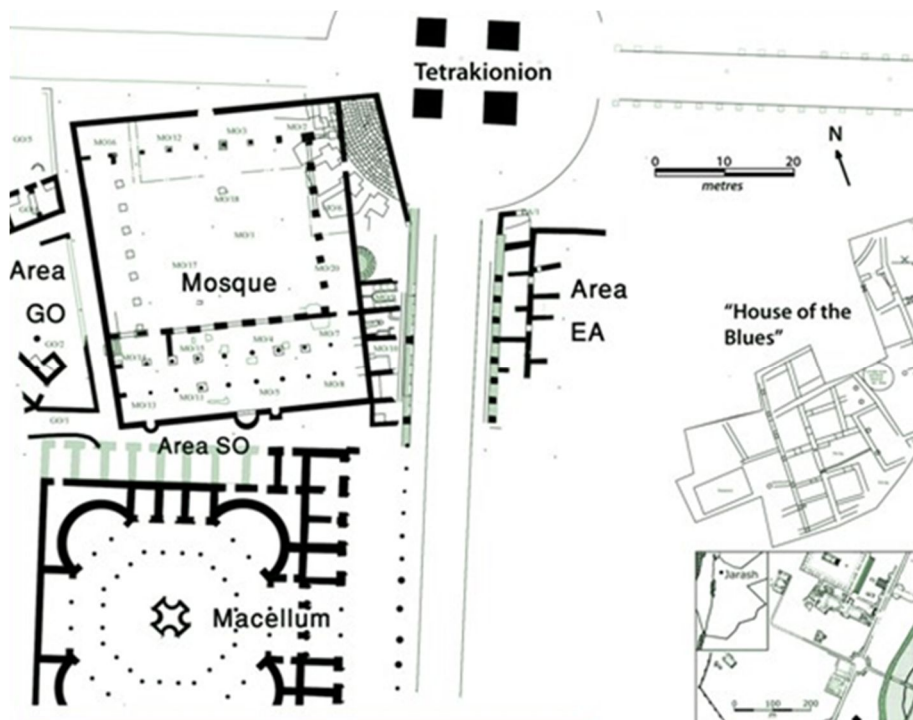


Fig. 5. Plan meczetu w Jerash i sąsiadujących obiektów

(<https://miri.ku.dk/projekts/djijp/>; data wejścia: 24.09.2015).

północ od Ammanu. Jego początki sięgają okresu hellenistycznego, a panowanie muzułmańskie rozpoczęło się tu w 636 roku. Meczet odkryty w 2002 roku przez duńsko-jordańską ekspedycję, wzniesiony za panowania kalifa *Hiszama ibn Abd al-Malika* (zm. 743 r.), mieścił się w centralnej części miasta, na południowy-zachód od *tetrakinionu* i na północ od *macellum* [fig. 5]. Podobnie jak meczet w Shivcie składa się z dwóch części: sali modlitwowej i otwartego dziedzińca (DAMGAARD, BLANKE 2007; WALMSLEY ET AL. 2009). Całe założenie ma imponujące rozmiary. Ściana południowa, wyznaczająca *qibla* ma długość 36,25 m, ściana północna 38,90 m, natomiast ściany wschodnia i zachodnia po 44,50 m. Także całość zbliżona jest kształtem

