CZASOPISMO ARCHEOLOGICZNE
numer 14 (2025)

meVhir



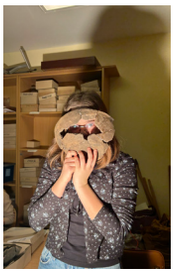












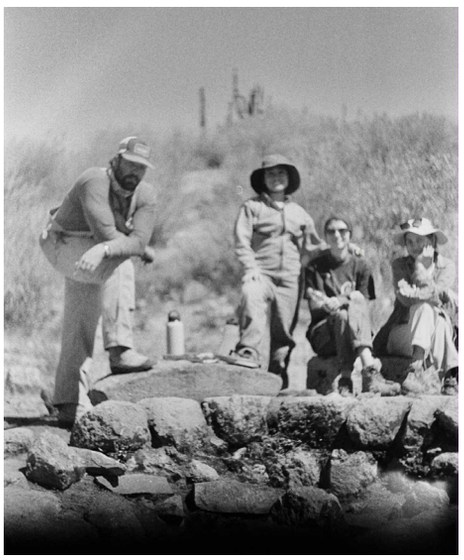






























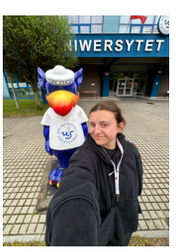















GREENE KING

me hir

Czasopismo Archeologiczne **Menhir**

Ukazuje się pod patronatem Instytutu Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

Czasopismo dofinansowano ze środków Inicjatywy Doskonałości Uniwersytetu Jagiellońskiego (ID UJ) oraz Dziekana Wydziału Historycznego UJ

Adres redakcji:
Instytut Archeologii UJ
ul. Gołębia 11, 31-007 Kraków
tel. 12 663 1279, e-mail: redakcja.menhira@gmail.com
https://menhir.archeo.uj.edu.pl/

Redaktor naczelna: Natalia Kowalik
Zastępca redaktor naczelnej: Ewa Dębicka
Współpraca redakcyjna: Lucyna Książek
Redakcja techniczna witryny internetowej: Izabela Śmieszek
Opracowanie graficzne i skład: Pola Kozak

Opiekunowie czasopisma: dr hab. Radosław Palonka, prof. UJ; dr Łukasz Miszk

Recenzenci: dr hab. Radosław Palonka, prof. UJ
dr hab. Joanna Dębowska-Ludwin
dr hab. Dariusz Niemiec
dr Dorota Bojkowska
dr Anna Gawlik
dr Maciej Sobczyk
dr Michał Wasilewski
dr Barbara Zając

Autor zdjęcia na okładce: dr hab. Jarosław Źrałka, prof. UJ
ISSN: 1731-4313
Kraków 2025

Drodzy Czytelnicy,

zapraszamy Was do lektury najnowszego numeru Menhira, który przedstawia artykuły obejmujące szerokie spektrum badań i zagadnień związanych z kulturami różnych epok.

Na łamach tego wydania znajdziecie analizy wierzeń, symboliki i praktyk dawnych społeczności, refleksje nad ich codziennością, a także przykłady tego, jak przeszłość można odkrywać na nowo.

W Teotihuacan analizowane są badania tunelu pod Świątynią Upierzonego Węża, odsłaniającego wizję mezoamerykańskich zaświatów, a także symbolika Pierzastego Węża Quetzalcoatla. Autorzy podejmują również problem mniej znanych, lecz istotnych aspektów życia codziennego dawnych społeczności, w tym narażenia na działanie rtęci.

W Peru przybliżane są praktyki kultury Nasca, w tym rytuały związane z tatuażami kobiet, natomiast w Ameryce Północnej artykuły podejmują interpretację duchowych przesłań utrwalonych w sztuce naskalnej.

Podróż przez historię obejmuje także Fidżi, gdzie badana jest geneza prehistorycznych fortyfikacji. Następnie w starożytnym Rzymie, analizy prowadzone są w kontekście roli Junony Monety oraz funkcjonowania mennicy. Kolejnym obszarem jest Egipt oraz groby atypowe oraz analiza jednej z najstarszych gier planszowych świata.

Uzupełnieniem całości są opowieści o Nocy w Byczej Jaskini, relacja z projektu badawczego w Kampanii oraz artystyczne akcenty: model wieży i komiks autorstwa Jacka Widora.

Mamy nadzieję, że przygotowane teksty będą dla Was nie tylko źródłem wiedzy, ale i inspiracją do dalszych poszukiwań badawczych oraz refleksji nad różnorodnością kultur i sposobów ich interpretowania.

Życzymy owocnej lektury.

Spis treści

Radosław Palonka
Od paleolitu do Paleoindian. Wspomnienie o profesorze Januszu Krzysztofie Kozłowskim 6



Karolina Wydra
Obraz mezoamerykańskich zaświatów: Odkrycie, eksploracja i symbolika tunelu pod Świątynią Upierzonego Węża w Teotihuacan 10



Katarzyna Ryker
Motyw Pierzastego Węża Quetzalcoatla w kulturze Azteków 14



Estera Zamojska
Narażenie mieszkańców prekolumbijskiej Mezoameryki na toksyczne działanie rtęci 19



Luna Podlaska
Malowane Wenus - jak tatuowały się kobiety kultury Nasca? 23



Aleksandra Dylak
Szamanizm w Ameryce Północnej na przykładzie sztuki naskalnej stanowiska The Great Gallery (Utah) 28



Kacper Gojny
Hipotezy na temat genezy prehistorycznych i protohistorycznych fortyfikacji na Fidżi 33



Karolina Kozłowska
Zanim Moneta stała się monetą - aspekt Junony Monety oraz mennicy i jej pracowników w kontekście ikonografii numizmatycznej 37



Jakub Żurawski
Groby atypowe w starożytnym Egipcie na przykładzie cmentarzyska w Hierakonpolis 41



Agnieszka Zyga
Senet - Monopoly starożytnego Egiptu? 45



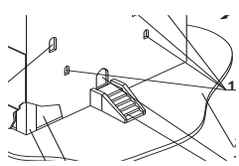
Natalia Chochorowska
Noc w Byczej Jaskini 48



Amelia Betscher, Estera Zamojska, Nikodem Bartoszek
Kilka słów o projekcie „Agnōsce et experīre II - wyjazd naukowy do Kampanii. Rzymskie miasta w cieniu Wezuwiusza” 52



Tomasz Dębicki
Wieża w Siedlęcinie
Model 3D do złożenia! 54



Jacek Widor
Archeologia z przymrużeniem oka 59



Od paleolitu do Paleoindian.
Wspomnienie o profesorze Januszu Krzysztofie Kozłowskim

Radosław Palonka

Pewnie dla części, czy nawet dla większości obecnych studentów, a nawet doktorantów Instytutu Archeologii UJ postać prof. dr. hab. Janusza Krzysztofa Kozłowskiego choć pewnie znana z publikacji (w tym m.in. pierwszego tomu słynnej Wielkiej Historii Świata/WHŚ, który trzeba znać do zaliczenia „Zarysu z Kamienia i Nowego Świata" na pierwszym roku), to jednak niekoniecznie kojarzona jest w tym momencie z wykładowcą, którego spotyka się na korytarzach Instytutu, i u którego zdaje się egzaminy. To zrozumiałe, bo Profesor przeszedł na emeryturę już kilka lat temu i tym samym był mniej aktywny, jeśli chodzi o wykłady i zajęcia, jednak jego wpływ na rozwój polskiej i światowej archeologii jest nie do przecenienia. Był prawdziwym Mistrzem dla wielu archeologów, w tym dla piszącego te słowa, mistrzem, który był dla nas dostępny, wprost na „wyciągnięcie ręki", co było normalne, a zarazem bardzo niezwykłe. I choć, jak wspomniałem na początku,

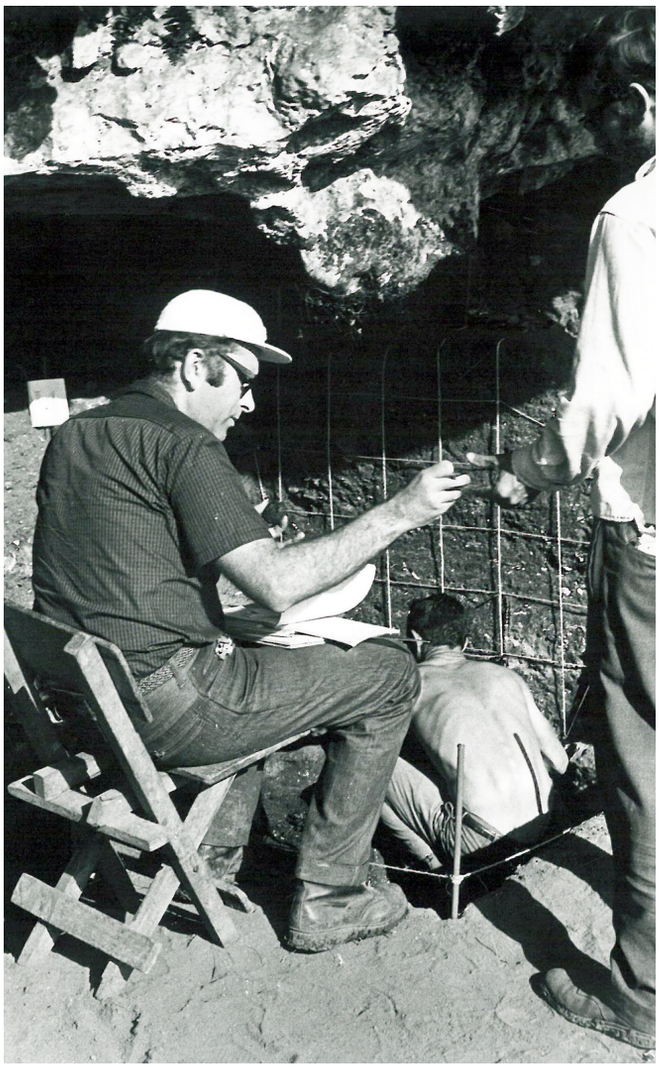


Il.1. Profesor Janusz Krzysztof Kozłowski w swoim gabinecie, pokój nr 112, I piętro w Instytucie Archeologii UJ na ulicy Gołębiej 11.

Profesor dla części Czytelników *Menhira* jest postacią, z którą nie mieli bezpośredniej styczności, „na wpół legendarną", to jednak zachęcam do przeczytania tych krótkich wspomnień, może znajdziecie w nich Państwo jakąś inspirację i dla siebie (Il. 1.).

Kilka faktów z życia Profesora: Janusz K. Kozłowski urodził się w Krakowie 21 sierpnia 1936 roku. Studia archeologiczne ukończył na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1957 roku, broniąc pracę magisterską pt. *Stanowisko przemysłu płudzkiego w Grzybowej Górze w pow. Starachowickim*, promotorem pracy był profesor Rudolf Jamka. Po magisterium studiował jeszcze przez rok w Institut de Paléontologie Humaine w Paryżu, a doktoryzował się w roku 1961 na podstawie rozprawy pt. *Paleolit na Górnym Śląsku*, wydanej następnie w formie książkowej (Ossolineum: Wrocław–Warszawa–Kraków, 1964). Stopień doktora habilitowanego uzyskał również na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1967 roku, przedstawiając wydaną wcześniej w Krakowie syntezę *Studia nad zróżnicowaniem kulturowym w paleolicie górnym Europy Środkowej* (1965). Nominację profesorską otrzymał w roku 1976.

Profesor Kozłowski był uczonym o światowym dorobku z zakresu archeologii epoki kamienia Starego Świata (Europy, Afryki i Azji) oraz pewnych wątków archeologii Nowego Świata (przede wszystkim problematyki pojawienia się pierwszych ludzi w obydwu Amerykach i relacji syberyjsko-północnoamerykańskich). Był niekwestionowanym autorytetem i znawcą archeologii paleolitu i neolitu ziem polskich, paleolitu Europy Środkowej, początków człowieka współczesnego *Homo sapiens*, a także neolityzacji. Był uczestnikiem lub kierował wieloma ekspedycjami archeologicznymi w Polsce (m.in. Grzybowa Góra, Jaskinia Raj k/Kielc, Dzierżysław na Górnym Śląsku, ul. Spadzista i ul. Księcia Józefa w Krakowie), Egipcie (Armant, Deir el Bahari, El Tarif), Bułgarii (jaskinie Bacho-Kiro i Temnata), Grecji (jaskinia Klisura), Mongolii, Turcji (Karain), Czarnogórze, Maroko, na Antylach, Kubie i na Słowacji (Moravany). Inicjator wielu pionierskich badań terenowych w Polsce, Kotlinie Kar-



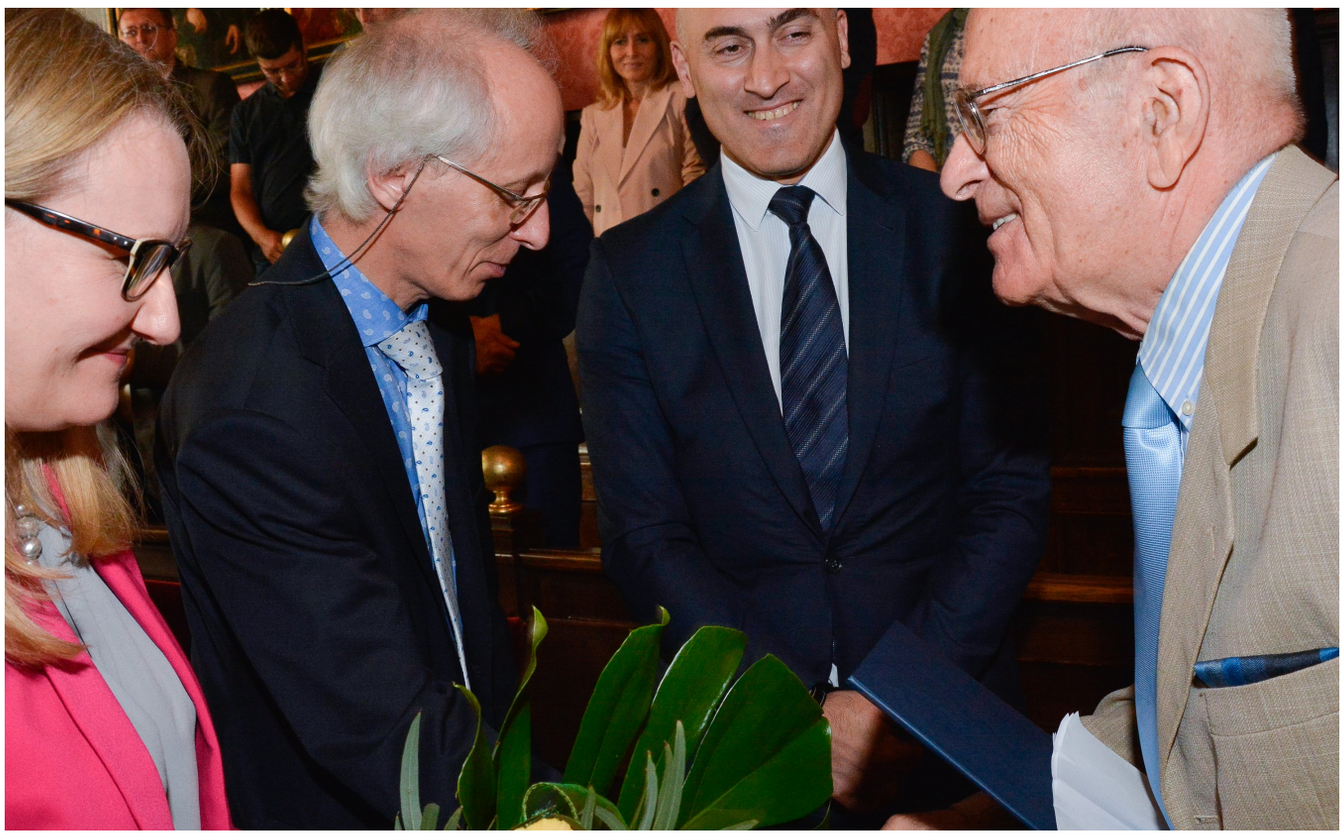
Il.2. Profesor J.K. Kozłowski podczas badań wykopaliskowych prowadzonych na Kubie w latach 70. XX wieku. Fot. ze zbiorów IA UJ.

packiej, na Bałkanach (w tym w Grecji), na Cyprze, w Egipcie oraz w basenie Morza Karaibskiego (Il. 2).

W swoim zawodowym życiu był cenionym wykładowcą nie tylko naszego uniwersytetu, ale także uniwersytetów w innych krajach, przede wszystkim w Belgii (uniwersytety w Liege, Brukseli i Gandawie/Gent), Francji (College de France), we Włoszech (Uniwersytet w Ferrarze) oraz w USA (Harvard University, Cambridge i Uniwersytet w Kansas). Jednak to chyba na naszym Instytucie oraz Uniwersytecie Jagiellońskim odcisnął największe piętno badawcze i dydaktyczne. Niejednokrotnie słyszałem wspomnienia moich znajomych, także z innych instytutów Uniwersytetu Jagiellońskiego, jak Instytut Historii, czy Instytut Historii Sztuki, gdzie Profesor prowadził zajęcia z archeologii, ale także sztuki społeczności pradziejowych, którzy mówili, że nawet gdy nie interesowali się specjalnie archeologią, to Profesor Kozłowski potrafił zarazić ich swoją pasją, inspirował do własnych poszukiwań i do dzisiaj pamiętają wiele szczegółów z prowadzonych przez niego zajęć. Takie bardzo ciepłe i pełne szacunku wspomnienia słyszałem nie tylko od jego uczniów, ale też na przykład od władz uniwersyteckich, w tym od emerytowanego już dzisiaj pracownika Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych, ale także przez kilka lat Prorektora Uniwersytetu Jagiellońskiego, profesora Andrzeja Mani. Prowadził przez wiele lat m.in. seminarium magisterskie z archeologii Ameryki (piszący te słowa wraz prof. Jarosławem Źrałką i dr. Michałem Wasilewskim przez wiele lat współprowadzili to seminarium). Wypromował 21 doktorów (w tym 5 na uczelniach zagranicznych), z których część jest już dzisiaj profesorami lub doktorami habilitowanymi, był też wiele razy recenzentem w przewodach doktorskich, habilitacjach i profesurach.

Był dyrektorem Instytutu Archeologii UJ w latach 1972–1978, ale też współtwórcą i pierwszym kierownikiem Zakładu Archeologii Nowego Świata w naszym instytucie (od 2008 roku). Pod koniec kariery zawodowej otrzymał tytuł profesora honorowego Uniwersytetu Jagiellońskiego (2014), dwa lata później nagrodę Miasta Krakowa, a wcześniej jedną z najważniejszych nagród naszego uniwersytetu, Laur Jagielloński (1998). Był autorem, współautorem oraz redaktorem około 60 książek, w tym podręczników akademickich oraz ogromnej liczby blisko 500 artykułów naukowych. Za swoją działalność naukową i społeczną odznaczony został m.in. Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (1990), medalem Collège de France w dziedzinie nauk humanistycznych oraz medalem Europe Prize przyznanym przez British Academy (1992). 18 czerwca 2018 roku w Auli Collegium Maius odbyła się uroczystość jubileuszowa Profesora, podczas której została mu uroczyście wręczona księga pamiątkowa „*Multas per gentes et multa per saecula*" (Il. 3).

Te liczby zapewne robią wrażenie na każdym, pewnie najbardziej na osobach dopiero rozpoczynających studia, ale i dla wielu „zawodowców" jest to niedościgniony przykład. Niech to zachęca (a nie zniechęca) do choć pewnej próby podążania za tym wzorem, związanym z profesjonalizmem i konsekwencją działania; po to są przecież przykłady, żeby z nich czerpać i uczyć się. Zresztą Profesor także uczył się przez całe życie, a swoje obserwacje i nowinki z dopiero co odbytych konferencji, nie wahał się przekazywać studentom od razu na zajęciach. Czasem także lubił pytać o nie na egzaminie, jakby naturalnym było, że wszyscy też już o tych najnowszych teoriach i wynikach badań powinni wiedzieć. Wydaje mi się, że wiązało się to poniekąd z tym, że Profesor roz-



Il.3. Wręczenie księgi pamiątkowej w Auli Collegium Maius UJ oraz gratulacje od władz uniwersyteckich, wydziałowych i instytutowych (na zdjęciu od lewej: ówczesna Prodziekan ds. studenckich Wydziału Historycznego UJ, dr hab. Judyta Rodzińska-Nowak, prof. UJ, były Prorektor UJ ds. badań naukowych i funduszy strukturalnych, prof. Stanisław Kistryn, były Prorektor UJ ds. dydaktyki, prof. Armen Edigarian, prof. Janusz K. Kozłowski). Fot. Anna Wojnar.

mawiając z daną osobą zakładał, z szacunku, że jest ona na tym samym poziomie wiedzy, co i on sam; takie przynajmniej wrażenie odnosiłem wielokrotnie.

Profesor Kozłowski otrzymał zaszczytny tytuł doktora honoris causa Uniwersytetu w Bordeaux I oraz Uniwersytetu im. Loránda Eötvösa w Budapeszcie. Inne zaszczytne funkcje, które piastował, i znów, niech będą pewną inspiracją i przykładem, to: prezydent Międzynarodowej Unii Akademii, członek Polskiej Akademii Umiejętności (PAU), członek Polskiej Akademii Nauk (PAN), wiceprzewodniczący International Council of Philosophy and Human Sciences w UNESCO, członek Permanent Council of the Union Internationale des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques (UISPP), członek honorowy British Prehistoric Society, członek korespondent Deutsches Archäologisches Institut, członek zagraniczny Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria oraz główny koordynator projektu *Corpus Antiquitatum Americanensium*, w ramach którego wydawane są serie dotyczące zabytków muzealnych i badań terenowych z Ameryki. Świadectwem niekwestionowanego autorytetu Profesora było zapraszanie go do komitetów redakcyjnych licznych międzynarodowych czasopism naukowych. Wśród najważniejszych należy wymienić francuskie *L'Anthropologie*, amerykańskie *Geoarchaeology*, *Diogenes* (UNESCO, Paris), *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, *Archaeology and Ethnology of Eurasia*. Był redaktorem naczelnym czasopisma *Eurasian Prehistory* wydawanego wspólnie przez Instytut Archeologii UJ i Uniwersytet Harvarda. To tylko wybrane i najważniejsze osiągnięcia, członkostwa i działania Profesora, świadczące o jego ogromnym zaangażowaniu badawczym, ale i docenianiu przez polskie i międzynarodowe środowiska i instytucje naukowe.

Profesor był niewątpliwie postacią „pomnikową", ale mam związane z nim też innego rodzaju wspomnienia, bardziej prywatne, pokazujące jego nieco inną twarz, nie tak bardzo poważną i naukową. Profesor dał mi się poznać właśnie z tej innej strony podczas wspólnych rozmów, podróży autem, a raz nawet autobusem. Ta ostatnia miała miejsce podczas powrotu z jednej z konferencji amerykanistycznych organizowanych cyklicznie przez prof. Józefa Szykulskiego we Wrocławiu. Na tej konferencji nocowaliśmy z Profesorem w jednym pokoju i wówczas dowiedziałem się na przykład, że raczej nie zasypia bez przeczytania jakiegoś fragmentu literatury, nie chodzi bynajmniej o literaturę naukową, a raczej piękną, czy poezję (skądinąd wiem, że m.in. lubił kryminały oraz bardzo cenił twórczość krakowskiej poetki Ewy Lipskiej).

Profesor odszedł 17 stycznia 2025 roku, natomiast uroczystości pogrzebowe odbyły się 4 lutego 2025 roku o godz. 14.00 na Cmentarzu Salwatorskim w Krakowie. Pożegnaliśmy wtedy wybitnego uczonego, osobę związaną całe życie z Uniwersytetem Jagiellońskim, a jednocześnie można powiedzieć, swego rodzaju „naukowego kosmopolitę", dla którego ważne były zarówno zagadki paleolitu i neolitu w Starym Świecie, jak też zasiedlenie Ameryk przez pierwszych ludzi, tzw. Paleoindian i późniejsza ewolucja tych kultur i ich rozwój.

* W trakcie przygotowywania artykułu oprócz wspomnień własnych korzystałem z: – Paweł Valde-Nowak, Krzysztof Sobczyk, Marek Nowak, Jarosław Źrałka (red.) *Multas per gentes et multa per saecula. Amici magistro et collegae suo Joanni Christopho Kozłowski dedicant*. Institute of Archaeology, Jagiellonian University in Krakow-Alter Publishing House, Kraków, 2018; – bazy Nauka Polska; – tekstu Stefan Karola Kozłowskiego (i Karola Szymczaka) opublikowanego na stronie Wydziału Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego. Dziękuję także za pomoc Pani mgr Annie Kraszewskiej z Instytutu Archeologii UJ.

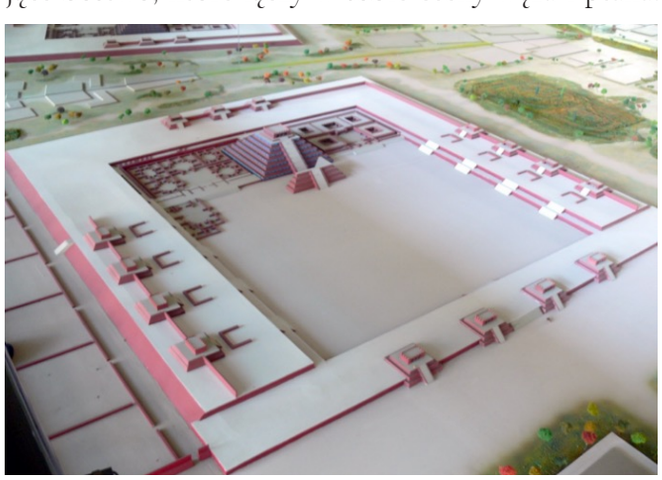
Obraz mezoamerykańskich zaświatów: odkrycie, eksploracja i symbolika tunelu pod świątynią Upierzonego Węża w Teotihuacan

Karolina Wydra

W okresie swej świetności, przypadającym na IV-VI wiek n.e., Teotihuacan było największym ośrodkiem nie tylko w centralnym Meksyku, ale też w całej Mezoameryce. W tamtym czasie mogło w nim mieszkać ponad sto tysięcy ludzi (Olko i Źrałka 2008: 153). Jego sieci handlowe rozpościerały się na pobliskie tereny, ale też poza obszar doliny Meksyku. Samo miasto było wielоetniczne, na co wskazują dzielnice zamieszkiwane przez ludność reprezentującą różne kultury i społeczności (Olko i Źrałka 2008: 164).

Miasto Teotihuacan upadło około VII wieku n.e. Wiele lat później Aztekowie uznali je za miejsce święte. Wierzyli, że to tam zebrali się bogowie, żeby stworzyć świat. Co więcej, Teotihuacan w języku nahuatl znaczy „miejsce, gdzie rodzą się bogowie" lub „miejsce, gdzie ludzie stają się bogami".

Duże znaczenie w życiu społecznym mieszkańców miał kompleks znajdujący się w południowej części miasta, tzw. Cytadela (il. 1). Prawdopodobnie została zaprojektowana z myślą o uroczystościach, zgromadzeniach politycznych i religijnych. W jej centrum mieści się czworoboczna piramida nazywana „świątynią Upierzonego Węża". Nazwano ją tak ze względu na fakt, że jej fasadę zdobią liczne głowy przedstawiające bóstwo, które łączy w sobie cechy węża i ptaka.

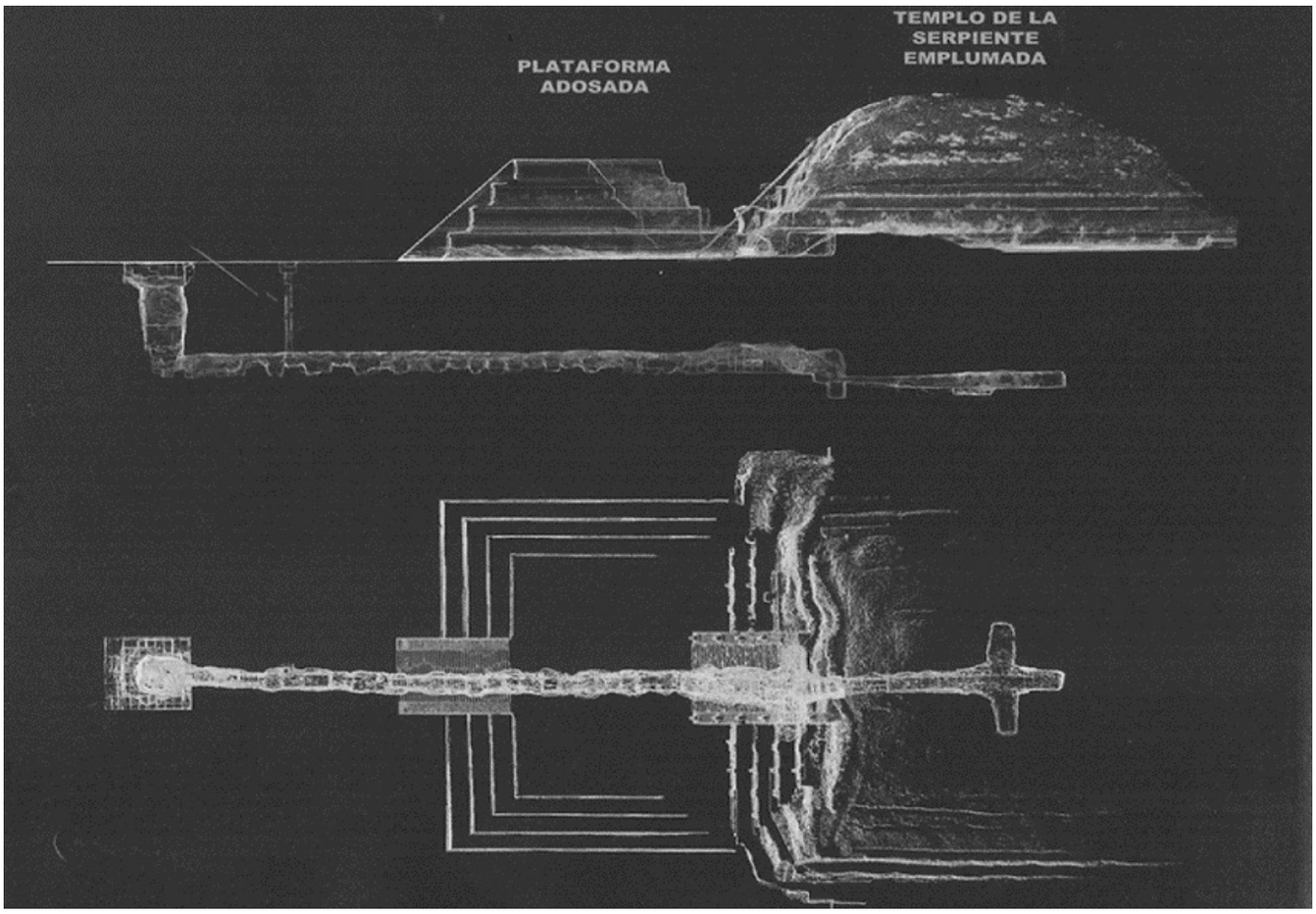


Il.1 Rekonstrukcja Cytadeli, Wikimedia commons, Wolfgang Sauber 2008.

ODKRYCIE, EKSPLORACJA I BADANIA

To właśnie w świętej przestrzeni Cytadeli Sergio Gómez Chávez (2013: 15), meksykański archeolog, dokonał przełomowego odkrycia. 2 października 2003 roku, w bardzo deszczowy dzień, wykonywano prace zabezpieczające obszar wokół świątyni Quetzalcoatla. W pewnym momencie zauważono pęknięcia w podłożu. Zaczęto kopać, co po niedługim czasie doprowadziło do odkrycia szerokiego na 83 cm szybu, wykonanego ludzką ręką. Jeden z badaczy został spuszczony na linie do jego wnętrza. Gdy przebywał na dole, 14 m pod powierzchnią, zauważył, że prowadzi on do całkowicie zasypanego ziemią, starożytnego tunelu (Gómez Chávez 2013: 15). Jeszcze w tym samym roku rozpoczęły się badania. Sergio Gómez Chávez stwierdził, że podziemny korytarz musi skrywać w swoim wnętrzu coś bardzo ważnego, coś, co mieszkańcy chcieli koniecznie ukryć przed światem zewnętrznym (Gómez Chávez 2013: 16), być może pochówek członka elity lub nawet władcy.

W 2015 roku po raz pierwszy opublikowano szczegółowy opis tunelu (Gómez Chávez: 2015). Z informacji w nim zawartych wynika, że wejście znajduje się 14 m pod obecnym poziomem gruntu. Następnie tunel ciągnie się w linii prostej. Około 65 m dalej, w ścianach naprzeciw siebie znajdują się dwie wnęki, umieszczone po północnej i południowej stronie. Zaraz za nimi tunel nagle pogłębia się do 17 m. Badania geologiczne na terenie miasta wykazały, że ta część tunelu znajdowała się poniżej poziomu wód gruntowych, a w efekcie była intencjonalnie zalana (Gómez Chávez 2015: 49). 30 m dalej, na końcu podziemnego korytarza, umiejscowiono trzy komory, zwrócone na północ, południe i wschód. „Miejsce przecięcia się osi poziomych trzech komór pokrywa się z zaskakującą dokładnością z osią pionową piramidy"(tłum. Autorka) (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 240) (il. 2). Wydaje się, iż stanowi *axis mundi*, połączenie między trzema rejonami kosmosu – światem podziemnym, ziemskim i niebiańskim (Gómez Chávez 2015: 41; 2017: 17).



Il. 2. Plan przedstawiający tunel ciągnący się pod piramidą, „Exploring the Tunnel Underneath the Feathered Serpent Temple at Teotihuacan, Mexico", Sergio Gómez Chávez 2015.

Podczas prac archeologicznych znaleziono ponad 70 tysięcy przedmiotów, które umieszczono w 60 depozytach, liczących od 50 do 2 tysięcy elementów. Wśród nich znajdowały się m.in. kości wielu gatunków zwierząt, zdobione inskrypcjami muszle (il. 3), tysiące obiektów z jadeitu, serpentynu, malachitu, amazonitu, turkusu, obsydianu, kryształu górskiego, rtęć w postaci stałej i ciekłej, gumowe piłki, instrumenty muzyczne, elementy biżuterii, tysiące fragmentów ceramiki bez śladów użytkowania, części ludzkiej skóry i ponad cztery tysiące fragmentów drewna (Gómez Chávez 2013: 2015).

Na wybranych artefaktach wykonano datowanie radiowęglowe. Badania wykazały, że tunel wykuto między 1 a 100 r. n.e. (Gómez Chávez *et al.* 2016: 555). Korzystano z niego przez około 200-250 lat, po czym rozpoczęto rozłożone w czasie zasypywanie (Gómez Chávez, Gazzola 2020: 240).

PRZEZNACZENIE I SYMBOLIKA

Już podczas eksploracji tunelu zaczęły się spekulacje co do jego przeznaczenia i symboliki. Przy analizie tunelu uwzględniono wygląd jego wnętrza. Jego ściany i posadzka były bowiem starannie zmodyfikowane w celach symbolicznych. Wzięto pod uwagę również to, że stworzono go ludzką ręką, więc jego umiejscowienie w przestrzeni miasta zostało starannie wybrane, co jest istotne w kontekście tego, że Teotihuacan interpretuje się jako kosmogram. Siatka ulic, najważniejsze budowle i wpasowanie w krajobraz były odzwierciedleniem światopoglądu mieszkańców. Część południową miasta łączono ze światem podziemnym i śmiercią (Sugiyama 1993: 110).

Obecnie badacze są zgodni co do tego, że tunel stanowił miejsce kultu i odbywały się w nim rytuały. To, jak mógł wyglądać przykładowy rytuał powiązany z depozycją darów, pozostanie w sferze domysłów. Uważa się, że pierwsze uroczystości miały miejsce na boisku znajdującym się nieopodal wejścia. Potem jedynie kilka wybranych osób udawało się do świata podziemnego. Prawdopodobnie było to niezwykłe doświadczenie, gdyż po przejściu części zalanej wodą, niczym przez portal, ich oczom ukazywał się iście mistyczny krajobraz – ściany w brunatnym kolorze, pokryte połyskującymi minerałami imitującymi gwiazdy, rzeźbiona posadzka wypełniona wodą, a także rtęcią, materiałem niemal niedostępnym w ówczesnym świecie. Gómez Chávez nazwał tunel „mistyczną przestrzenią, nieograniczoną przez czas i ziemskie prawa fizyki" (tłum. Autorka). Przestrzeń ta miała



Il. 3. Muszle pokryte rytami będące darem od elit majańskich, fot. Proyecto Tlalocan, INAAH.

imitować zaświaty (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 240).

W Mezoameryce zaświaty często łączono z jaskiniami. Uznawano je za miejsca życia, ale i przestrzenie pozwalające na kontakt ze zmarłymi przodkami lub nawet bóstwami. Wiązano je z ogromnym dobrobytem, co koresponduje z konceptem „świętej góry", z której wnętrza pochodziły woda i kukurydza – elementy niezbędne do życia. Ze „świętą górą" badacze utożsamiają świątynię Quetzalcoatla. Prawdopodobnie tunel imitował wypełniony wodą mityczny świat podziemny (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 239). Wśród depozytów znaleziono liczne przedstawienia boga deszczu, a także ponad 30 tysięcy ziaren i nasion. To nie było tylko miejsce śmierci, ale także miejsce życia.

W koncept tunelu jako wypełnionych wodą zaświatów wpisuje się rzeźbiona posadzka, na którą archeologowie natknęli się w końcowym pomieszczeniu. Nieregularne żłobienia przedstawiały góry, rzeki, jeziora (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 240). W czasach funkcjonowania tunelu, w niektórych z nich znajdowała się płynna rtęć. Te „połyskujące jeziora", symbolizujące wody podziemia (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 240), musiały robić ogromne wrażenie na ludziach przebywających w tunelu i dopełniały odrealniony krajobraz.

Ponadto tunel wiązano również z grą w piłkę (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 239). Ceremonie rozpoczynające rytuał miały odbywać się na boisku. Pośród depozytów znaleziono kilka gumowych piłek, a także fragment kamiennej imitacji *yoke*, ochraniacza, który gracze nosili na biodrach podczas rozgrywek. Sławna na terenie Mezoameryki gra wiązała się ze światem zmarłych (Gómez Chávez, Gazzola 2020: 239), odzwierciedlała mit o przywróceniu człowieka do życia i stworzeniu słońca i księżyca (które według późniejszych podań odrodziły się właśnie w Teotihuacan). Łączono ją też z podróżą słońca przez niebo, więc pośrednio także z przemijaniem czasu i kalendarzem.

KONIEC FUNKCJONOWANIA TUNELU

Ostatecznie, na początku III wieku, wejście do tunelu zostało całkowicie zamknięte. „Rytuały zaczęły być przeprowadzane na poziomie ziemskim, na wielkim placu, inscenizując rytuał, który wcześniej był wykonywany prawie w tajemnicy, teraz w obecności wielu ludzi. Strategia ta była sposobem legitymizacji władzy dla rządzących elit." stwierdził Sergio Gómez Chávez (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 241). Wtedy też została ukończona budowa Cytadeli. Usunięto drenaże odprowadzające wodę z wielkiego placu. Skutkowało to zalewaniem tej przestrzeni podczas sezonu deszczowego (il. 4) (Gómez Chávez i Gazzola 2020: 242).

Niedługo po zamknięciu tunelu Cytadela mogła stanowić miejsce, w którym odbywały się uroczystości. Ceremonia dostępna dotychczas jedynie dla oczu wybrańców stała się możliwa do obejrzenia dla wszystkich mieszkańców Teotihuacan. Na jej placu mogło gromadzić się nawet 100 tysięcy osób (Gómez Chávez i Gazzola 202: 242), a gdy wypełniała się wodą, na jej środku niczym z morza wyłaniała się świątynia Upierzonego Węża, zachwycająca oczy bogatym, kolorowym fryzem.



Il. 4. Wielki Plac wypełniony wodą, Spatial, Temporal, and Symbolic Significance of the Myths Recreated in the Underworld and in the Space of the Citadel in Teotihuacan, fot. Julie Gazzola, 2020.

BIBLIOGRAFIA

Gómez Chávez, S. (2013). The Exploration of the Tunnel under the Feathered Serpent Temple at Teotihuacan. First Results. (W:) S. Sugiyama, S. Kabata, T. Taniguchi, E. Niwa, (red.) *Constructing, Deconstructing, and Reconstructing Social Identity: 2,000 Years of Monumentality in Teotihuacan and Cholula, Mexico: Session Proceedings of the 111th Annual Meetings of the American Anthropological Association*, 11–19, Nagoja: Cultural Symbiosis Research Institute Aichi Prefectural University.