do prostokąta. Główne wejście od północy⁶ prowadziło na dziedziniec z podcieniami i instalacjami z wodą, zajmujący dwie trzecie powierzchni całej budowli. W południowej części znajdowała się trójnawowa sala modlitwowa z trzema *mihrabami*. Pierwotnie meczet posiadał tylko jeden półokrągły *mihrab* o średnicy 2,8 m, mniej więcej na środku ściany południowej, pozostałe, podobnie jak minaret w północno-wschodnim narożniku, są późniejszymi dodatkami prawdopodobnie z IX lub X wieku. Szacunki pracujących na stanowisku archeologów wskazują, że sama sala modlitwowa mogła pomieścić około trzystu osób, a dziedziniec kolejne dwa i pół tysiąca. Nie wiadomo jak liczebna była w tym okresie wspólnota muzułmańska. Kwestia tego, czy tak duży meczet powstał aby pomieścić wszystkich mieszkających w mieście wyznawców islamu, czy jego wielkość miała być demonstracją potęgi nowych rządzących, pozostaje nierozstrzygnięta. Wybór miejsca świadczy o chęci podkreślenia ważności budynku [fig. 6]. Wybrano lokalizację w samym centrum przy skrzyżowaniu dwóch głównych ulic, gdzie znajdowały się, co prawda już nieczynne, adaptowane na inne cele, niszczone obiekty przypominające o okresie największej świetności miasta, m. in. świątynia Artemidym, wówczas centrum produkcji ceramiki, oraz *macellum*. Przy meczecie powstało prawdopodobnie centrum administracyjne, a w bezpośredniej okolicy osiedliły się nowe, muzułmańskie elity (GAWLIKOWSKI 1992; 2003). W mieście w okresie wczesnoislamskim mogło wciąż funkcjonować nawet siedem kościołów, a także synagoga. Podobnie jak w Shīvcie, wspólnoty wyznaniowe funkcjonowały obok siebie.

⁶Pierwotnie istniało również wejście od wschodu, które później zostało zablokowane przez późniejsze konstrukcje, prawdopodobnie sklepy, przylegające do wschodniej ściany meczetu.