Gómez Chávez, S. (2015). Exploring the Tunnel Underneath the Feathered Serpent Temple at Teotihuacan, Mexico. *Shanghai Archaeology Forum Awarded Projects*, 37–55, Shanghai: Research Center for World Archaeology.

Gómez Chávez, S., Gazzola, J. (2020). Spatial, Temporal, and Symbolic Significance of the Myths Recreated in the Underworld and in the Space of the Citadel in Teotihuacan. (W:) M. Naoko, S. Sugiyama, C. Garcia-Des Lauriers, (red.) *Landscape, Monuments, Arts, and Rituals Out of Eurasia in Bio-Cultural Perspective*, 233–247, Okayama: Okayama University.

Gómez Chávez, S., Solis, C., Gazzola, J., Mondragon, M., Chavez, E., Rodriguez-Ceja, M., Chavez-Lomeli, E.R. (2016). AMS 14C Dating of Materials Recovered from the Tunnel under the Temple of the Feathered Serpent in Teotihuacan, Mexico, *Radiocarbon* 59 (2), 545–557.

Olko, J., Źrałka, J. (2008). *W krainie czerni i czerwieni. Kultury prekolumbijskiej Mezoameryki*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Sugiyama, S. (1993). Worldview Materialized in Teotihuacan, Mexico. Latin American, *Antiquity* 4 (2), 103–129.

Motyw Pierzastego węża Quetzalcoatla w kulturze Azteków

Katarzyna Ryker

Aztekowie są jedną z najbardziej znanych cywilizacji prekolumbijskiej Ameryki. Pojawili się na arenie dziejowej dość późno, bo dopiero ok. XIII w. Zostali oni pokonani przez wojska hiszpańskie dowodzone przez Hernána Cortésa. Za ich definitywny koniec można przyjąć dzień 13 sierpnia 1521 r., który to został upamiętniony w inskrypcji znajdującej się obecnie na Placu Trzech Kultur (Plaza de Las Tres Culturas) w Meksyku: „Dnia 13 sierpnia 1521 roku, heroicznie bronione przez Cuauhtémoca, miasto Tlatelolco wpadło w ręce Hernána Cortésa. Zdarzenie to nie było tryumfem ani klęską, lecz bolesnymi narodzinami meksykańskiego narodu" (Aguilar-Moreno 2006: 3, tłum. autorka). Przywędrowali ze wzgórza Aztlan – stąd też pochodzenie nazwy „Aztekowie". Osiedlili się na terenie Wyżyny Meksykańskiej. Sami określali siebie jako „Mexikowie".

Ich ogromne państwo obejmowało tereny od wybrzeży Oceanu Spokojnego do wybrzeży Oceanu Atlantyckiego (z zachodu na wschód) i sięgało na południe do meksykańskiego stanu Oaxaca. Na północ zaś ich strefy wpływów sięgały dzisiejszych meksykańskich stanów Zacatecas, Hidalgo oraz północnych części Jalisco.

MITOLOGIA I RELIGIA

Sama nazwa „Quetzalcoatl" pochodzi od nazwy ptaka quetzala i wywodzi się z używanego przez Azteków języka nahuatl, który przetrwał do dzisiaj wśród indiańskiej społeczności. Co ciekawe, jego sława wykroczyła poza kulturę prekolumbijskiej Ameryki i przedostała się do paleontologii (nauki o wymarłych zwierzętach). Na cześć Pierzastego Węża mianem „Quetzalcoatlus" nazwano największego dotychczas odnalezionego pterozaura w historii, którego rozpiętość skrzydeł wynosiła 12 metrów (Andres i Langston 2021). Pokazuje to, jak nauka o wymarłych zwierzętach potrafi przeplatać się z nauką o materialnych śladach działalności człowieka w przeszłości.

Quetzalcoatl pojawiał się w ogromnej liczbie azteckich mitów. Był kojarzony z deszczem, płodnością, żyznością i jasną stroną życia. Występował m.i jako jeden ze stworzycieli – jego dziełem był jeden z pięciu światów, tzw. Drugie Słońce Cztery Wiatr. Co więcej, nie tylko samodzielnie tworzył, ale i niejednokrotnie współpracował z innymi bóstwami, np. po kataklizmie, który unicestwił jedno ze słońc (Cztery Woda), odbudował świat wspólnie z bogiem Tezcatlipocą, który był jego przeciwieństwem.

Uznawano go także za kreatora rodzaju ludzkiego. Zgodnie z azteckim mitem ludzkość miałaby powstać z kości wymarłych istot z poprzednich światów, które Quetzalcoatl otrzymał z rąk władcy świata podziemnego. W drodze powrotnej kości te uległy skruszeniu, co miałoby tłumaczyć niedoskonałość ludzi (Olko 2007: 13–19).

Szczególne miejsce w azteckim panteonie Quetzalcoatla potwierdza fakt, iż dwaj najwyżsi kapłani (wywodzący się z elity społecznej) byli określani jako (w języku nahuatl): Quetzalkoatl totec tlamacazqui oraz Quetzalkoatl tlaloc tlamac zqui, mimo iż ten pierwszy związany był z kultem Huitzilopochtli, a ten drugi – boga deszczu, Tlaloca (Aguilar-Moreno 2006: 74). Co więcej, najwyszym stopniem „święceń" kapłańskich był tytuł kapłana Quetzalcoatla (Aguilar-Moreno 2006: 87).

Jeżeli chodzi o symbolikę, to Quetzalcoatl był związany w azteckich wyobrażeniach z kolorem białym oraz z zachodnim kierunkiem świata. Znajdował się w stanie wiecznej rywalizacji z bogiem Tezcatlipocą, który stanowił uosobienie ciemnej, mrocznej strony życia (Aguilar-Moreno 2006: 138).

Chociaż Quetzalcoatl i Tezcatlipoca stale ze sobą rywalizowali, to istnieje podanie, według którego podjęli ze sobą współpracę. Stało się to po kataklizmie, który zniszczył jeden z azteckich światów. Przywrócili wtedy niebu i ziemi należne im miejsca oraz utworzyli na nieboskłonie jedną z galaktyk – Drogę Mleczną. Cywilizacje prekolumbijskiej Ameryki uważały Drogę Mleczną za tzw. drzewo świata, czyli *axis mundi* (jeden z najważniejszych motywów azteckiej mitologii). Pracowitego Quetzalcoatla uznawano również za darczyńcę ludzkości, gdyż przekazał im wiedzę na temat rzemiosła, a także uprawy kukurydzy (Olko 2007: 16, 20–21).

O Quetzalcoatlu w azteckich wierzeniach (micie

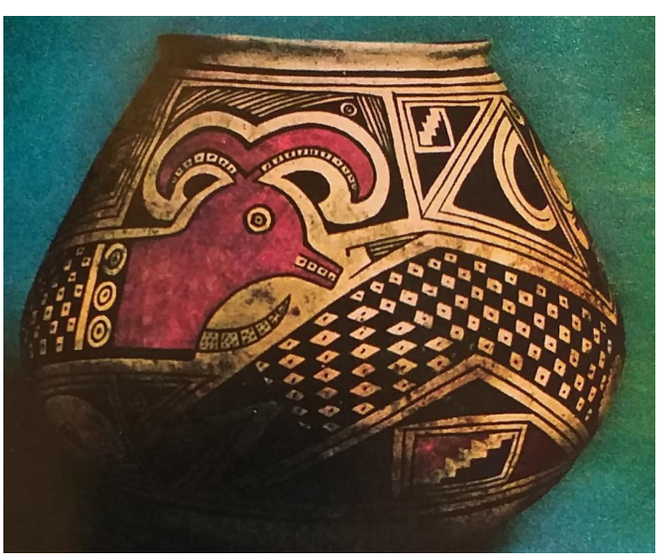
o jego odejściu i powrocie) wspominał w swoich zapiskach Bernal Díaz del Castillo – jeden z uczestników wyprawy Hernána Cortésa w latach 1519–1521. Jego notatki są kopalnią wiedzy nie tylko na temat samej wyprawy, ale i kultury, wierzeń, obyczajów i architektury Azteków. To ironia losu, iż pradawny mit cywilizacji prekolumbijskich (pochodzący od Tolteków, następnie przejęty przez Azteków) o powrocie boga Quetzalcoatla okazał się pomocny europejskim konkwistadorom podczas wypraw Hernána Cortésa. To, że zdobywcę utożsamiano z tym boskim królem, pomogło zjednoczyć podległe Aztekom lokalne plemiona i pomóc hiszpańskim zdobywcom doprowadzić azteckie imperium do ostatecznego upadku. Mit ten był tym silniejszy, iż Cortés przybył od wschodu, a według mitów bóg ten zniknął, kierując się właśnie w kierunku wschodnim (Carrasco 2000: 148, 204).

Wątpliwości budzi fakt uznania Cortésa za Quetzalcoatla przez Montezumę. Niektórzy badacze posuwają się nawet do twierdzenia, jakoby sami Europejczycy niesłusznie przypisali Aztekom swoje własne wyobrażenie. Powołują się przy tym na fakt, że wspomnienie o „boskim wysłanniku" pojawia się w relacjach Europejczyków, którzy mieli tendencje do porównywania wszelkich przejawów rytuałów, architektury, ubioru Azteków ze zjawiskami występującymi w Europie, tj. dokonywali analogii do budowli czy też struktur społecznych znanych im z kontynentu europejskiego. Analizując panteon azteckich bóstw, mitologię, rytuały czy też status kasty kapłańskiej, należy się wystrzegać wszelkich analogii z europejskimi bądź też azjatyckimi wierzeniami. Wiara i religia Mexików wynikała z zupełnie innych uwarunkowań historyczno-geograficznych (Carrasco 2000: 206).

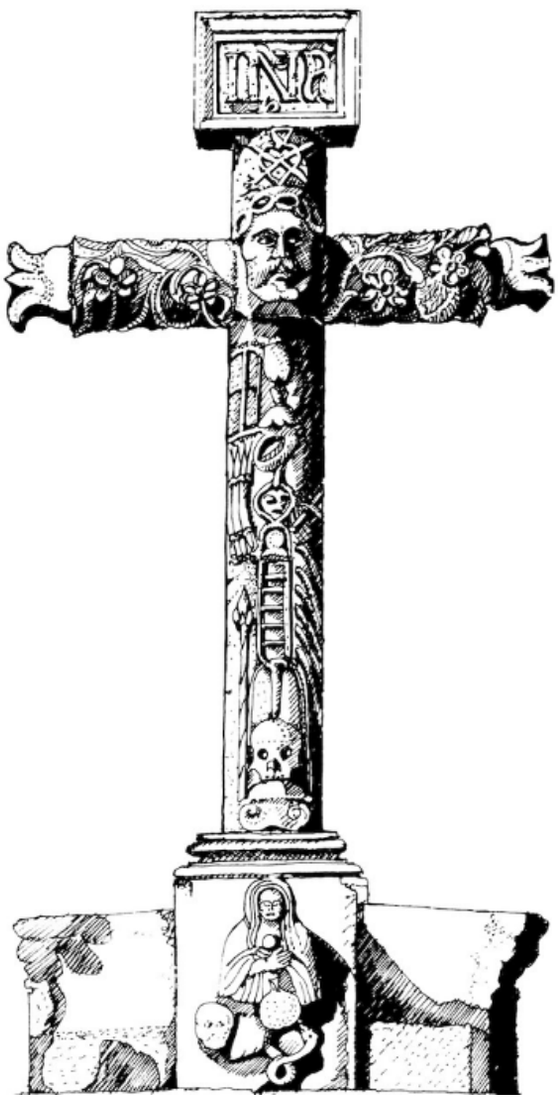
Historia spotkania króla Azteków Montezumy z Hernánem Cortésem jest porównywana z historią spotkania Francisco Pizarro (notabene dalekiego krewnego Hernána Cortésa) z inkaskim królem Atahualpą. Z kilku źródeł historycznych wynika, że Atahualpa utożsamiał Pizarro z inkaskim bogiem Viracochą, który to według mitologii opuścił Inków i obiecał powrócić w stosownym czasie. Może to nasuwać podejrzenia, że utożsamienie europejskich przybyszy z prekolumbijskimi bóstwami raczej stanowiło twór wyobraźni samych Europejczyków, którzy w niewłaściwy sposób zinterpretowali zachowania rdzennej ludności. Należy wspomnieć, iż Aztekowie nie byli jedyną cywilizacją prekolumbijskiej Ameryki, która posługiwała się mitem boga Quetzalcoatla. Toltekowie mieli legendę o tajemniczym kapłanie, pełniącym również funkcję władcy oraz budowniczego. Nazwany został Topiltzin-Quetzalcatl. Co więcej, wiara innych ludów (np. Tlaxcalan) podległych Aztekom w pochodzenie hiszpańskiego konkwistadora Hernána Cortésa od Quetzalcoatla lub też uznawanie go za samo wcielenie tego bóstwa ułatwiła europejskim kolonizatorom zawarcie sojuszu z lokalnymi indiańskimi plemionami i podbicie miasta Tenochtitlan, które nastąpiło 13 sierpnia 1521 r. (Carrasco 2000: 208).

PROBLEM Z INTERPRETACJĄ POSTACI

Quetzalcoatl jest niezwykle interesującym obiektem badań – zarówno dla archeologów, jak i historyków, historyków sztuki czy religioznawców. Jednocześnie różnorodność jego przedstawień w sztuce, mnogość mitów i zawiła teologia sprawiają, iż badanie go nastręcza ogromnych trudności. Bywał on przedstawiany w sztuce także w postaci antropomorficznej, jako brodaty mężczyzna. Z tego względu amerykaniści Walter Krickeberg i Enrique Florescano stwierdzili, iż każdy badacz może stworzyć zarówno swoją interpretację, jak i mit Pierzastego Węża. Walter Krickeberg zwrócił uwagę na to, że pojęcie mitu nie jest ustalone raz na zawsze. Jak zauważył, każdy badacz, przy każdej podejmowanej przez siebie próbie interpretacji źródeł, staje się niejako współtwórcą mitu i poprzez swoją interpretację dodaje kolejny element w jego konstrukcji (Krickeberg 1971: 6-9). Natomiast Enrique Florescano wskazuje na to, że mit Pierzastego Węża jest unikalny z powodu właściwemu tej postaci synkretyzmowi religijnemu (Florescano 2002: 230-240)



Il. 1. Polichromowane naczynie ceramiczne z wyobrażeniem pierzastego węża. Casas Grandes, Chihuahua (Meksyk), lata 1000–1500, źródło: Dockstader 1976.



Il. 2. Krzyż z Acolman (źródło: http://colonialmexico.blogspot.com/2018/04/acolman-3-crosses.html, dostęp 1.12.2024 r.)

POSTAĆ TOPILTZINA-QUETZALCOATLA

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż przybyli w końcówce XV i na początku XVI wieku do Nowego Świata hiszpańscy i portugalscy konkwistadorzy zetknęli się już ze schyłkową fazą kultur mezoamerykańskich, dlatego rekonstrukcja faz wcześniejszych jest zadaniem znacznie trudniejszym. Interesująca jest przypisywana Toltekom (prekolumbijska cywilizacja poprzedzająca czasy panowania Azteków) postać Topiltzina – Quetzalcoatla. Być może był to największy kapłan lub władca. Istnieje kilka hipotez na temat Topiltzina (Quetzalcoatla). Jedna z nich głosi, iż mogła to być postać historyczna, która istotnie wpłynęła na formację wczesnego okresu rozwoju kulturowego poprzedzających Azteków Tolteków. Z czasem jednak sama historyczna postać uległa zapomnieniu i w toku stale ewoluujących podań przeobraziła się w swojego mitycznego odpowiednika – stwórcę świata, kreatora ludzkości, bóstwo związane z płodnością i żyznością. Był to tzw. Ehecatl Quetzalcoatl. Być może na skutek buntu lokalnej ludności opuścił tolteckie miasto Tollan, zabierając ze sobą pewną liczbę swoich poplecznikow i udał się w kierunku południowo-wschodnim. Zmarł w czasie tej podróży. (Nicholson 2001: 289–293). Tajemnicza postać Topiltzina (Quetzalcoatla) stanowi przedmiot spekulacji od XVI wieku aż do czasów współczesnych. Bóstwo Pierzastego Węża Quetzalcoatla, opisywane w źródłach przez nowo przybyłych na kontynent amerykański Europejczyków, to końcowy produkt ewolucji postrzegania tej postaci w długiej historii cywilizacji Tolteków i Azteków. Za mitologiczną postać jest uważany Ehecatl Quetzalcoatl, a za historyczną Topiltzin-Quetzalcoatla. (Nicholson 2001: 25–27). Należy zwrócić uwagę na fakt interpretacji zjawisk kulturowych, organizacji społecznej oraz treści mitologicznych rdzennej ludności przez europejskich kronikarzy, którzy w swoich zapiskach i kronikach niejednokrotnie opisywali zastane cywilizacje i kultury jedynie ze swojej europocentrycznej perspektywy (Nicholson 2001: 27–33).

Mogła ona wpłynąć na dalsze, powstałe w późniejszych czasach nowożytnych źródła (XVII–XIX wiek), a także stan badań w XIX w. i na początku XX wieku. Przykładowo, hiszpańscy kronikarze dokonywali porównań budowli, niewolników, bądź rodzimych azteckich zwyczajów do budowli i zwyczajów które można było zaobserwować m.in. w Wenecji, Italii, Konstantynopolu czy Salamance, co sprawiało że postrzegali miasta kultury Azteków przez pryzmat swoich własnych doświadczeń. Należy jednak podkreślić, że pomimo problemów interpretacyjnych, kroniki i zapiski Europejczyków są ogromnym źródłem wiedzy (Carrasco 2000: 209).

SZTUKA I ARCHITEKTURA

Chociaż określenie „Pierzasty Wąż" jest tłumaczeniem „Quetzalcoatla", to należy zaznaczyć, iż nie był on przedstawiany jedynie w takiej formie. Wśród figurek, wizerunków na naczyniach, a także rzeźbach i płaskorzeźbach monumentalnej architektury można dostrzec starca, młodzieńca i ptaka. Motywy są zarówno zoomorficzne, jak i antropomorficzne.

Prawdopodobnie najbardziej znanym zabytkiem z przedstawieniem Pierzastego Węża jest monumentalna piramida schodkowa w Teotihuacán. Prezentuje ona znakomite zdolności architektoniczne i kunszt Azteków. Należy jednak dodać, iż istnieje wśród badaczy spór, czy przed-

stawione bóstwo jest na pewno Quetzalcoatlem, czy też bogiem Tlalociem (Frankowska 1987: 57). Różnorodna i kolorowa ceramika Azteków dostarcza licznych przykładów przedstawień Quetzalcoatla. To uniwersalny motyw. Za przykłady mogą posłużyć m.in.: polichromowane naczynie ceramiczne z wyobrażeniem Pierzastego Węża z Casas Grandes, Chihuahua (Meksyk), datowane na lata 1000–1500 n.e. (il. 1), bądź też naczynie, które przedstawia Quetzalcotala dzierżącego miskę jałmużniczą i wachlarz, przypisane kulturze Mixteków, a pochodzące z terenów plemienia Pueblo w Meksyku. Natomiast miastem, w którym bodaj najpełniej zrealizowała się kultura Azteków, było Teotihucán. Oprócz wspomnianej wcześniej świątyni Quetzalcoatla znaleziono tam pokrywę kadzielnicy, na której przedstawiono boga siedzącego na tronie. Jego przedstawienia spotykane są także w rękopisach azteckich (Dockstader 1976: 10–27). Teotihuacán było potężnym miejskim ośrodkiem, którego wyróżniała monumentalna architektura, ale również rozbudowany handel – prowadzono transakcje z różnymi zakątkami Ameryki Środkowej. Z terenów współczesnej Gwatemali importowano pióra kultowego ptaka quetzala, natomiast na tereny Majów eksportowano ceramikę (Frankowska 1987: 45).

W Xochicalco znajduje się relief, który prawdopodobnie przedstawia Quetzalcoatla, chociaż nie można tego jednoznacznie stwierdzić. Natomiast fryz, który mieści się na piramidzie-świątyni w Xochicalco, prezentuje postać, wokół której znajduje się wąż pokryty piórami. Sztuka i ikonografia nie ograniczają się jednak tylko do węża i ptaka quetzala. Warto wspomnieć także o wizerunku brodatego mężczyzny na naczyniu z gliny, który bywa utożsamiany z Quetzalcoatlem, czy też jego postać ukazaną na tratwie z węży. Poniżej tratwy widnieje jego maska z „węża turkusowego" (Frankowska 1987: 78).

Aztecki król Montezuma posiadał nakrycie głowy, które składało się z ogromnej liczby piór ptaka quetzala. Zabytek ten znajduje się obecnie w Weltmuseum (Muzeum Świata) w Wiedniu. Dodatkowo, kapłani lub świeccy dostojnicy dodatkowo nosili pektorał z dwugłowym wężem, pokrytym turkusową mozaiką. W ten sposób azteccy władcy, posługując się motywem Quetzalcoatla, legitymizowali swoją władzę (Aguilar-Moreno 2006: 195, 213–214).

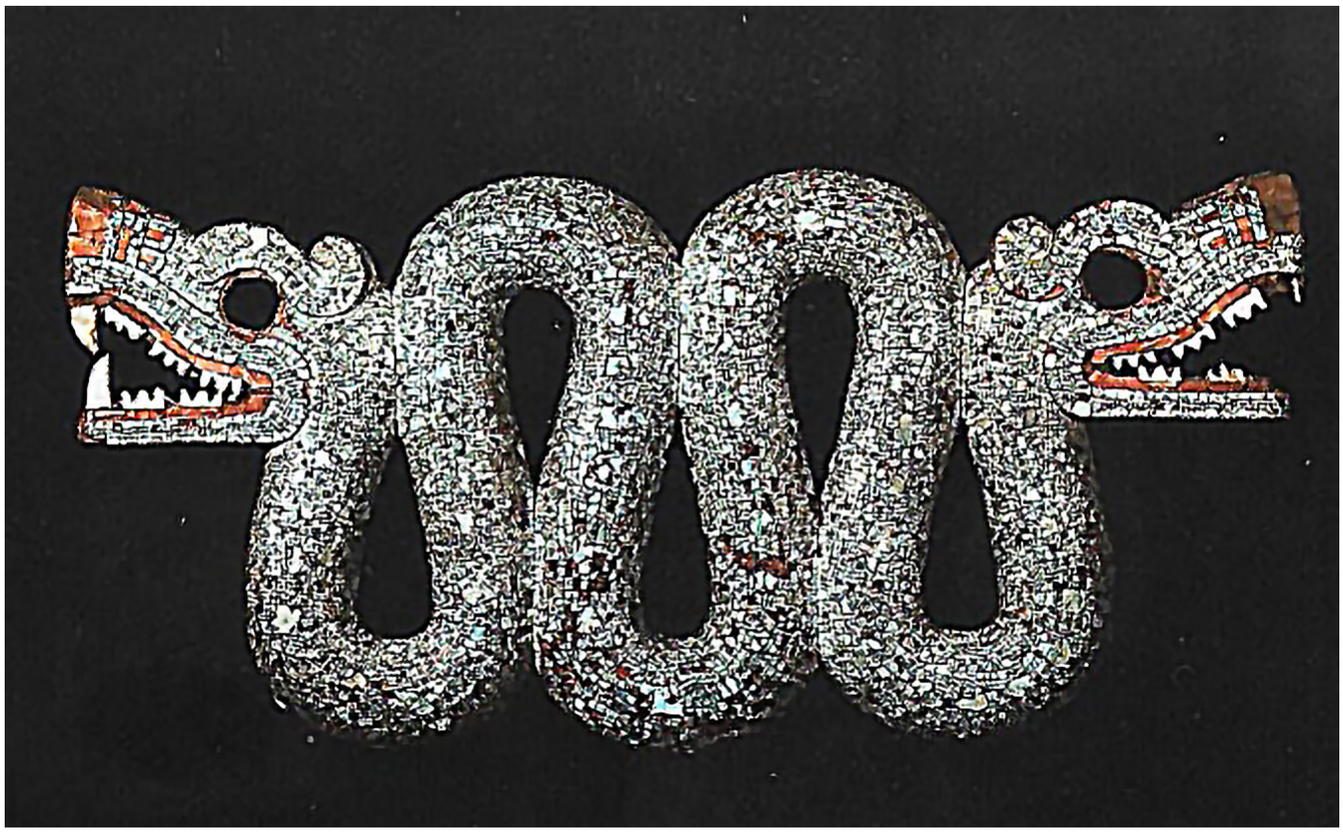
Na szczególną uwagę zasługuje świątynia Quetzalcoatla w Teotihuacán, która znajduje się do dzisiaj na dziedzińcu miasta. Centralna piramida świątynna ozdobiona była przedstawieniami głów Tlaloca i Quetzalcoatla. Na ścianach widnieje 365 głów przedstawiających zarówno boga Quetzalcoatla, jak i Tlaloca (Carrasco 2000: 115). Co więcej, jedno z malowideł ściennych prezentuje walkę mitologicznych stworzeń, w tym przytoczonego już wcześniej Pierzastego Węża, który mierzy się z innym potworem. Ze względu na to można przypuszczać, że Quetzalcoatl odgrywał wyjątkową rolę w azteckiej mitologii (Carrasco 2000: 116).

Quetzalcoatl pojawia się m.in. na słynnym kalendarzu azteckim. Przedstawiają go tam m.in. dwa węże, które znajdują się na zewnętrznym okręgu. Dwie głowy wychodzą z ich otwartych paszczy: z prawej samego Quetzalcoatla, ucieleśnionego jako bóstwo Słońce – Tonatiuh, natomiast z lewej jego odwiecznego wroga Tezcatlipocę, bóstwo Nocy – Xiuhtecuhtli (Aguilar-Moreno 2006: 182).

Przykładem synkretyzmu w sztuce jest krzyż z miasta Acolman (il. 2), który stanowi połączenie motywów sztuki i kultury indiańskiej oraz religii chrześcijańskiej. W jego dolnej części znajduje się płaskorzeźba Matki Boskiej, pod którą widnieje wąż. Prawdopodobnie w zamierzeniu europejskich kolonizatorów miało to uzmysłowić Indianom, iż ich lokalne wierzenia, symbolizowane przez węża będącego zwierzęciem boga Quetzalcoatla, zostały pokonane przez chrześcijaństwo (Aguilar-Moreno 2006: 203–204).

Niezwykle ważnym azteckim artefaktem jest nakrycie głowy jednego z ostatnich królów – Montezumy II. Przetrwało ono do czasów współczesnych i zostało wykonane z kilkuset piór należących do ponad 200 gatunków ptaków. Według podania nakrycie to znajdowało się wśród darów, jakie Montezuma przekazał Hernánowi Cortésowi. Miały stanowić one wyraz uznania dla cesarza Karola V. W dalszej kolejności nakrycie to znalazło się wśród przedmiotów należących do Ferdynanda – brata Karola V. W końcu artefakt ten umieszczono w wiedeńskim Muzeum Świata (Weltmuseum Wien), które ma jedne z najbardziej obszernych zbiorów etnograficznych eksponatów na świecie. Zabytek jest ten opisany pod numerem inwentarzowym 10402.

Według amerykańskiej badaczki Esther Pasztory (profesor sztuki z Uniwersytetu Columbia w Stanach Zjednoczonych), tego rodzaju nakrycia głowy były noszone przez azteckich monarchów w celach rytualnych. Pasztory stwierdza, że zakładanie tych nakryć głów



Il. 3. Turkusowy napierśnik w kształcie dwugłowego węża, źródło: Olko 2007: 38.

przez azteckich kapłanów miało symboliczną moc zmieniania rzeczywistości. Poprzez tę czynność kapłani stawali się żywymi manifestacjami boskiej mocy Pierzastego Węża. Pióra quetzala stawały się przedmiotem, które przywoływały swoją mocą bóstwo. W ten sposób kontakt z boską sfer legitymizował zarówno polityczny, jak i religijny status kasty kapłańskiej (Pasztory 1983: 142-145).

Podsumowując bóstwo Quetzalcoatl zadziwia swoją polimorficznością w sztuce, a także wielością imion, które mu nadano. Dziedzictwo Azteków jest ciągle żywe, chociażby w hiszpańskich i indiańskich legendach, w monumentalnych pozostałościach azteckich budowli czy pozostałych po nich artefaktach. Nasuwa się w tej sytuacji pytanie, czy wielość imion i postaci, pod jakimi jest znany Quetzalcoatl, wynika z jego wyjątkowej roli, którą prawdopodobnie odgrywał w panteonie azteckich bóstw, czy też ze specyfiki samej kultury Azteków, która mogła się lubować w podkreślaniu wieloaspektowości świata. Pytanie to pozostaje otwarte. Nie ulega jednak wątpliwości, iż jego postać nie przeminęła całkowicie wraz z symbolicznym upadkiem Imperium Azteków, lecz stała się integralną częścią lokalnej odmiany chrześcijańskiej kultury, która przybyła wraz europejskimi konkwistadorami, co znalazło swój wyraz w sztuce i religii. Dowodzi to zarówno żywotności tej postaci, jak i synkretyzmu kulturowego Quetzalcoatla.

BIBLIOGRAFIA

Aguilar-Moreno, M. (2006). *Handbook to Live in the Aztec World*, Nowy Jork: Facts On File.

Andres, B., Langston, W. Jr. (2021). Morphology and taxonomy of Quetzalcoatlus Lawson 1975 (Pterodactyloidea: Azhdarchoidea), *Journal of Vertebrate Paleontology* 41, 142.

Carrasco, D. (2000). *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths Prophecies in the Aztec Tradition*, Colorado: University Press of Colorado.

Dockstader, F. J. (1976). *Sztuka Ameryki II. Twórczość Indian z Ameryki Środkowej i Antyli*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Florescano, E. (2002). *The Myth of Quetzalcoatl*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Frankowska, M. (1987). *Mitologia Azteków*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Krickeberg, W. (1971). *Mitos y leyendas de los aztecas; incas; mayas y muiscas*, Meksyk: Fondo de Cultura Economica.

Lafaye, J. (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional de México, 1531–1813, Translated by Ida Vitale and Fulgencio López Vidarte*, Meksyk: Fondo de Cultura Económica.

Nicholson, H. B. (2001). *Topiltzin Quetzalcoatl: The Once and Future Lord of the Toltecs*, Colorado: University Press of Colorado.

Olko, J. (2007). *Aztekowie. Seria: Mitologie świata*, Warszawa: Rzeczpospolita.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

2018 Dokument elektroniczny: ilustracja krzyża z Acolman <http://colonial-mexico.blogspot.com/2018/04/acolman-3-crosses.html> [dostęp 25.05.2025 r.]

b.d. Dokument elektroniczny: Quetzal feathered headdress (nakrycie głowy króla Montezumy II z piór króla quetzala) <https://www.weltmuseumwien.at/en/object/?detailID=531234&offset=0> [dostęp 25.05.2025 r.]

Narażenie mieszkańców prekolumbijskiej Mezoameryki na toksyczne działanie rtęci

Estera Zamojska

Rtęć to przydatny, ale toksyczny pierwiastek, który stanowi zagrożenie dla ludzkiego zdrowia. Dostaje się on do środowiska w wyniku naturalnych procesów geologicznych, takich jak erupcje wulkanów czy wybuchy gejzerów oraz stanowi składnik niektórych skał. Jednakże zwiększenie jego stężenia w przyrodzie jest konsekwencją działalności człowieka (Ávila *et al*. 2014: 48).

Prekolumbijscy Majowie przyczynili się do ogromnych zmian środowiskowych. Świadczą o tym wyniki chemicznych analiz osadów znajdujących się na stanowiskach przypisanych tej kulturze. Pozostałości rtęci z okresu prekolumbijskiego są tam wciąż wykrywalne, ponieważ pierwiastek ten nie ulega przemianom w formy nieszkodliwe. Pojawienie się rtęci w obiegu środowiskowym było skutkiem wykorzystywania przez społeczności prekolumbijskie cynobru, czyli minerału złożonego z siarczku rtęci, w celach dekoracyjnych i rytualnych (Beach *et al*. 2015: 1–30).

W niniejszym artykule przybliżone zostaną kwestie dotyczące szkodliwego wpływu rtęci na mieszkańców Mezoameryki. Substancja ta dostaje się do organizmu przez skórę oraz układ oddechowy i pokarmowy. Łatwo rozpuszcza się w tłuszczach, dlatego może przenikać do wnętrza organizmów ludzi i zwierząt, m.in. ryb żyjących w zanieczyszczonych rtęcią zbiornikach. Skonsumowanie ich przez człowieka może spowodować wprowadzenie tego szkodliwego pierwiastka do organizmu. Zatrucie rtęcią wywołuje uszkodzenia układu nerwowego, sercowo-naczyniowego oraz wpływa negatywnie na strukturę kości. Może prowadzić do wystąpienia zespołu metabolicznego, powodującego m.in. otyłość, miażdżycę, cukrzycę oraz nadciśnienie (Azcorra *et al.* 2020).

HISTORIA BADAŃ

Badania dotyczące obecności rtęci i cynobru w środowisku Majów w okresie prekolumbijskim zapoczątkowano na przełomie XIX/XX wieku (w latach 1889-1902), gdy Alfred Maudslay prowadził wykopaliska w Copan na terenie dzisiejszego Hondurasu. Prace badawcze kontynuował Thomas Gann. Wykazały one, że we wczesnym okresie klasycznym (250-600 n.e.) cynober był używany podczas ceremonii pogrzebowych – jego ślady odnaleziono w grobach z tamtego okresu. W środowisku naukowym zaczęto wtedy zwracać uwagę na zawartość cynobru i rtęci w składzie chemicznym znalezisk archeologicznych, co pozwoliło na określenie zasięgu ich występowania na mapie obejmującej tereny dzisiejszego Meksyku, Gwatemali, Hondurasu, Salwadoru i Belize (Cook *et al.* 2022: 1–5). Warto zaznaczyć, że prawdopodobnie nie wszystkie znalezione przedmioty, które uznano za zawierające cynober, zostały wtedy poprawnie zaklasyfikowane. Ze względu na swój czerwony kolor, surowiec ten może być łatwo mylony z hematytem lub ochrą (Izzo *et al.* 2022) (il. 1).

UŻYCIE CYNBORU W MEZOAMERYCE

Cynober wykorzystywany był już przez wczesne społeczeństwa mezoamerykańskie, w tym przez Olmeków zamieszkujących obszar wybrzeża nad Zatoką Meksykańską, którzy używali go w celach dekoracyjnych i podczas ceremonii pogrzebowych, doprowadzając do znacznego wzrostu stężenia rtęci pochodzenia antropogenicznego w środowisku. Olmekowie wykorzystywali cynober w formie sproszkowanej do posypywania typowych dla tej kultury figurek, tzw. *hollow-babies*, oraz pokrywali nim naczynia i jadeitowe obiekty (Cook *et al.* 2022: 3-5).

Na ziemiach Majów użycie cynobru rozpowszechniło się we wczesnym okresie klasycznym. Majowie stosowali go zarówno w formie sproszkowanej, jak i wytwarzali na jego bazie farb, którymi pokrywali przedmioty codziennego użytku i ściany budynków. Obecność sproszkowanego cynobru często zauważano w grobach, zwłaszcza królewskich, co świadczy o zwyczaju pokrywania nim szczątków ludzkich (Cook *et al*. 2022: 1–5). Korelacje kolorów z kierunkami kardynalnymi w kosmologii Majów stanowią istotny punkt odniesienia. Wschód, kojarzony ze wschodzącym słońcem, symbolicznie łączony jest przez Majów z kolorem czerwonym. Pokrycie ciała zmarłego czerwienią prawdopodobnie było próbą przywrócenia mu życia. Ponadto nadająca pigmentowi połysk rtęć mogła kojarzyć się z ogniem, a w konsekwencji z „życiodajnym płomieniem". Warto



Il.1. Figurka hollow-baby i jadeitowe znaleziska olmeckie zdobione cynobrem. Źródło: Environmental legacy of pre-Columbian Maya mercury, Cook *et al.* 2022: 3.

zauważyć, że cynober wykazuje również właściwości konserwujące, co stanowiło, z pragmatycznego punktu widzenia, funkcjonalne rozwiązanie (Pascual 2019: 3–4).

Cynober wykorzystywano podczas grzebania zmarłych o wysokiej pozycji społecznej. Zastosowanie technik XRD (X-Ray Diffraction) i SEM (Scanning Electron Microscope) w analizie materiału kostnego ze stanowiska Xcambo w północnej części wybrzeża Jukatanu pozwoliło stwierdzić, że w grobach osób nienależących do elit znajdował się hematyt jako substytut cynobru, natomiast arystokracja z ośrodków miejskich importowała cynober i wykorzystywała go w różnych postaciach (Quintana *et al.* 2014: 1–13). Cynober wydobywano głównie w Sierra Gorda w stanie Querétaro, w miastach takich jak Ranas czy Toluquilla od 200-300 r. n.e. do 1300 r. n.e. Dostarczenie go na ziemie Majów było możliwe dzięki powstaniu szlaków handlowych związanych z miastem Teotihuacan. W Teotihuacan cynober odkryto również w malowidłach, a jego użycie miało na celu podkreślenie wagi przedstawień i nadanie im symbolicznego znaczenia (Argote *et al.* 2020: 1–15).

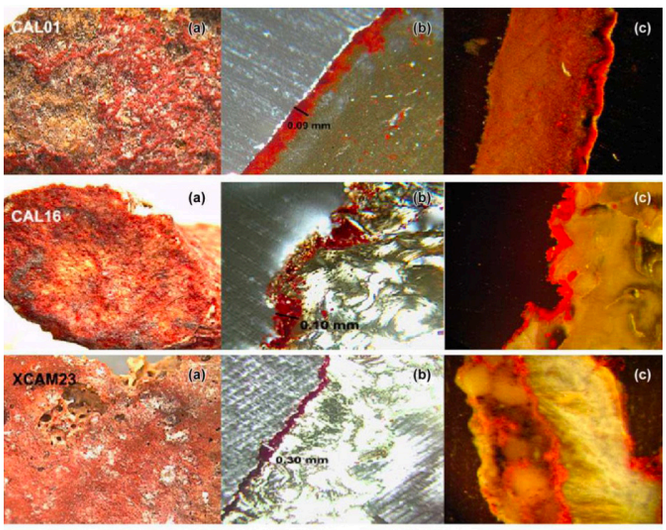
RTĘĆ I CYNOBER A SZCZĄTKI LUDZKIE

Możliwe jest dokonanie rozróżnienia pomiędzy przypadkiem, w którym jony rtęci dostały się do struktury kości po śmierci danej osoby (*post mortem*), a więc w wyniku rytualnego pokrycia szczątków ludzkich cynobrem, a takim, w którym przedostały się one do niej za życia człowieka i mogą świadczyć o zatruciu rtęcią. Ze względu na to, że cynober nie ulega łatwo dysocjacji, pośmiertnie jony rtęci nie zostają wbudowane w bioapatyt – główny składnik mineralny kości i zębów (Ávila *et al.* 2014: 48–56). Odwrotną sytuację obrazują wyniki badań przeprowadzonych na identyfikowanym z kulturą Serrano stanowisku Ranas w Meksyku, gdzie wydobywany był cynober. Osoby pracujące w kamieniołomach były długotrwale wystawione na szkodliwe działanie oparów powstałych w trakcie eksploatacji surowca, a także mogli przenosić szkodliwą substancję do ich miejsc zamieszkania, narażając członków swoich rodzin na zatrucie rtęcią. Co więcej, zdobienie naczyń pigmentem na bazie cynobru doprowadzało do skażenia żywności (Ávila *et al.* 2014: 48–56). Na podstawie materiału kostnego z tego stanowiska, w którym znajdowała się duża ilość rtęci, można stwierdzić, że cynober dostawał się do organizmów mieszkańców w trakcie ich życia. W porównaniu z próbkami kości z Ranas wyselekcjonowane szczątki kostne ze stanowisk Tlatelolco, Monte Alban i Jaina, które zostały pokryte cynobrem w rytuałach pośmiertnych, nie dostarczyły podobnych wyników. Nie zaobserwowano silnej interakcji między siarczkiem rtęci (HgS) a apatytem kostnym, gdyż bez rozkładu na jony rtęć nie oddziałuje aktywnie na swoje otoczenie. Dlatego też jej ślady odnajdywane w zębach i innych kościach ludzkich, w tym odkrytych na stanowisku Ranas, nie mogły pochodzić ze źródła *post mortem*. Do zatrucia rtęcią musiało dojść za życia człowieka. Jony rtęci mogą dostać się do bioapatytu poprzez skórę oraz drogą oddechową lub pokarmową. Badacze sądzą, że zawartość rtęci w materiale kostnym pozostaje względnie stała po śmierci danej osoby (Quintana *et al.* 2014: 1–13).