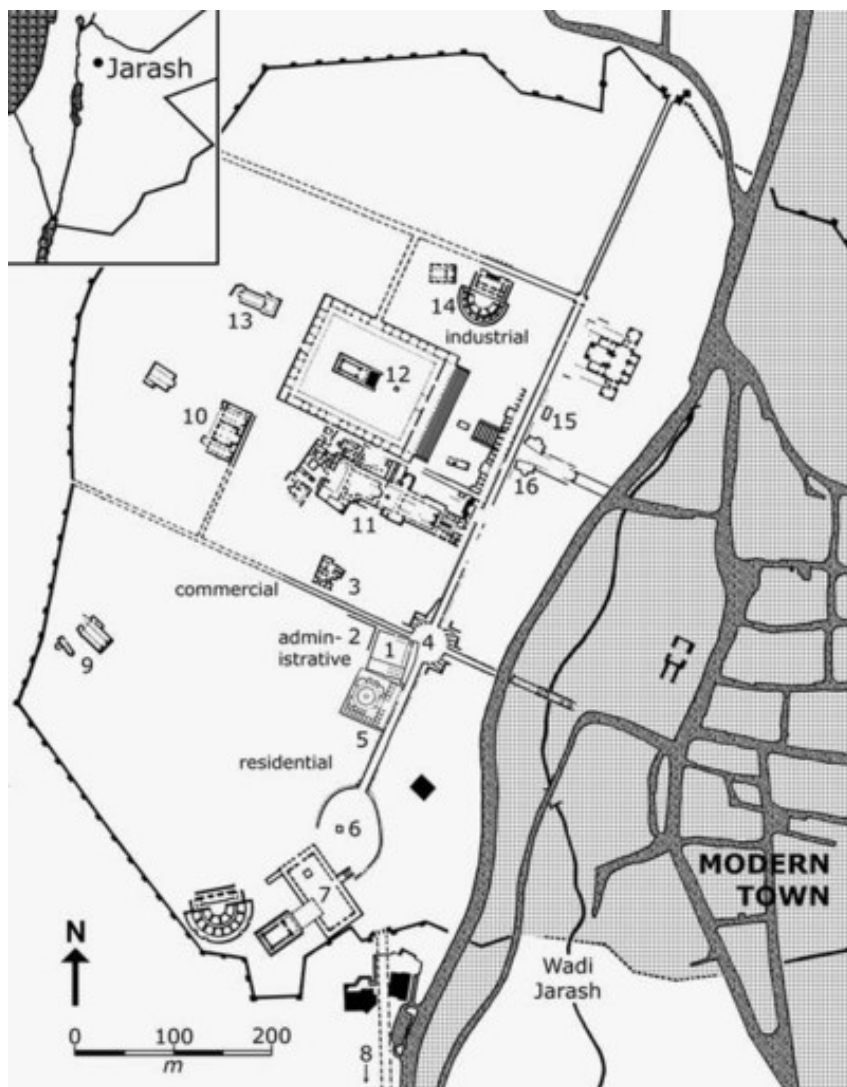


Fig. 6. Plan Jerash. Legenda: 1. meczet Umajjadów, 2. muzułmańskie centrum administracyjne, 3. dom umajjadzki, 4. tetrakinion, 5. macellum, 6. Oval Piazza (kwartał mieszkalny), 7. świątynia Zeusa, 8. hipodrom i kościół biskupa Marianosa, 9. kościół świętych Piotra i Pawła, 10. kościoły świętych Kosma i Damiana, św. Jerzego i Jana Chrzciciela, 11. chrześcijański kompleks dwóch kościołów, łaźni i domów z okresu muzułmańskiego, 12. świątynia Artemidy, 13. synagoga, 14. Teatr Północny, 15. budynek z okresu umajjadzkiego o nieznanym przeznaczeniu, (DAMGAARD, BLANKE 2007).

Podsumowanie

W zależności od liczebności wspólnoty muzułmańskiej, stylu życia i statusu jaki osiągnęła, wybierano różne miejsca, na których powstawały meczety. Zislamizowane plemiona nomadów zamieszkujących sezonowe osiedla decydowały się na postawienie niewielkich, otwartych konstrukcji. Ludność osiadła w niewielkich miastach, stanowiąca często mniejszość w stosunku do wyznawców chrześcijaństwa, mogła zadowolić się niedużymi, adekwatnymi do potrzeb meczetami. Elity rezydujące w dużych, ważnych ośrodkach, których celem była demonstracja prestiżu budowała imponujące obiekty mieszczące w swym wnętrzu rzesze ludzi i znajdujące się w najważniejszej dzielnicy miasta. Niezależnie od wielkości ośrodka meczety miejskie powstawały w kwartałach, w których były już jakieś budynki użyteczności publicznej. Lokalizowanie ich na obrzeżach czy obszarach niezagospodarowanych mogłoby skutkować izolacją społeczną, a także sugerować, że są mniej ważne niż np. kościoły.

Podbój Syro-Palestyny przez muzułmanów sprawił, że na terenie tym mieszkali i żyli obok siebie przedstawiciele trzech wielkich religii monoteistycznych. Wydaje się, iż w okresie wczesnoislamskim nie dochodziło do większych napięć spowodowanych różnicami w wierze. Nowi rządzący wykazywali się sporą tolerancją zezwalając na swobodę kultu i nie niszczyli istniejących kościołów i synagog, co więcej, w tym czasie budowano nowe świątynie.

Słowa kluczowe: Syro-Palestyna, przestrzeń miejska, meczet

Key words: Syro-Palestine, urban space, mosque

Mosques and their location in the Syro-Palestinian urban area in the early Islamic period with regard to Jerash and Shivta

Along with the expansion of Islam in the Middle East, mosques - places of prayer for Muslims, started to proliferate. The article presents location of early Islamic mosques in the urban space of Syro-Palestine cities. The first part of this study is concerned with the evolution of form, types and details of this kind of building but also its religious function. The acquisition of authority by representatives of this new, fast growing religion within the territory dominated by believers of Christianity and Judaism led into deep changes in culture and urban planning of centuries-old cities in this area. The process of choosing a place for this type of building was influenced by many factors. Some responses resulted from characteristics of the region, size and type of the city, but also from relations of the new authority with local population, which is shown by example of mosques located in Shivta and Jerash.