ZATRUCIE RTĘCIĄ NA PRZYKŁADZIE MAJAŃSKIEGO MIASTA TIKAL

W niniejszej pracy jako studium przypadku przyjęto majańskie miasto Tikal w Gwatemali, ponieważ analizy chemiczne osadów ze zbiorników wodnych potwierdziły tam obecność rtęci. Mieszkańcy tego ośrodka intensywnie korzystali z cynobru już w późnym okresie preklasycznym (400 p.n.e. - 250 n.e.). Użycie to zwiększało się w okresie klasycznym, osiągając apogeum na przełomie późnego i schyłkowego okresu klasycznego, w IX wieku n.e. (Cook *et al.* 2022: 3).

Miasto to posiadało cztery główne zbiorniki wodne (il. 3): świątynny i pałacowy w centrum miasta oraz Perdido i Corriental o charakterze peryferyjnym. Zbiorniki napełniały się w porze deszczowej, lecz żeby usprawnić cały proces, place w centrum Tikal (np. Wielki Plac, Plac Siedmiu Świątyń i Plac Zachodni) celowo nachylono pod odpowiednim kątem, by móc odprowadzać wodę do zbiorników, zwłaszcza do rezerwuaru świątynnego i pałacowego (Lentz *et al.* 2020: 1). W trakcie opadów woda zanieczyszczona rtęcią spływała również do zbiorników z Akropolu

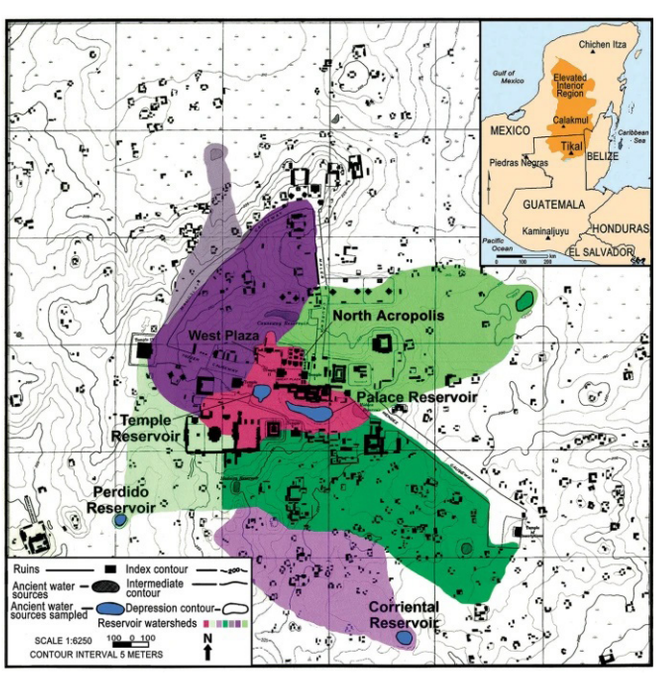


II.2. Mikrofotografie optyczne różnych kości i cienkich przekrojów próbek:
(a) obrazy powierzchni,
(b) cienkie przekroje w świetle przechodzącym, (c) cienkie przekroje w świetle odbitym.
1. CAL 01 z grobowca Calakmul II-5a – warstwa o konsystencji pasty.
2. CAL 16 z grobowca Calakmul II-4 – forma sproszkowana.
3. XCAM23/25 – hematyt z Xcambo w postaci sproszkowanej.
Źródło: Quintana *et al.* 2014: 7.

Północnego (strefy elitarnych pochówków, w których deponowano cynober) oraz dwóch ogromnych kompleksów pałacowych, Akropolu Centralnego i Południowego. Woda ta prawdopodobnie była spożywana przez mieszkańców Tikal, w tym przez władcę. Według Davida Lentza próbki ze zbiornika pałacowego dziesięciokrotnie przekraczały stężenie TET, przy czym te z najwyższymi odczytami pochodziły z okresu przed opuszczeniem miasta w IX wieku n.e. Wydarzenie to poprzedził gwałtowny spadek liczby ludności. Dla miasta użytkowość zbiorników była niezbędna w porze suchej przez brak dostępu do naturalnych wodnych akwenów. Szczególnie wysokie stężenie rtęci wykazano w dwóch głównych zbiornikach w centrum miasta. W innym zbiorniku, Corriental, odkryto najwcześniejsze znane użycie m.in. zeolitu, czyli glinokrzemianu posiadającego naturalne adsorpcyjne właściwości, w celu filtrowania wody. W późnym okresie klasycznym system ten uległ zniszczeniu i nigdy nie został odbudowany. Po tym okresie odnotowano już znaczącą obecność rtęci w osadzie tego zbiornika (Tankersley 2020: 5). Należy zaznaczyć, że woda używana w pałacu i spożywana przez jego mieszkańców, ze szczególnym zaznaczeniem osoby władcy, była niezdatna do picia. Każdy posiłek wiązał się z dostarczeniem kolejnej porcji rtęci do organizmu rządzącego, co mogło skutkować pogorszeniem się jego zdrowia. Niektórzy badacze wskazują, że mógł on cierpieć na zaburzenie metaboliczne objawiające się otyłością, co argumentują analizą jego przedstawień w ikonografii, np. na nadprożu nr 2 ze Świątyni III w Tikal. Nałożenie się na siebie słabej kondycji władcy z prawdopodobnie coraz częstszymi chorobami wśród mieszkańców oraz utratą zdatnej do picia wody mogło być przez nich postrzegane jako niezdolność władcy do ochrony miasta przed złymi mocami, co być może stanowiło jeden z czynników, które przyczyniły się do opuszczenia ośrodka (Lentz *et al.* 2020).

PODSUMOWANIE

Badania nad użyciem rtęci i cynobru przez kultury prekolumbijskie w Mezoameryce pokazują, że człowiek od starożytności, poprzez eksploatację zasobów środowiska i jego długotrwałe przekształcanie, istotnie wpływał na ekosystem. Wykrycie obecności rtęci na terenach zamieszkiwanych przez Majów w okresie prekolumbijskim ukazuje, że mieszkańcy Mezoameryki mogli być narażeni na zatrucie rtęcią, które prowadzi do poważnych konsekwencji zdrowotnych. Potwierdza to również analiza materiału kostnego (Azcorra *et al.* 2020). Cynober miał szerokie zastosowanie dekoracyjne i ceremonialne (często używano go podczas obrzędów pogrzebowych), a jego powszechność w kontekstach sepulkralnych wskazuje na jego wysoką wartość symboliczną i praktyczną. Z kolei hematyt, bardziej powszechny i łatwiejszy do pozyskania, był używany jako substytut cynobru, szczególnie wśród niższych warstw społecznych. Minerały wykorzystywano ze względu na czerwony pigment, którego symbolika związana była z życiem,



II.3. Plan Tikal z zaznaczeniem rezerwuarów wodnych. Źródło: Molecular genetic and geochemical assays reveal severe contamination of drinking water reservoirs at the ancient Maya city of Tikal, David L. Lentz *et al.* 2020: 2.

śmiercią i odrodzeniem (Cook *et al.* 2022). Przeprowadzone badania nad obecnością rtęci w zbiornikach wodnych w Tikal sugerują, że długotrwałe narażenie na zatrucie rtęcią mogło przyczynić się do upadku tego miasta. Skażenie wody i gleby, wynikające z intensywnego użycia cynobru, prawdopodobnie doprowadziło do poważnych problemów zdrowotnych wśród mieszkańców. Ciągła ekspozycja władcy na toksyczne substancje mogła doprowadzić do destabilizacji władzy, a w konsekwencji – całego społeczeństwa, co mogło być jednym z czynników prowadzących do ostatecznego opuszczenia miasta (Lentz *et al.* 2020).

BIBLIOGRAFIA:

Ávila, A., Mansilla, J., Bosch, P., Pijoan, C. (2014). Cinnabar in Mesoamerica: poisoning or mortuary ritual?, *Journal of Archaeological Science* 49, 48–56.

Azcorra, H., Dickinson, F. (2020). *Culture, Environment and Health in the Yucatan Peninsula. A Human Ecology Perspective*, Szwajcaria: Springer.

Beach, T., Luzzadder-Beach, S., Cook, D., Dunning, N., Kennett, D. J., Krause, S., Terry, R., Trein, D., Valdez, F. (2015). Ancient Maya impacts on the Earth's surface: An Early Anthropocene analog?, *Quaternary Science Reviews* 124, 1–30.

Cook, D. E., Beach, T. P., Luzzadder-Beach, S., Dunning, N. P., Turner, S. D. (2022). Environmental Legacy of Pre-Columbian Maya Mercury, *Frontiers in Environmental Science* 10, 1–22.

Izzo, F. C., Rigon, C., Pascual, M. LV., Campíns-Falcó, P., Van Keulen, H. (2022). Life after death: a physicochemical study of materials used by the ancient Maya in human bone ointments, *Archaeological and Anthropological Sciences* 14, 1–17.

Lentz, L. D., Hamilton, T. L., Dunning, N. P., Scarborough, L. V., Luxton, T. P., Vonderheide, A., Tepe, E. J., Perfetta, C. J., Brunemann, J., Grazioso, L., Valdez, F., Tankersley, K. B., Weiss, A. A. (2020). Molecular genetic and geochemical assays reveal severe contamination of drinking water reservoirs at the ancient Maya city of Tikal, *Scientific Reports* 10, 1–10.

Pascual, M. L. V., Dupey, G. (2018). *Painting the skin: pigments on bodies and codices in pre-columbian mesoamerica*, USA: University of Arizona Press.

Rigon, C., Izzo, F. C., Pascual, M. LV., Campíns-Falcó, P., Van Keulen, H. (2020). New results in ancient Maya rituals researches: The study of human painted bones fragments from Calakmul archaeological site (Mexico), *Journal of Archaeological Science* 32, 102–418.

Tankersley, K.B., Dunning, N.P., Carr, C., Lentz, D., Scarborough, V. L. (2020). Zeolite water purification at Tikal, an ancient Maya city in Guatemala, *Scientific Reports* 10, 1–7.

Quintana, P., Tiesler, V., Conde, M., Trejo-tzab, R., Bolio, C., Alvarado-gil, J. J., Aguilar, D. (2015). Spectrochemical Characterization of Red Pigments Used in Classic Period Maya Funerary Practices, *Archaeometry* 57, 1045–1059.

Malowane Wenus – jak tatuowały się kobiety kultury Nasca?

Luna Podlaska

Kultura Nasca, rozwijająca się na południowym wybrzeżu dzisiejszego Peru (200 p.n.e. – 650 n.e.), nie pozostawiła bezpośrednich dowodów na praktykowanie tatuażu. Istnieją jednak niebezpośrednie przesłanki, na których podstawie można uznać ten zwyczaj za właściwy opisywanej społeczności. Szczególną uwagę przykuwają nagie wizerunki kobiece, na ich ciałach można zauważyć wzory podobne do tatuaży innych kultur andyjskich (takich jak Paracas czy Moche). Te wzory, które można uznać za wyobrażenie tatuażu, pojawiają się w miejscach widocznych, jak i na co dzień nieeksponowanych, mają też zróżnicowaną treść – od prostych wzorów geometrycznych począwszy, na skomplikowanych wizerunkach istot mitologicznych skończywszy. Poniższy artykuł jest skutkiem analizy 21 przedstawień nagich kobiet przypisanych kulturze Nasca, na których ciałach znajdują się malunki przypominające tatuaż.

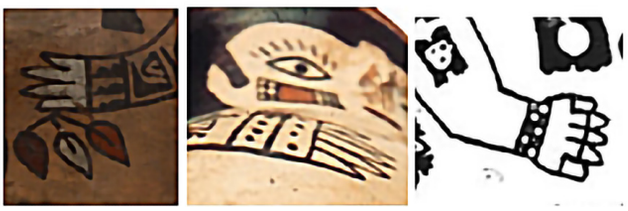
Rozwijająca się na terenie południowego wybrzeża dzisiejszego Peru kultura Nasca, zaliczana do kultur wczesnego okresu przejściowego (200 p.n.e. – 650 n.e.), kojarzy się głównie z tworzeniem geoglifów. Choć wielkoskalowe wzory widoczne z lotu ptaka są rzeczywiście imponujące, inne zwyczaje tej społeczności potrafią być nie mniej ciekawe. Wymienić można choćby deformowanie czaszek, preparowanie głów trofeów ze staraniem o zachowanie ich przyżyciowego wyglądu czy wyrób szerokiej gamy instrumentów muzycznych. Poza tym kultura ta do perfekcji opanowała produkcję ceramiczną i za pomocą tego medium przedstawiała nie tylko otaczający ją świat rzeczywisty, ale i całą gamę motywów odnoszących się do wierzeń i świata nadprzyrodzonego (Silverman i Proulx 2002: 1–15).

Na wszystkie wymienione powyżej zwyczaje mamy dowody zupełnie bezpośrednie, zachowane ludzkie szczątki czy przedmioty rzemiosła, natomiast w kwestii tatuowania (której ten artykuł jest poświęcony) ich brakuje. Nie odkryto dotychczas mumii przypisanej do omawianej kultury, której skóra nosiłaby ślady podobnej praktyki. Narzędzia, które służyły do wykonywania tatuażu, nie zachowały się lub nie zostały rozpoznane, co nie powinno dziwić, zważywszy na prozaiczność i nietrwałość przedmiotów, jakie mogą posłużyć do wykonania trwałego wzoru na ciele. Opisuje się przypadki użycia rybich ości, kolców czy cierni roślin, fragmentów muszli lub też ostrzy kamiennych i metalowych, które spełniają szereg innych niż tatuowanie funkcji (Krutak 2010: 2). Istnieją natomiast przesłanki pośrednie, które świadczą na korzyść tezy, że społeczność Nasca praktykowała tatuowanie.

Pierwsza z nich to trwałość omawianego zwyczaju w regionie andyjskim. Najstarszy w Ameryce Południowej tatuaż widnieje na twarzy mumii mężczyzny z kultury Chinchorro i ma postać ułożonych liniowo nad górną wargą czarnych punktów – wydatowany został na ok. 1880 r. p.n.e. (Arriaza 1988: 10). Chinchorro to jednak przykład kulturowo od Nasca odległy. Zdecydowanie bliżej, bo u bezpośrednich (genetycznych i kulturowych) przodków Nasca, przykłady tatuowania znajdziemy w kulturze Paracas, funkcjonującej w latach 900–200 p.n.e. (Silverman i Proulx 2002: 16). Ogromnej ilości informacji dostarczają badania cmentarzyska Wari Kayan, stanowiska położonego na półwyspie Paracas, gdzie ekstremalnie suchy klimat sprzyja zachowaniu szczątków. Patricia Karina Maita Agurto i Enma Minaya Cabello podjęły się przebadania szczątków czterdziestu siedmiu osób pochodzących ze wspomnianego stanowiska. Na wszystkich ciałach, na których zachowała się skóra, stwierdzono obecność tatuażu. Najbardziej wytatuowana kobieta była pokryta aż 10 różnymi wzorami, które zajmowały niemal połowę powierzchni jej ciała (Maita Agurto i Minaya 2014: 10–18). Dowody na obecność tatuażu znaleźć można również w kulturze Moche. Mowa zarówno o tatuażu w ikonografii (wizerunki nagich jeńców, których ciała pokryte są misternym wzorem), jak i na mumiach – tu warto przywołać słynną Senorę de Cao, czyli młodą kobietę, której dłonie, przedramiona i stopy pokrywały rysunki o znaczeniu symbo-



Il. 1. i 2. Przykłady motywów geometrycznych - gwiazdy, kręgi „z siatką".
1. https://www.museolarco.org/catalogo, 2. (Fot.: Judyta Bąk).



Il. 3. 4. i 5. Przykłady zdobeinia nadgarstków.
3. Fot.: Víctor Hugo, Farfán Arroyo.
4. Fot.: Lawrence E. Dawson.
5. Donald A. Proulx A Sourcebook of Nasca Ceramic Iconography Reading a Culture Through Its Art, fig. 5.149.

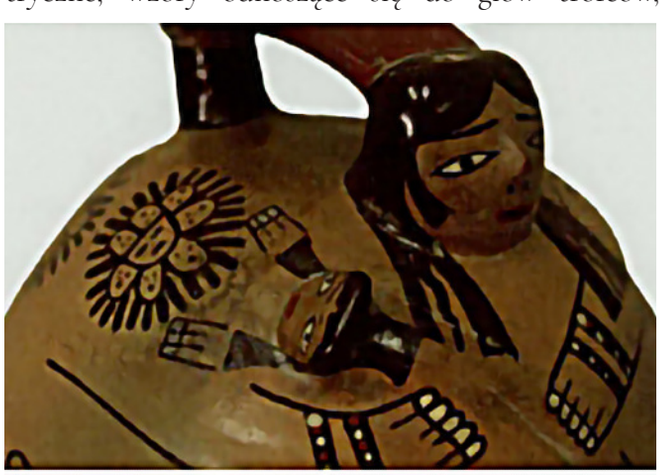
liczno-magicznym (Naharro, Rodríguez i Luna 2017: 11–12). W pozostałych jednostkach kulturowych ślady tatuowania znajdowane są aż do czasów konkwisty.

Innych niebezpośrednich dowodów na obecność tatuażu w kulturze Nasca dostarcza analiza ikonograficzna figurek i naczyń figuralnych przedstawiających ludzi, których ciała ozdobione są rysunkami. Szczególną grupę takich artefaktów stanowią przedstawienia nagich kobiet (zarówno w formie figurek, butli figuralnych, jak i plastycznych aplikacji na większych naczyniach). Sztuka kultury Nasca nie obfitowała w przedstawienia kobiece aż do fazy Nasca 5, ok. V w. n.e. (Proulx 2006: 26), kiedy to motyw ten stał się bardzo popularny wśród tamtejszych artystów bądź rzemieślników (Proulx 2006: 127). Omawiane wizerunki noszą pewne wspólne cechy – ciała kobiet odznaczają się pełnymi kształtami o nierealistycznych proporcjach, których biodra, uda, pośladki i okolice łonowe są często wyolbrzymione; sylwetkę traktowano nierzadko schematycznie; skórę malowano na jasny odcień, na którym inne wzory są dobrze widoczne. Z racji podkreślenia na figurkach tych części ciała, które kojarzą się z seksualnością, a jednocześnie zmieniają się mocno w trakcie ciąży, oraz z uwagi na fakt, że niektóre z kobiet ukazane są z dzieckiem na rękach lub nawet w trakcie porodu, wielu badaczy wiąże omawiane przedstawienia z symboliką płodności i urodzaju (Arroyo 2011: 49).

Podczas analizy wzięto pod uwagę 21 nagich przedstawień kobiecych, pochodzących z pięciu różnych muzeów: Museo Larco, Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia, Museo del Banco Central de Reserva del Perú, National Museum of the American Indian, Museum für Völkerkunde. Na każdym z nich znajdują się rysunki, które można uznać za tatuaż. Aby wykluczyć reprezentację innej formy zdobienia ciała (np. malowania), wzory na zabytkach porównano z potwierdzonymi przykładami tatuażu z terenów środkowoandyjskiego obszaru kulturowego. Na podstawie tego wykluczono użycie innych niż czerń barw (ponieważ tatuaże innej barwy nie pojawiły się w regionie) i wzięto pod uwagę również liniowy charakter wzorów (choć trwające badania w tej materii wskazują sporadyczne występowanie na omawianych terenach tatuaży w formie dużych, jednolitych plam koloru). Poniżej zostaną przedstawione wnioski płynące z analizy.

Najwięcej, bo aż 20 z 21 przedstawionych kobiet nosiło wzory w okolicy łonowej lub w dolnej części brzucha (trudno jest określić dokładną lokalizację – u jednych wzgórek łonowy jest wyraźnie zaznaczony, u innych zaś w ogóle). Pośladki ozdobione były u 12 postaci, uda i nogi (lub okolice nad zaznaczonymi jedynie schematycznie stopami) u siedmiu. Zważywszy na fakt, iż typowym ubiorem tamtejszych kobiet była długa, często sięgająca do kostek tunika (Silverman i Proulx 2002: 73), można założyć, że tatuaże w opisanych miejscach nie były przeznaczone dla szerokiego grona odbiorców. Inaczej może być w przypadku wzorów pokrywających ręce ośmiu postaci ze zbioru. Ręce bywały bowiem na co dzień odsłaniane, a co za tym idzie, rysunki na nich umieszczone mogły być rozpoznane przez innych członków społeczności. Tatuaże w miejscach widocznych często wiązały się z pełnioną w grupie rolą, statusem [jako przykład można wskazać system tatuowania twarzy u Maorysów (Goldstein 2007: 418) lub przypadek Damy z Cao, której tatuaże interpretuje się jako powiązane ze sprawowanymi przez nią obrzędami (Lazo 2018: 64)]. W przypadku kultury Nasca trudno określić funkcję obecnych na rękach postaci symboli, zazwyczaj pasują one kompozycyjnie do reszty wzorów na ciele.

Motywy zdobnicze, jakie wykorzystano przy malowaniu omawianej grupy zabytków, można podzielić na cztery rodzaje: motywy geometryczne, wzory odnoszące się do głów trofeów,



Il. 6. Głowa trofeum namalowana na ramieniu kobiety. (Fot.: Bat-ami Artzi).

postaci mityczne oraz motywy zoomorficzne. Motywy geometryczne występują w zbiorze najczęściej, bo aż na 14 wizerunkach. Najpopularniejszym jest motyw gwiazdy, zdobiący aż 10 z nich (il. 1 i 2). Owe gwiazdy złożone są z odchodzących od wspólnego środka prostych pociągnięć pędzlem stanowiących ramiona, których liczba waha się od czterech (lub jeśli wykluczyć je z kategorii gwiazd i nazwać krzyżami, pięciu) do ośmiu. Najbardziej schematyczne, niewielkich rozmiarów figurki kobiet noszą na sobie wyłącznie wzory, które zdają się wyrysowane tylko na tyle precyzyjnie, na ile pozwalał rozmiar pędzla. To mogłoby sugerować, że w przypadku ograniczeń przestrzeni do tworzenia rysunku, które wynikały z wielkości figurki, gwiazdy mogą być bardziej symbolicznym, uproszczonym zaznaczeniem samej obecności tatuażu, niż przedstawiać jego faktyczną formę.

Specyficzną grupę motywów geometrycznych stanowią te oplatające nadgarstki postaci na kształt bransolet. Czasami można zidentyfikować taki malunek jako przedstawienie biżuterii, gdy np. obrys przedmiotu wystaje wyraźnie poza nadgarstek (tworząc swoistą aureolę) lub gdy wyróżnione zostają pojedyncze paciorki. Oczywiście istnieje prawdopodobieństwo, że taki wzór może być jednak odzwierciedleniem tatuażu. Podobne tatuaże, oplatające nadgarstki właśnie, charakterystyczne są dla regionu andyjskiego – pojawiły się one m.in. na ciałach pochodzących ze stanowisk El Brujo czy Necrópolis de Ancón (Auten 2018: 48). Sześć z 21 omawianych przedstawień kobiecych nosi w tym miejscu zdobienia, które można uznać za tatuaż. Stopień ich skomplikowania jest zróżnicowany – od pojedynczej, prostej linii przez pasy ułożonych naprzemiennie linii i punktów aż po motywy schodkowe czy szachownicowe (il. 3, 4 i 5).

Wzory odnoszące się do głów trofeów pojawiły się na 13 zabytkach w zbiorze. Warto w tym miejscu wspomnieć, że głowa trofeum to najpopularniejszy motyw w sztuce kultury Nasca, przedstawiany w wielu typach i wariantach, pojawiający się jako samodzielny wzór zdobniczy na naczyniach, element scen rytualnych, akcesorium trzymane w rękach przez postaci ludzkie, czasem zjadane przez postaci mityczne (Proulx 2006: 102). Był to również element komplikujący niektóre wizerunki poprzez wpisanie weń zwielokrotnionej i nieraz znacznie uproszczonej formy głów trofeów. Cechami, które pozwalają zidentyfikować głowę trofeum w ikonografii Nasca, są zamknięte lub przedstawione ze źrenicą dotykającą górnej powieki oczy, obecność sznura służącego przenoszeniu takiej głowy



Il. 7. Oczy oraz głowy trofea na ciele jedenj z figurek. (Fot.: Víctor Hugo, Farfán Arroyo).



Il. 8. Oko symbolizujące głowę trofeum. (Fot.: Víctor Hugo, Farfán Arroyo).

czy zakrwawiona podstawa czaszki (Proulx 2001: 123).

W przypadku siedmiu zabytków omawiany motyw zdobniczy pojawia się w swojej pełnej formie (il. 6 i 7), czasem w kilku wariantach na jednym naczyniu figuralnym. Może być ułożony pasowo na ramionach lub nogach przedstawionych kobiet, rozsiany po całym ciele (niemal równomiernie zapełniając jego powierzchnię) lub występować samodzielnie, np. na biodrze postaci. Innym znakiem, który odnosi się do głowy trofeum, jest wizerunek oka, który na zasadzie *pars pro toto* ma przekazywać odbiorcy ten sam ładunek ideologiczny poprzez uproszczoną formę graficzną. Nie chodzi jednak o dowolne przedstawienie oka (il. 8). Symbol w powtarzalnym kształcie pojawia się na wielu różnych zabytkach. Istotne są dwa aspekty: położenie źrenicy zbiegającej się z górną powieką (wiązane przez badaczy ze śmiercią lub stanem transu szamańskiego) oraz obecność sznura, który – jak już powiedziano – stanowił nieodłączny element tego rekwizytu rytualnego (Nieves 2009: 228). Taki właśnie wizerunek oka pojawia się na sześciu zabytkach ze zbioru – co ciekawe, nigdy samodzielnie. Ułożony jest w grupach lub parach, czasami w kompozycji pasowej.



Il. 9 a, 9 b, 9 c. Figurka ozdobiona twarzami istot mitycznych (Fot.: Bat-ami Artzi).

Jak już wspomniano, nagie przedstawienia kobiet w kulturze Nasca wiąże się z symboliką płodności czy urodzaju. Podobną symbolikę mają tu głowy trofea, które nieraz przedstawiano z kiełkującymi z ust roślinami, które traktowano jako najwyższą (bo złożoną z ludzkiego życia) ofiarę dla istot wyższych, które miały zapewnić płodność ziemi (a więc dostateczną ilość pożywienia) grupie. Składanie głów trofeów do ziemi było przez społeczność Nasca traktowane jako symboliczny akt zasiewu (Głowacki 2019: 183). W świetle tych informacji umieszczenie wizerunków głów trofeów na ciele kobiety po obu stronach głowy rodzącego się dziecka wydaje się już połączeniem zupełnie logicznym, choć nieintuicyjnym dla nas, współczesnych ludzi zachodu.

W okolicy genitaliów przedstawianych kobiet artyści umieszczali wizerunki postaci mitycznych (il. 9a, 9b i 9c). W zbiorze pojawiają się (Proulx 2006: 69–117) twarze otoczone promieniami (*rayed faces*), Mityczna Orka (*Mythical Killer Whale*), twarze w diademach, które są jednym ze znaków rozpoznawczych Antropomorficznej Istoty Mitycznej (Anthropomorphic Mythical Being) oraz stworzenia wężokształtne (serpentine creatures). Umieszczanie wizerunków postaci mitycznych akurat w tych rejonach ciała mogłoby podkreślać aspekt płodności, pełnić funkcję ochronną wobec kobiety i rozwijającego się w niej nowego życia czy autoofiary, w której część ciała człowieka (lub krew tracona w procesie tatuowania) zostaje poświęcona danej istocie wyższej.

Ostatnią grupę motywów stanowią wzory zoomorficzne. Na pośladkach jednej z figurek (il. 10) znajdują się wizerunki ryb, które nie zdradzają podobieństwa do przedstawień Mitycznej Orki (Proulx 2006: 83–85). Co ciekawe, na udach tej samej figurki pojawiają się zakratowane prostokąty, obrazując najprawdopodobniej rybacką sieć. Czy mogła to być figurka zapewniająca obfitość połowów? Swego rodzaju amulet, figurka trzymana „na szczęście"?

W zbiorze pojawił się jeden zabytek (il. 11), którego zaklasyfikowanie do wzorów geometrycznych lub zoomorficznych nastręcza pewnych trudności. Dolną połowę ciała kobiety pokrywa zwielokrotniony wzór, który w katalogu internetowym Museo Larco określono jako rysunek stylizowanego ptaka lub ryby. Faktycznie, można doszukiwać się podobieństwa ze schematycznymi wizerunkami ptaków, da się zauważyć kształt sugerujący oko, odchodzącą od niego krótką linię, która mogłaby symbolizować dziób, oraz czarną zbliżoną kształtem do trójkąta plamę. Linia, która sugerowałaby ptasi dziób, nie jest jednak widoczna na każdym pojedynczym rysunku, istnieje więc szansa,



Il. 10. Ryby i sieci na jedenj z figurek https://www.museolarco.org/catalogo.



Il. 11. Problematyczny motyw zoomorficzny
https://www.museolarco.org/catalogo.

że wynika ona bardziej ze sposobu prowadzenia pędzla, niż jest odzwierciedleniem jakiegokolwiek elementu anatomii przedstawianego zwierzęcia. Trójkątna plama z kolei mogłaby równie dobrze odnosić się do rybiego ogona. Należy zauważyć, że ze względu na rozmiar samej figurki (ma niecałe 15 cm), pojedynczy składnik omawianego ornamentu musi być odpowiednio mały, co utrudnia czytelność wzoru i zwiększa ryzyko błędu podczas jego wykonywania, zwłaszcza jeśli nie dysponuje się odpowiednio cienkim narzędziem malarskim. Co ciekawe, w kulturze Paracas zwielokrotnione wizerunki zarówno ptaków, jak i ryb spotykane były w formie tatuażu umieszczanego na kończynach (Maita Agurto i Minaya Cabello 2014: 3), zastanawia więc możliwość kontynuacji tego sposobu zdobienia ciała w kulturze Nasca.

Podsumowując – wzory widoczne na nagich przedstawieniach kobiecych z kultury Nasca odznaczają się podobieństwem do przykładów tatuażu z regionu środkowoandyjskiego – zarówno, jeśli chodzi o ich barwę, kształt, układ, jak i miejsce występowania na ciele. Malunki odnoszą się często do tematyki mitologicznej i rytualnej, wprost przedstawiając istoty mityczne lub rekwizyty obrzędowe, jakimi są głowy trofea (w formie pełnej lub zredukowanej do oka i sznura). Prawdopodobne znaczenie wzorów koresponduje z aspektem płodności i urodzaju, jaki przypisuje się opisywanym zabytkom. Ze względu na położenie na ciele, tzn. w okolicach intymnych, większość tych wzorów wydaje się przeznaczona raczej wąskiemu gronu odbiorców. Nie brakuje także potencjalnych tatuaży o wartości estetycznej, takich jak wszelkiego rodzaju „bransolety" opasające nadgarstki postaci.

BIBLIOGRAFIA:

Arriaza, B. (1988). Modelo bioarqueológico para la búsqueda y acercamiento al individuo social. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 21, 9–32.

Arroyo, V. H. F. (2011). Rastreo y análisis comparativo de la presencia del tatuaje en el antiguo Perú: Una aproximación a través de la colección de cerámica del MNAAHP, *International Journal of South American Archaeology* 11, 45–57.

Auten, M. (2018). *Ancient Andean Tattooing Practices*. Praca dyplomowa, Milwaukee: The University of Wisconsin-Milwaukee.

Goldstein, N. (2007). Tattoos defined, *Clinics in Dermatology* 25 (4), 417–420.

Glowacki, M. (2019). The Head as the Seat of the Soul. (W:) M.C. Lozada , H. Tantaleán. (red.) *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives*, 183, Gainesville: University Press of Florida.

Krutak, L. (2012). The Power to Cure: A Brief History of Therapeutic Tattooing, *Zurich Studies in Archaeology* 9, 27–34.

Lazo, F. M. N. (2018). Posibilidades para repensar y reescribir la historia: Importancia del hallazgo de „La Dama de Cao", *Horizonte de la Ciencia* 8 (14), 64.

Maita Agurto, P. K., Minaya Cabello, E. (2014). El trauma en la piel: Un análisis paleopatológico de tatuajes Paracas-Necrópolis, *Revista Jangwa Pana* 13, 14–33.

Naharro, M. E., Rodríguez, J., Luna, A. (2017). La „Señora o Dama" de Cao, *Arqueología de Género*, 1–15.

Nieves, A. (2009). More than meets the eye: A study of two Nasca motifs, *Andean Past* 9 (1), 229–247.

Proulx, D. A. (2001). Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society. (W:) E. P. Benson, A. G. Cook, (red.) *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*, 119-136, Austin: University of Texas Press.

Proulx, D. A. (2006). *A Sourcebook of Nasca Ceramic Iconography: Reading a Culture Through Its Art*, Iowa: University of Iowa Press.

Szamanizm w Ameryce Północnej na przykładzie sztuki naskalnej stanowiska The Great Gallery (Utah)

Aleksandra Dylak

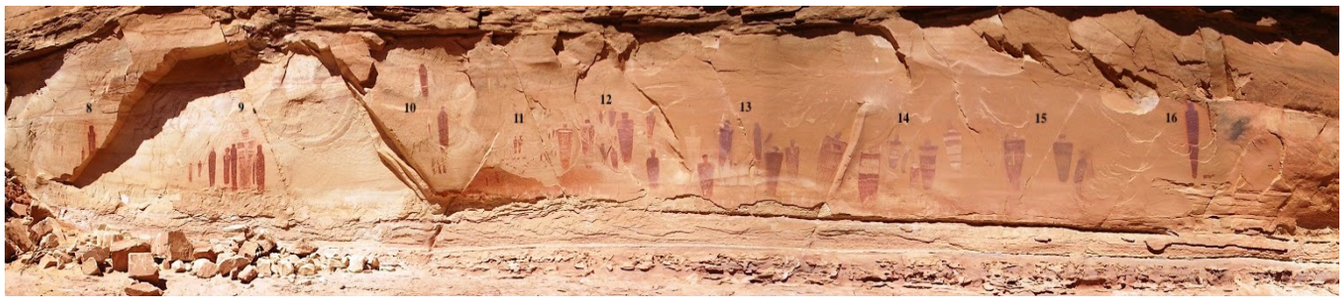
Społeczności tubylcze w Ameryce Północnej do dziś darzą czcią wiele miejsc ze względów religijnych. Często zdarza się, że wierzą w łączność z duchami przodków poprzez te wyjątkowe miejsca, jak nisze skalne, przełomy rzek, kaniony. Elementy świętego krajobrazu korespondują z położeniem sztuki naskalnej. Plemiona mogą markować w ten sposób istotne dla grup społecznych terytoria i sugerować łączenie ich z poszukiwaniem więzi ze światem nadprzyrodzonym, przodkami oraz innymi praktykami (Palonka 2019: 128). Z przekazów etnograficznych wynika, że czasem znane są one jako miejsca uzdrawiające, mające szczególną moc duchową (Rozwadowski 2009: 166–167). Owa moc pochodzi z reguły z innych światów, ale koresponduje z fizycznymi przestrzeniami, które niejako pośredniczą i mogą być miejscem kontaktu ze światem duchowym (Rozwadowski 2009: 167), dlatego uznaje się je za święte. Otaczająca przyroda, odizolowanie od społeczności i kontakt ze światem nadnaturalnym często prowadziły do odprawiania w takich miejscach różnych ceremonii i rytuałów. W Ameryce Północnej jedną z osób odpowiedzialnych w społeczeństwie za ich przeprowadzanie, w tym m.in. leczniczych praktyk, był szaman lub Medicine Man. Sama nazwa Medicine Man wywodzi się właśnie od uzdrawiania, szukania pomocy ze strony duchów w świętych miejscach, by odnaleźć drogę do uleczenia. Do dziś znane są m.in. praktyki, niestety często skomercjalizowane, poszukiwania wizji, tzw. *vision quest* (Schiffman 2023, 44). Wspomniane poszukiwanie wizji to obrzędy polegające na wizyjnym lub transowym doświadczeniu kontaktu z duchem opiekuńczym (Whitley 2020: 39). Rytuały te są istotne ze względu na swój leczniczy charakter, gdyż wierzy się w uzdrawiającą moc tych nadprzyrodzonych istot wobec ludzi szukających pomocy. Ważne są również lokalizacje wybierane do rytuałów, często w oddaleniu od osady. Wyróżniające się elementy w krajobrazie jak ostańce skalne, przełom rzek, wodospady, klify czy pęknięcia skalne przyciągały uwagę ludzi. Nosiły w sobie siły i moc natury, co tylko potęgowało prawdopodobnie odczucia psychosomatyczne przebywających tam ludzi.

STYL BARRIER CANYON - NAJWAŻNIEJSZE INFORMACJE

Ze względu na ciągłość kulturową występującą w Ameryce Północnej, można domniemywać o analogicznej genezie rytuałów duchowych w momencie tworzenia wizerunków naskalnych, ale także ich późniejszego funkcjonowania i znaczenia (Rozwadowski 2009: 167–169). W przypadku sztuki naskalnej stylu Barrier Canyon, a szczególnie stanowiska The Great Gallery, badacze często interpretują widniejące tam przedstawienia jako wyraz praktyk religijnych, być może związanych z transem szamańskim. Nie tylko ukazują one elementy związane ze sferą nadnaturalną, ale również proces kontaktowania się istot duchowych z osobami, które tego transu doświadczają.

Styl Barrier Canyon znany jest z regionu środkowej i północnej Wyżyny Kolorado, przede wszystkim z terenu dzisiejszych stanów Utah i częściowo Kolorado. Styl ten rozpoznany został przez badaczkę sztuki naskalnej Południowego Zachodu Ameryki Północnej – dr Polly Schaafsmę w latach 70. ubiegłego wieku (Schaafsma 1980: 61; Palonka 2019: 127). O jego wyjątkowości stylu świadczy bardziej rozbudowana ikonografia; wielkość przedstawień oraz fakt, że stanowi on jeden z głównych i najstarszych (2000/1900 p.n.e. – 300/400 n.e.) w Utah (wyróżniono na tym terenie dotychczas 12 stylów). Podobne ikonograficznie i chronologicznie, czyli z okresu archaicznego (głównie z 2200 p.n.e. – 500 n.e.) są style: Glen Canyon styl 5, styl Grand Canyon Polychrome-Esplanade, tradycja stylów abstrakcyjno-geometrycznych, styl Lower Pecos i styl abstrakcyjny polichromiczny Chihuahua. Występują one na terenach Wyżyny Kolorado, w Teksasie oraz w meksykańskim stanie Chihuahua (Palonka 2019: 133–138).

Liczba stanowisk klasyfikowanych dla stylu Barrier Canyon ciągle rośnie. Od 1992 roku ich występowanie wzrosło ze znanych wówczas 160 stanowisk aż do 400 lokalizacji z tego typu przedstawieniami współcześnie. Można go uznać za jeden z głównych



Il.1. Wielka Galeria, podział na grupy od 8 do 16, fot. K. L. Phillips, online: http://utahpetrographs.blogspot.com/2013/08/horse-shoe-canyon.html (dostęp: 10.06.2024).

stylów archaicznej sztuki naskalnej, nie tylko w stanie Utah, ale w całej Ameryce Północnej (Succec 2012).

Do cech wyróżniających styl Barrier Canyon można z pewnością zaliczyć przedstawienia postaci antropomorficznych o wydłużonych, trapezowatych tułowiach, rzadko posiadające kończyny, kojarzone z „duchami" czy też, jak niektórzy je nazywają, „mumiami" (Le Quellec *et al.* 2015). Są statyczne, ukazane frontalnie, o dość abstrakcyjnym wyglądzie, a ich wyłupiaste oczy potrafią wręcz hipnotyzować odbiorcę. Malowidła zawierają podobne kolory, zwykle czerwono-brązowo-pomarańczowe z białymi lub ciemniejszymi elementami (Palonka 2019: 129). Przedstawieniom antropomorficznym towarzyszą motywy roślinne, jak i zoomorficzne (owce górskie, ptaki, węże, kojoty i inne). Do tego zestawienia należy dodać licznie powtarzające się linie wertykalne czy zygzaki umieszczone we wnętrzu postaci, czy też jako elementy znajdujące się obok niej. Kompozycje tych naskalnych przedstawień antropomorficznych i innych zajmują niekiedy długość od 30 do nawet ponad 100 metrów (Le Quellec *et al.* 2015), a same postacie antropomorficzne mogą mieć zarówno kilkanaście centymetrów, jak i nawet ponad 3 metry wysokości np. w przypadku Wielkiej Galerii (Palonka 2019: 131).