Bibliografia

- AVNI, G., 1994, "Early Mosques in the Negev Highlands: New Archaeological Evidence on Islamic Penetration of Southern Palestine" [w:] *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, vol. 294.
- BUSSE, H., 1988, "Die Kanzel des Propheten im Paradiesesgarten" [w:] A. HAVEMANN, B. JOHANSEN, *Gegenwart und Geschichte. Islamwissenschaftliche Studien*.
- CRESWELL, K.A.C., 1989, "A Short Account of Early Muslim Architecture".
- DAMGAARD, K., BLANKE L., 2007, *The Islamic Jarash Project: A Preliminary Report on the First Two Seasons of Fieldwork* (dostępny na stronie: <http://www.assemblage.group.shef.ac.uk/issue8/damgaardandblanke.html>, data wejścia: 24.09.2015)

- DONNER, F.M., 1981, *Early Islamic Conquests*, Princeton NJ.
- GASSON, L., HETTICH E.L. (red.), 1950, *Excavations at Nessana II, Literary Papyri*, Princeton NJ.
- KRAEMER, C.J. (red.), 1958, *Excavations at Nessana III, Non-Literary Papyri*, Princeton NJ.
- FEHERVARI, G., 1993, "Mihrab" [w:] *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, P.J. BEARMAN ET AL. (red.), Leiden – New York.
- FOWDEN, G., 2004, *Qusayr 'Amra, Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*, Berkeley, Los Angeles, London.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., 1988, *Narodziny islamu*, Warszawa.
- GAWLIKOWSKI, M., 1992, "Installations Omayyades à Jérash" [w:] *Studies in the History and Archaeology of Jordan IV*, A. HADIDI (red.), Amman.
- GAWLIKOWSKI, M., 2003, "Jerash in Early Islamic Times" [w:] *Oriente Moderno*, vol. 23(84), Nr 2, s. 469-476.
- GOTTHEIL, R.J.H., 1910, "The Origin and History of the Minaret" [w:] *Journal of the American Oriental Society*, vol. 30, Nr. 2, s. 132-154.
- JUYNBOLL, G.H.A., 2007, *Encyclopedia of Canonical Hadith*, Leiden – Boston.
- KAEGI, W.E., 1992, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge.
- KENNEDY, H., 2011, *Wielkie arabskie podboje*, Warszawa.
- KUBAN, D., 1974, *Muslim religious architecture. Part I. The mosque and its early development*, Leiden.

LONGHURST, C.E., 2012, "Theology of a Mosque. The Sacred Inspiring Form, Function and Design in Islamic Architecture" [w:] *LONAARD, Art and Architecture Magazine*, vol. 2/8.

MAKDISI, G., 1970, "Madrasa and University in the Middle Ages" [w:] *Studia Islamica*, vol. 32.

NEVO, Y.D., 1985, *Sde Boker and the Central Negev, 7th – 8th Century A.D.*, Jerusalem.

PEDERSEN, J. ET AL., 1993, "Minbar" [in:] *Encyclopaedia of Islam*, vol. VII, P.J. BEARMAN ET AL. (red.), Leiden – New York.

PEERS, G., 2011, "Crosses' Work Underfoot: Christian Spolia in the Late Antique Mosque at Shivta in the Negev Desert (Israel)" [w:] *Eastern Christian Art*, vol. 8.

ROBINSON, C.F., 2000, *Empire and Elites after the Muslim Conquest*, Cambridge.

RUBIN, U., 2008, "Between Arabia and the Holy Land, a Mecca – Jerusalem Axis of Sanctity" [w:] *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 34.

WALMSLEY, A. ET AL., 2009, *Excavation Season Report 2009*
(dostępny na stronie: http://miri.ku.dk/projekts/djijp/reports/IJP_2009_MosqueRestorationReport.pdf, data wejścia: 24.09.2015).