WIELKA GALERIA - OMÓWIENIE WYBRANYCH PANELI WRAZ Z MOŻLIWĄ INTERPRETACJĄ

W celu omówienia panelu ze stanowiska Wielka Galeria z ujęciem wszystkich wizerunków podzielono go na 16 mniejszych paneli, aby ułatwić analizę i możliwe znaczenia. Autorem takiego rozwiązania jest Richard Jenkinson (2019: 161)(il. 1). Pierwsze siedem paneli zlokalizowano na północno-zachodnim fragmencie, ponad osypiskiem z piaskowca, dlatego trudno dostrzec tę część z bliska, jednak nie jest to niemożliwe. Reszta grup (od ósmej do szesnastej) (il.1) jest dobrze widoczna i na nich skupię się w trakcie analiz. Na panelach znajduje się około 80 wizerunków, głownie antropomorficznych, charakterystycznych dla tego stylu postaci z trapezoidalnymi, długimi tułowiami, ale również zoomorficznych. Na panelu numer 12 z Wielkiej Galerii (il. 2) można zauważyć postać antropomorficzną, trzymającą pewien przedmiot–najprawdopodobniej flet, co może nawiązywać do tego, że doświadczenia transowe nie jawią się jedynie jako halucynacje wizyjne, ale rów-

Il. 2. Grupy nr 11 i 12, G. Wills, online: https://greg-willis.com/2021/horseshoe-canyon/ (dostęp: 07.06.2024).





Il.3. Zbliżenie na grupę nr 14, G. Wills, online: https://greg-willis.com/2021/horseshoe-canyon/ (dostęp: 07.06.2024)

nież słuchowe. W Ameryce Północnej, szczególnie w poludniowo-zachodnich rejonach, David Whitley (1994: 12) wymienia dwa dźwięki, które szamani słyszeli w trakcie transu, a są dzisiaj interpretowane przez szamanów jako rodzaj świstawki oraz właśnie melodię fletu (Rozwadowski 2009: 227). Niektóre z postaci antropomorficznych posiadają zarysowane linie w głowie lub nad nią. Takie przedstawienia można łączyć z pewną mocą, która emanuje z głowy jako jej centrum. Mogłoby to wskazywać na ukazanie doświadczeń słuchowych, a one sugerować trans (Schaafsma 1994: 59).

Na panelu nr 14 zauważalna była pewna substancja wychodząca z hybrydy ptaka i człowieka na inną postać (il. 3). Jeżeli przyjąć, że była to krew, to taki wizerunek byłby analogią do umierania owej hybrydy zwierzęcia i jednoczesnego wchodzenia człowieka w inny, odmienny stan świadomości. Na podstawie analiz innych stanowisk David Whitley sugeruje, że mogłoby być to skutkiem hiperwentylacji i pęknięcia przepony, np. przez zażycie tytoniu (Schaafsma 1994: 59). Charakterystyczne dla stylu Barrier Canyon sylwetki antropomorficzne przypominające odbicia rentgenowskie mogą mieć uzasadnienie, jeżeli połączyć je z wyobrażeniami szamańskiego ciała. Skeletonizacja, jak to określił Eliade (2021), polega na pozbawieniu ludzkich tkanek i pozostawieniu wyłącznie kości, aby następnie stworzyć na nich nowe, szamańskie ciało (il. 4). Twierdził on, że to z kości odradzają się zwierzęta i ludzie, a poprzez sprowadzenie siebie do szkieletu doświadczają mistycznej śmierci, aby następnie się odrodzić (Szyjewski 2016: 332). Innym elementem powtarzającym się w tym stylu, dobrze widocznym na stanowisku The Great Gallery, jest obecność „anten" nad głowami postaci antropomorficznych. Wśród ludności Ketów (autochtoniczny etnos paleoazjatycki z zachodniej Syberii) to właśnie szamani są przedstawieni w ten sposób, miało to wyrażać jego działania duchowe (Szyjewski 2016: 342). Oczywiście praktyki różnią się w tak odległych od siebie miejscach, lecz jeżeli przyjąć taką interpretację wizerunków na Południowym Zachodzie, to po raz kolejny dowodziłoby to rozwiniętych czynności szamanistycznych.

Na wskazanym stanowisku często pojawia się wizerunek owcy górskiej. Zdaniem Davida Whitleya (1994) ukazanie tego zwierzęcia nie musi być bezpośrednio związane z magią łowiecką, może stanowić metaforę mocy szamańskiej. Whitley sugeruje, że popularny w rejonie Wielkiej Kotliny oraz w sztuce kalifornijskich gór Coso motyw owcy gruborogiej, a także jej śmierci, należy interpretować jako przedstawienie pomocników szamanów deszczowych (Rozwadowski 2009: 220; Whitley 2020: 39) (il. 5). Analogicznie, pojawienie się motywu wspomnianej owcy na Południowym Zachodzie mógłby wskazywać na rytuały szamańskie. Nawet jeżeli w towarzystwie owcy górskiej widnieją strzały czy w tym wypadku prawdopodobnie miotacz oszczepów, to niekoniecznie należy je wiązać z polowaniem. Być może symbolizują

przejście pomiędzy światem duchów i kontakt z nimi. Czasem wejście w trans ukazywano jako symboliczną śmierć, tłumaczyłoby to, dlaczego dookoła znajdują się przedmioty mające ją zadać. Gdyby tak się stało, zabity muflon stałby się duchem opiekuńczym lub pośrednikiem w podróży szamana do innego świata, a szaman zyskałby wówczas umiejętność m.in. panowania i manipulowania pogodą – w tym wypadku życiodajnym deszczem (Whitley 1994: 13–14; 2020: 39–40).

Najlepiej rozpoznana metafora transu szamańskiego, którą możemy zaobserwować w Wielkiej Galerii, to motyw lotu czy też nieważkości. Jest on powszechny w wielu regionach na świecie i opisywany jako wrażenie zdolności szamana do poruszania się nad powierzchnią ziemi. Uzyskiwało się taki stan często po spożyciu środków halucynogennych, w rejonie amerykańskim był to na przykład bieluń lub pejotl (Rozwadowski 2009: 225). Zażycie tych substancji powoduje uczucie odseparowania duszy od ciała, ukazywane przez wizerunki naskalne ptaka, ale też hybrydy człowieka z elementami jak skrzydła, dziób czy szpony. Po raz kolejny występuje symbolika przejścia w świat nadnaturalny, osiągnięcia pewnych mocy i umiejętności, by móc się kontaktować z innym światem lub światami (Whitley 1994: 16–19). Ta dwoista rola szamana może świadczyć o przekraczaniu dwóch światów – ludzkiego i zwierzęcego. Często elementy animistyczne są wręcz niezbędne w próbie identyfikacji szamanizmu. Pogłębia to podejrzenie o przeplataniu się dwóch płaszczyzn, w których to szaman stanowi postać pośredniczącą i tłumaczy język ludzki istotom nadprzyrodzonym. Pomaga mu w tym trans, stymulowany zarówno poprzez środki halucynogenne, jak i inne nie-narkotyczne formy – rytmiczne i jednostajne ruchy, powtarzalne dźwięki, fizyczne zmęczenie, taniec, hiperwentylacja, koncentracja (Rozwadowski 2012: 334–335). Efektem tego mogą być materialne wyobrażenia halucynacji, w tym niektóre wizerunki naskalne. Trans stał się drogą do domniemywanego świata duchów, który wówczas stał się osiągalny.

Podczas omawiania kwestii dotyczących środków halucynogennych warto wspomnieć o korzeniu bielunia. W wyniku zażycia tej substancji źrenice człowieka się powiększają. Z przekazów etnograficznych wynika, że niektórzy wśród historycznych grup Pueblo, w tym Zuni przyjmowali tę roślinę, podobnie Hopi (Parsons 1939: 414; Whitley 1994: 13). Na stanowisku The Great Gallery trudno nie zauważyć wizerunków o ogromnych, wyłupiastych oczach. Być



Il.4. The Holy Ghost Group, online: https://www.americansouthwest.net/utah/canyonlands/great-gallery_1.html (dostęp: 07.06.2024).

może to ukazanie szamana, który stosował bieluń, aby zobaczyć więcej, uzyskać nadludzki wzrok. Zjedzenie tej rośliny wywołuje skutki uboczne, takie jak: „intensywne pragnienie, trudności z mową i połykaniem, wymioty i biegunka, gorączka, halucynacje, majaczenie, rozszerzone źrenice, drgawki i śpiączka. Zapach może powodować podrażnienia dróg oddechowych, bóle głowy, nudności i zawroty głowy. Kontakt wzro-



Il.5. Główna postać grupy nr 15, K. L. Phillips, online: http://utahpetrographs.blogspot.com/2013/08/horseshoe-canyon.html (dostęp: 07.06.2024)

kowy z sokiem może powodować rozszerzone źrenice" (Children's Health Queensland, online). Znane są również przypadki bezsenności, wzmożonej agresji i wypływania piany z ust, co kojarzy się z wścieklizną dzikich zwierząt, a także z ich drapieżnym zachowaniem. Zatem przedstawianie takich gatunków jak pumy czy kojoty na skale nie jest rzeczą przypadkową, wręcz przeciwnie, można je interpretować jako symboliczne wyobrażenia oddziaływania bielunia.

WNIOSKI

Niezwykle ulotna chwila transu szamańskiego okazuje się trudna do wykazania w zapisie archeologicznym, ale z odpowiednim kontekstem etnograficznym można zauważyć pewne korelacje. Sama definicja szamanizmu, która miałaby pasować do każdych warunków i rejonów geograficznych, jest trudna do wskazania. Rozwadowski jednak stara się zawrzeć ją w słowach: „szamanizm jest kontekstem rytualno-wierzeniowym, w centrum którego znajduje się osoba, której zadaniem jest nawiązanie kontaktu ze sferą duchów poprzez wejście w stan rytualnej ekstazy, czyli trans" (Rozwadowski 2012: 333). Sugerowanie szamanizmu odnośnie do stanowiska Wielka Galeria nie wydaje się nadinterpretacją, gdyż na podstawie wymienionych wyżej argumentów można udowodnić jego istnienie. Aż cztery z sześciu (śmierć, lot, transformacja ciała i nadzwyczajna agresja) wymienianych przez Rozwadowskiego najczęstszych metafor transu szamańskiego można zauważyć w samej Wielkiej Galerii (Rozwadowski 2012: 336). Jeżeliby przyjąć jedne z najstarszych chronologii stylu Barrier Canyon, to szamanizm w tym regionie okazałby się jedną z najwcześniejszych form wierzeń lokalnej ludności. Należy pamiętać, że ujęcie definicji szamanizmu jako systemu wierzeń nie jest wystarczające, wręcz przeciwnie. Dlatego tak trudno „dopasować" zapis archeologiczny w postaci sztuki naskalnej do niezwykle długiej i skomplikowanej historii wierzeń. Jest ona jednak dziedzictwem społeczności, dlatego wszelkie stanowiska należy traktować z szacunkiem. Według Topolskiego (1998) sztuka naskalna jest pewnego rodzaju nicią pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, a „tej nici nie wolno nam zerwać" (Topolski 1998, 45: za: Rozwadowski 2009, 38). Nie należy zapominać w całej sieci powiązań, dla kogo badacze prowadzą analizy, doszukują się znaczeń i próbują rozwiązywać zagadki przeszłości. To właśnie współczesna ludność jest najważniejszym aspektem w rozumieniu sztuki naskalnej. Jeżeli pominiemy ich zdanie, pogląd na świat, to cały wcześniejszy wysiłek straci swoją wartość.

BIBLIOGRAFIA

Eliade, M. (2021). *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Jenkinson, R. (2019). A Close Look at the Gallery. (W:) K. Hedges, A. McConnell, (red.) *American Indian Rock Art* 54, 161–172, El Cajun: American Rock Art Research Association.

Le Quellec, J.L., Bahn, P., Rowe, M. (2015). The death of a pterodactyl, *Antiquity* 89, 872–884.

Palonka, R. (2019). *Sztuka i archeologia kultur indiańskich prekolumbijskiego Południowego- Zachodu USA*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Praca zbiorowa pod redakcją Jerzego Topolskiego *Interpretacja jako konstrukcja*, Poznań, 1998, wyd. Instytut Historii UAM.

Rozwadowski, A. (2009). *Obrazy z przeszłości. Hermeneutyka sztuki naskalnej*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Rozwadowski, A. (2012). Archeologia szamanizmu jako archeologia religii. (W:) S. Tabaczyński, A. Marciniak, D. Cyngot, A. Zalewska (red.), *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji*, 331–343, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.

Schaafsma, P. (1980). *Indian Rock Art of the Southwest*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schaafsma, P. (1994). *The Rock Art of Utah*, Salt Lake City: University of Utah Press.

Szyjewski, A. (2016). *Etnologia religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Whitley, D.S. (1994). Shamanism, natural modeling and the rock art of far western North America hunter-gatherers. *(W:) S.A. Turpin, (red.) Shamanism and rock art in North America*, 1–21, Texas: Rock Art Foundation, Inc.

Whitley, D.S. (2020). Sztuka naskalna Kalifornii, *Archeologia Żywa* (75), 34–42.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Phillips, K. L. *Utah Pictographs, Petroglyphs and Rock Art*, online: http://utahpe-trographs.blogspot.com/2013/08/horseshoe-canyon.html [dostęp:07.06.2024]

Schiffman, G. J. (2023). *Visions and vision quests* (Native American culture). [Dostęp: 31.03.2025]. Dostępny w: https://www.ebsco.com/research-starters/religion-and-philosophy/visions-and-vision-quests-native-american-culture

Succec, D. (2012). *The Barrier Canyon Rock Art Style*, The BCS Project. [Dostęp: 14.04.2023].Dostępny w: http://www.bcsproject.org/bcsdescription.pdf

The American Southwest, online: https://www.americansouthwest.net/utah/canyonlands/great¬-gallery_l.html [dostęp: 07.06.2024].

Wills G. Mysterious Horseshoe Canyon, online: https://greg-willis.com/2021/horseshoe-cany¬on/ [07.06.2024]

www.chlidrens.health.qld.gov.au/ [dostęp: 11.03.2025].

Hipotezy na temat genezy prehistorycznych i protohistorycznych fortyfikacji na Fidżi

Kacper Gojny

Dzieje Fidżi przed przybyciem Europejczyków są słabo poznane. Mimo prowadzonych badań archeologicznych wciąż nie do końca rozumiemy procesy dziejowe, które ukształtowały obecny krajobraz kulturowy tego archipelagu. Głównym źródłem wiedzy o jego prehistorii oraz wczesnej historii jest ewolucja tradycji ceramicznych. Ceramika stanowi najczęściej spotykany na tym obszarze typ zabytków archeologicznych (Gifford 1951: 189; Frost 1979: 64). Z tego powodu podziały kulturowe zostały zdefiniowane przez pojęcia tradycji ceramicznych.

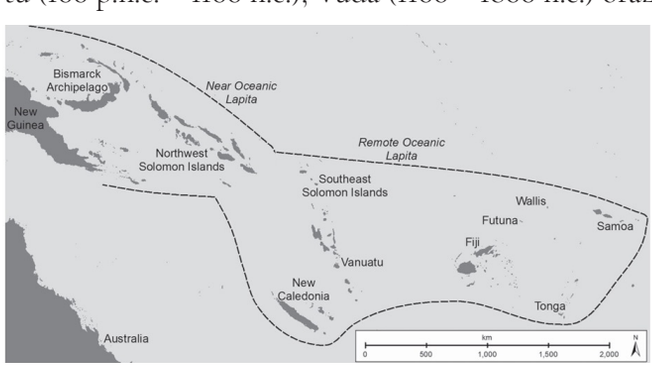
W tropikalnym klimacie, jaki występuje na Fidżi, bardzo źle zachowują się wszelkie szczątki organiczne, co często uniemożliwia zastosowanie dendrochronologii i poważnie ogranicza możliwości datowania radiowęglowego. Z tego względu sekwencje ceramiczne, powiązane z analizą stratygrafii archeologicznej, są zazwyczaj jedynym dostępnym sposobem datowania stanowisk archeologicznych i źródłem do poznania kulturowej zmienności wysp (Frost 1979: 64).

W miejscowej archeologii przyjął się podział na trzy tradycje ceramiczne. Najstarsza znaleziona na Fidżi ceramika związana jest z obecnością przedstawicieli neolitycznego kompleksu kulturowego Lapita, którzy byli jednocześnie pierwszymi mieszkańcami archipelagu. Kompleks ten zaczął rozwijać się w Archipelagu Bismarcka mniej więcej w połowie II tysiąclecia p.n.e. Z czasem rozprzestrzenił się na wschód, obejmując swoim zasięgiem między innymi Wyspy Salomona, Vanuatu czy Nową Kaledonię, aż po Samoa (il. 1). Twórcy owego kompleksu przybyli na Fidżi pod koniec II tysiąclecia p.n.e. (Cochrane 2018: 2), przynosząc ze sobą swoje charakterystyczne naczynia, których horyzont występowania wyznacza pierwszą z fidżyjskich tradycji ceramicznych.

Mniej więcej na przełomie er doszło na Fidżi do stopniowej zmiany motywów zdobniczych na ceramice. Miejsce stempelkowego ornamentu kultury Lapita zajął ornament odciskany za pomocą drewnianych łopatek. W języku angielskim dekorowane w podobny sposób naczynia określa się mianem *paddle-impressed* wares. Horyzont ich występowania wyznacza drugą tradycję ceramiczną, zwaną z języka angielskiego impressed (Frost 1979: 66).

Na początku II tysiąclecia n.e. doszło do kolejnej – tym razem nagłej – zmiany motywów zdobniczych. Obok zdobienia przy użyciu drewnianych łopatek zaczął pojawiać się ornament ryty, któremu towarzyszyły ornamenty odciskane za pomocą muszli. Mimo że dominującym typem naczyń w tym czasie były naczynia bez ornamentu, to właśnie zdobienie poprzez rycie uznaje się za główny wyznacznik ostatniej z trzech fidżyjskich tradycji ceramicznych, określanej angielskim terminem *incised*. Jako że w niektórych regionach Fidżi produkcja podobnych naczyń trwa do dzisiaj, można stwierdzić, że tradycja ta jest nadal żywa (Frost 1979: 68).

Badaczem, który podłożył podwaliny pod chronologiczne uporządkowanie fidżyjskiej ceramiki, był Edward Gifford. Na podstawie badań wykopaliskowych przeprowadzonych na znajdujących się na północno-zachodnim wybrzeżu wyspy Viti Levu stanowiskach Navatu oraz Vuda wyodrębnił dwie ceramiczne tradycje: młodszą, która charakteryzowała się ornamentem odciskanym, oraz starszą, którą wyróżniał ornament ryty (Gifford 1951 za: Kirch 2017: 142). Schemat ten uzupełniony został przez amerykańsko-nowozelandzkiego badacza Rogera Greena, który zidentyfikował najstarszą, przeoczoną przez Gifforda ceramikę kompleksu kulturowego Lapita (Green 1963 za: Kirch 2017: 142). Wydzielił on również w dziejach archipelagu cztery fazy (Green 1963 za: Kirch 2017: 142): Sigatoka (1200 – 100 p.n.e.), Navatu (100 p.n.e. – 1100 n.e.), Vuda (1100 – 1800 n.e.) oraz



Il. 1. Zasięg geograficzny kompleksu kulturowego Lapita (Carson 2024: 137 – z modyfikacjami własnymi autora).

TRADYCJE CERAMICZNE	FAZY	DATY
LAPITA	SIGATOKA	1200–100 p.n.e.
IMPRESSED	NAVATU	100 p.n.e. – 1100 n.e.
INCISED	VUDA	1100–1800 n.e.
	RA	od 1800 n.e.

Il. 2. Tradycyjny podział dziejów Fidżi zdefiniowany na podstawie zmian widocznych w ewolucji ceramiki. Oprac. Kacper Gojny na bazie publikacji Gifforda (1951) i Greena (1963).

Ra (od 1800 n.e.) (il. 2). Faza *Sigatoka* odpowiada czasom występowania tradycji ceramicznej kompleksu kulturowego Lapita, faza Navatu – okresowi rozwoju tradycji ceramicznej *impressed*. Fazy *Vuda* i *Ra* odpowiadają natomiast okresowi funkcjonowania tradycji ceramicznej incised, z tym że druga z nich związana jest już z okresem historycznym, a więc czasem coraz intensywniejszych wpływów kolonialnych. Podobny schemat, przyjęty przez większość badaczy, stanowi przydatny punkt odniesienia przy datowaniu fidżyjskich stanowisk i zabytków (Kirch 2017: 142–143).

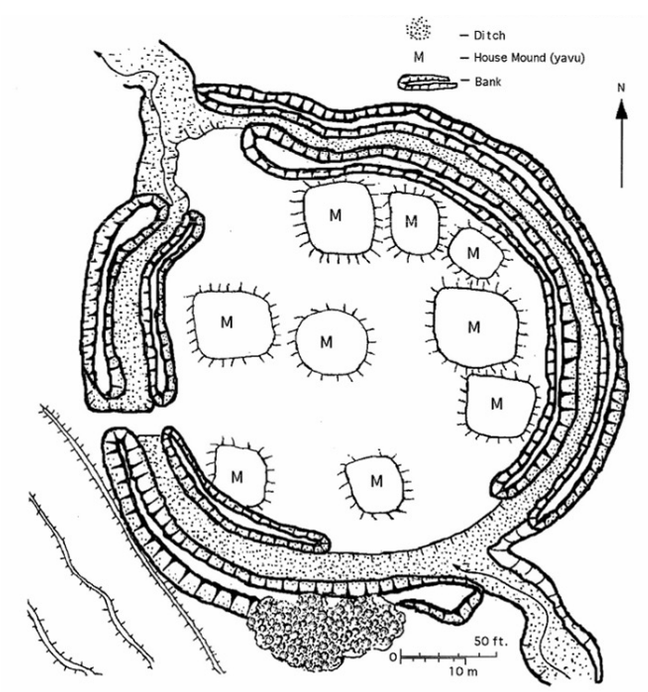
Jedno z ciekawszych zagadnień związanych z archeologią Fidżi stanowi fenomen powstania miejscowych fortyfikacji. Po raz pierwszy pojawiły się one mniej więcej w połowie I tysiąclecia n.e., a więc w fazie *Navatu*. Na ogół uważa się, że ich powstawanie miało związek z początkami szeroko rozumianej rywalizacji, spowodowanej między innymi okresowymi suszami i niedoborami żywności. W fazie Vuda osiedla obronne zaczęły stanowić dominującą formę osadnictwa. Jest to czas, kiedy w całym archipelagu pojawiły się dosłownie tysiące podobnych struktur (Frost 1979: 70; Kirch 2017: 145). Nie mamy pewności, dlaczego zamieszkujące Fidżi społeczności zaczęły się tak intensywnie fortyfikować. W literaturze przyjmuje się jednak za pewnik, że fortyfikacje pełniły funkcję obronną, co zdają się potwierdzać między innymi relacje etnohistoryczne. Interesująca jest względna jednolitość formy owych założeń w obrębie wielu wchodzących w skład archipelagu wysp.

Zasadniczo fortyfikacje dzieli się na dwa podstawowe typy: ring-ditch sites oraz ridge forts (il. 3). (Frost 1979: 70). Pierwsze z nich, zwane w języku fidżyjskim *koro waiwai* (Field 1998: 37), otoczone są systemami rowów o względnie pierścieniowym układzie, a także wałami ziemnymi oraz palisadami (il. 4). Czasami pojawiają się także kamienne mury bez zaprawy. Wewnątrz majdanu objętego obwodem tych umocnień wznoszone były ziemne kopce, niekiedy o powierzchniach wybrukowanych kamieniami (Kirch 2017: 144), nazywane w języku fidżyjskim *yavu*. Dostęp do wnętrza tych osad zapewniany był przez celowo usypane z ziemi groble. Opisane stanowiska obronne położone są na płaskich obszarach wzdłuż wybrzeży, w deltach rzek i w znajdujących się w głębi lądu dolinach. Różnią się pod względem wielkości, osiągając od kilkunastu do kilkuset metrów średnicy. Ridge forts, których rodzima nazwa brzmi *koro ni valu* (Field 1998: 37), lokalizowane są z kolei na szczytach odizolowanych wzniesień lub wąskich grzbietach górskich. Stanowią kopce otoczone rowami, wałami ziemnymi, palisadami i kamiennymi murami bez zaprawy. Mogą być niewielkie (kilkadziesiąt metrów średnicy), ale zdarzają się też takie, które rozciągają się wzdłuż górskich grzbietów na długości kilkuset metrów.

Wśród możliwych przyczyn tak intensywnego zakładania osiedli obronnych wymienia się konflikty wewnętrzne lub inwazje z zewnątrz. Pierwszą z hipotez można uzasadnić zmianami klimatu (początek małej epoki lodowej) połączonymi ze wzrostem liczby ludności. Doszło wówczas do spadku poziomu morza oraz poziomu wód w głębi lądu. Zmniejszyła się również wilgotność gleby. Spowodowane tymi czynnikami niedobory żywności miałyby doprowadzić do rywalizacji o zasoby (w szczególności o ziemię uprawną), co z kolei mogło być przyczyną intensywnych konfliktów międzygrupowych. W kompleksie wydm u ujścia rzeki Sigatoka znajduje się dużo fragmentów węgla drzewnego, datowanych radiowęglowo na czas około 1300 n.e., a więc początek małej epoki lodowej (Kumar *et al.* 2006: 136–137). Prawdopodobnie jest to odzwierciedlenie intensywnego wypalania lasów, a więc modyfikacji krajobrazu w celu pozyskania nowych terenów pod uprawę. Podobne zabiegi doprowadziły zapewne do akumulacji osadów u ujścia rzeki i powstania rzeczonego kompleksu wydm. Osiedla na wybrzeżu oraz starsze osady w dolinie Sigatoka zostały w tym czasie porzucone. Kilka zróżnicowanych wielkościowo osiedli pojawiło się natomiast w wyżej położonych partiach doliny, wcześniej nieobjętych osadnictwem. Porzucone zostało rolnictwo w dolinach, a na popularności zyskała uprawa blisko osad (Kumar *et al.* 2006: 139–141). Na niektórych z założonych wówczas stanowisk odnaleziono muszle ślimaków oraz rzecznych małży, co daje asumpt do dyskusji na temat próby zróżnicowania i poszerzenia diety. Prze-

mieszanie szczątków zwierząt lądowych z morskimi wskazuje natomiast na przesunięcie się pewnych populacji nadmorskich w głąb lądu. Sugeruje to, że zamieszkujące dawne osiedla społeczności przeniosły się do nowo założonych osad na zboczach doliny lub na przybrzeżne wyspy, co zdaje się również potwierdzać miejscowa tradycja ustna (Kumar *et al.* 2006: 139–141).

Druga z wymienionych hipotez dotyczących powstawania fortyfikacji w fazie *Vuda* łączy się bezpośrednio ze zmianami widocznymi w ceramice. Na poparcie koncepcji konfliktu z przybyszami z zewnątrz można podać podobieństwo ówczesnych fidżyjskich naczyń do ceramiki znanego z *Vanuatu* kompleksu Mangaasi (Kirch 2017: 143). Odnalezienie pochodzącego z *Vanuatu* obsydianu na wyspie Lakeba zdaje się potwierdzać obecność napływowej ludności (Best 1984: 643). Nie należy jednak zapominać, że przybycie nowych osadników niekoniecznie musiało być bezpośrednią przyczyną konfliktów. Choć przepływ ludności pomiędzy Fidżi i *Vanuatu* – zarówno w fazie *Vuda*, jak i *Navatu* – wydaje się bardzo prawdopodobny i mógł być przyczyną ewolucji ornamentu ceramicznego, to w kwestiach pojawienia się międzygrupowej rywalizacji oraz ufortyfikowanych osad większą popularnością cieszy się obecnie hipoteza wiążąca je ze zmianami klimatu (Kirch 2017: 145). Napływ populacji z zachodu mógł przy tym stanowić czynnik przyspieszający wzrost liczby ludności, co przy niedoborach żywności miało niekorzystny efekt.

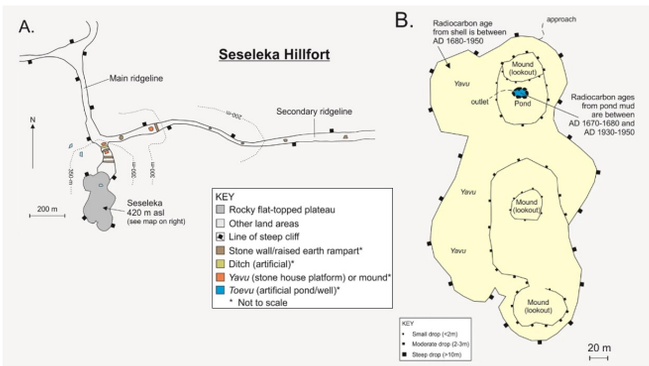


Il. 3. Plan nieznanego z nazwy osiedla obronnego w typie ring-ditch site z doliny Sigatoka na wyspie Viti Levu (Parry 1987 za: Field 1998: 37).



Il. 4. Wizualizacja modelowego osiedla obronnego w typie ring-ditch site (Parry 1997: 100 za: Zámolyi 2015: 473).

Opisywana problematyka wiąże się również z zagadnieniem poligenezy Fidżyjczyków, którzy zdają się istotnie stanowić swoistą mieszankę elementów polinezyjskich i melanezyjskich. O ile faza Sigatoka tradycyjnie uznawana była za polinezyjską (jeśli można posługiwać się w ogóle podobną terminologią), a faza Navatu za trudną do jednoznacznego zidentyfikowania pod tym względem, to fazy Vuda i Ra uważano za reprezentujące kulturę melanezyjską (Anderson i Clark 2009: 4). Taki podział przedstawia oczywiście bardzo uproszczoną wizję dziejów Fidżi. Należy bowiem mieć na uwadze to, że obecny kulturowy krajobraz archipelagu jest wynikiem wielodziejowych procesów, których szczegółów nie jesteśmy w stanie w pełni poznać. Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że Fidżyjczycy, mimo że ich ojczyzna po raz pierwszy skolonizowana została przez ludność kompleksu kulturowego Lapita, powszechnie uznawaną za protoplastów Polinezyjczyków (choć ostatnio również w tej kwestii pojawiają się pewne wątpliwości), zdecydowanie różnią się wyglądem od jasnoskórych społeczności polinezyjskich. Przypominają bardziej ciemnoskórych mieszkańców Melanezji, w której to Fidżi oficjalnie się znajduje. Język fidżyjski jest za to, razem z językami polinezyjskimi, zaliczany do grupy oceanicznej języków austronezyjskich. Dla zachodnich podróżników, którzy mieli okazję zetknąć się z Fidżyjczykami, od samego początku oczywiste było to, że jest to ludność na swój sposób wyjątkowa, niepowtarzalna (Leszczyński 2023: 142–145). Powszechnie przyjmuje się, że w którymś momencie doszło do wymieszania się populacji o rodowodzie protopolinezyjskim z ludnością reprezentującą inny typ antropologiczny. Za najbardziej prawdopodobny czas tych wydarzeń uznaje się właśnie fazy Navatu i Vuda. Tak czy inaczej, zapewne nigdy nie zdołamy w pełni odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Fidżyjczycy są tacy wyjątkowi i w jaki sposób „stali się Fidżyjczykami, a nie Polinezyjczykami" (Burley 2013:



Il. 5. Plan osiedla obronnego w typie ridge fort położonego na wzgórzu Seseleka (wyspa Vanua Levu) (Nunn 2019 – z modyfikacjami własnymi autora).

436). Nie wiadomo również, dlaczego w pewnym momencie jak grzyby po deszczu zaczęły wyrastać na fidżyjskich wyspach ufortyfikowane osiedla. Pewne jest jedno – przed specjalistami badającymi te zagadnienia, zarówno archeologami, jak i lingwistami, genetykami oraz innymi, jeszcze wiele pracy.

BIBLIOGRAFIA

Anderson, A., Clark, G.R. (2009). Research on the early prehistory of Fiji. (W:) G.R. Clark, A. Anderson, (red.) *The early prehistory of Fiji*, 1–18, Canberra: ANU Press.

Best, S.B. (1984). *Lakeba: The prehistory of a Fijian island*, niepublikowana praca doktorska, Auckland.

Burley, D.V. (2013). Fijian polygenesis and the Melanesian/Polynesian divide, *Current Anthropology* 54, 436–462.

Carson, M.T. (2024). *Archaeology of Pacific Oceania: Inhabiting a sea of islands*, Abingdon, Nowy Jork: Routledge.

Cochrane, E.E. (2018). Ancient Fiji: Melting pot of the southwest Pacific. (W:) E.E. Cochrane, T.L. Hunt, (red.) *The Oxford handbook of prehistoric Oceania*, 206–230, Oxford: Oxford Handbooks.

Field, J.S. (1998). Natural and constructed defenses in Fijian fortifications, *Asian Perspectives* 37, 32–58.

Frost, E.L. (1979). Fiji. (W:) J.D. Jennings, (red.) *The prehistory of Polynesia*, 61–81, Canberra: ANU Press.

Gifford, E.W. (1951). Archaeological excavations in Fiji, *Anthropological Records* 13, 189–288.

Green, R.C. (1963). A suggested revision of the Fijian sequence, *Journal of the Polynesian Society* 72, 235–253.

Kirch, P.V. (2017). *On the road of the winds: An archaeological history of the Pacific islands before European contact, revised and expanded edition*, Oakland: University of California Press.

Kumar, R., Nunn, P.D., Field, J.S., de Biran, A. (2006). Human responses to climate change around AD 1300: A case study of the Sigatoka Valley, Viti Levu Island, Fiji, *Quaternary International* 151, 133–143.

Leszczyński, D. (2023). *Fidżi: Tajemnice Archipelagu Kanibali*, Wrocław: Wydawnictwo EREBUS.

Parry, J.T. (1987). The Sigatoka Valley: Pathway into prehistory, *Bulletin of the Fiji Museum* 9, Suva.

Parry, J.T. (1997). The north coast of Viti Levu, Ba to Ra. Air photo archaeology and ethnohistory, *Bulletin of the Fiji Museum* 10, Suva.

Zámolyi, F. (2015). *Architecture of Fiji*. (W:) H. Selin, (red.), *Encyclopaedia of the history of science, technology, and medicine in non-western cultures*, 471–499, Dordrecht: Springer Reference.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Nunn, P.D. (2019). Fiji's ancient hill forts. [Dostęp: 28.05.2024]. Dostępny w: patricknunn.org/scientific/recent-projects/fijis-ancient--hill-forts/

Zanim Moneta stała się monetą – aspekt Junony Monety oraz mennicy i jej pracowników w kontekście ikonografii numizmatycznej

Karolina Kozłowska

JUNONA MONETA

Robert Morris, amerykański pisarz oraz członek American Numismatic Society żyjący w XIX wieku, zauważył: „ [...] *to make money refer to money, is indeed a stretch of mythological fancy.*" (Morris 1879: 88) (tł. własne: sprawienie, by pieniądze nawiązywały do pieniądza, jest w istocie naciągnięciem mitologicznej fantazji). Morris miał tu na myśli Junonę Monetę, rzymską personifikację pieniądza, bogactwa oraz patronkę transakcji handlowych. Innymi słowy, bardzo ważną postać dla mennicy, bankierów oraz kupców. Jej przydomek, Moneta, prawdopodobnie pochodzi od łacińskiego słowa *moneo/monēre*, czyli „przypomnieć sobie" lub „napomnieć" (Morris 1879: 88; LIMC V-1 1994, s. XXX), lub wywodzi się z języka greckiego, w którym pojawia się słowo *μονήρης* (*moneres*), co oznacza „samotna" lub „wyjątkowa" (Liwiusz Andronikus, który jako pierwszy przełożył „Odyseję" Homera z języka greckiego na łacinę pisze „*nam diva Monetas filla docuit*" ("bo boska córka Moneta nauczała"), co mogło nawiązywać do obrazu Muzy, córki Mnemosyny bogini pamięci, uczącej wieszcza. Jest prawdopodobne, że Andronikus zlatynizował koncept łącząc Muzę lub Mnemosynę z Monetą. Podobnie mogło być w przypadku „*μονήρης*" (*moneres*) z łacińskim *monēre* (Liv. Andron. VIII, 480-1). Z dużym prawdopodobieństwem od jej przydomka powstało polskie słowo „moneta", który odnosi się do metalowego krążka funkcjonującego jako środek płatniczy. Początkowo w ikonografii monetarnej przedstawiano ją jako młodą kobietę z upiętymi włosami i w diademie na głowie oraz z kolczykiem w uchu.

Jej wizerunek po raz pierwszy ukazał się na awersie denara L. Pletoriusza Cestianusa wybitego w mennicy rzymskiej w 74 r. p.n.e. (il.1). Wspomniany emitent był triumwirem monetarnym, czyli urzędnikiem odpowiadającym za opiekę nad monetami ze złota, srebra i brązu (Pink 1952: 50, Kluczek 2021: 36). Analogiczny wizerunek Monety można zobaczyć również na awersie denara innego triumwira monetarnego – T. Carisiusa z 46 r. p.n.e. (il.2) jednak w przeciwieństwie do Monety Cestianusa, Moneta Carisiusa nie miała na głowie diademu. Który wizerunek Junony Monety jest zatem prawdziwy? Hipoteza Ernesta Charlesa François Babelona, przytoczona przez Agatę Kluczek w książce Ex nummis historia: Szkice o obrazach numizmatycznych nad dziejami starożytnego Rzymu, wskazuje, dlaczego prawdopodobnie Moneta Cestianusa występowała z diademem na głowie. Mianowicie podobno w jej świątyni na wzgórzu kapitolińskim znajdował się posąg przedstawiający Junonę Monetę właśnie w tej ozdobie (Babelon 1913: 30



Il. 1 Denar L. Pletoriusza Cestianusa z głową Junony Monety (RRC 396/1) https://numismatics.org/crro/id/rrc-396.1.

za: Kluczek 2021: 38). Istnienie i lokalizacja świątyni Junony Monety na wzgórzu kapitolińskim jest faktem (inne zdanie miał na ten temat Pier Luigi Tucci, który umiejscawiał ją naprzeciwko Tabularium, znajdowała się świątynia Saturna, gdzie przechowywany był skarbiec publiczny (Tucci 2005: 9–10). Obecnie jest to teren sąsiadujący z Bazyliką Matki Bożej Ołtarza Niebiańskiego, czego nie można powiedzieć o samym posągu, gdyż do tej pory go nie odnaleziono.

Wizerunek Monety znacząco zmienił się w pierwszych latach istnienia Cesarstwa Rzymskiego. Zamiast głowy z profilu na rewersach monet pojawia się kobieta trzymająca w prawej dłoni wagę, a w lewej róg obfitości (il.3). Takie jej przedstawienie pozostało aż do końca IV w. (Kluczek 2021: 39). Co ciekawe, podczas panowania cesarza Galby (68-69 n.e.) zmiana ta musiała wywołać sporą konsternację wśród



Il. 2 Denar T. Carisiusa z wizerunkiem Junony Monety bez diademu (RRC 464/2) https://numismatics.org/crro/id/rrc-464.2?lang=en.

Rzymian, gdyż nowy wizerunek Monety był wręcz bliźniaczo podobny do przedstawienia Aequitas (symbolizującej równość wobec prawa, neutralność i słuszność). Brak legendy uniemożliwiał identyfikację personifikacji (por. RIC I Galba 121). Odniesienie do jej przydomka zostało dopisane dopiero podczas panowania Domicjana (81-96 n.e.). Z czasem do postaci Monety dodawano nowe atrybuty, takie jak stos metali oraz berło. Ostatnia modyfikacja przedstawienia Monety na rewersach monet pojawia się pod koniec panowania dynastii Antoninów – tzw. Tres Monetae (il.4). Były to wizerunki trzech Monet symbolizujące odpowiednio złoto, srebro i brąz. Motyw ten, podobnie jak ten wspomniany powyżej, był umieszczany



Il. 3 Brązowy As Domicjana (81-96) przedstawiający Monetę (RIC II, Part I,Domitian 221) https://numismatics.org/ocre/id/ric.2_1(2).dom.221



Il. 4 Tres Monetae na rewersie monety Konstantyna I Wielkiego (306-337) (RIC VII Aquileia 32) https://numismatics.org/ocre/id/ric.7.aq.32.

na rewersach aż do końca IV wieku (Kunisz 2021: 41-43).

MENNICA

Mennice najczęściej kojarzono z miejscem, w którym masowo wybija monety (ze złota, srebra i brązu). W państwie rzymskim istniało kilka rodzajów mennic (zob. Mattingly 1917: 59-70):
- mennica główna, znajdująca się w Rzymie;
- mennice centralne, położone w strategicznych miastach;
- mennice prowincjonalne, działające w prowincjach rzymskich;
- mennice wojskowe, podążające za żołnierzami z jednego obozu do drugiego.

Wszystkie mennice odgrywały szczególne role, jednak największe znaczenie miały mennice wojskowe i prowincjonalne. Pierwsze z nich wspierały żołnierzy rzymskich pod postacią żołdu w trakcie służby. Bez nich żołnierze nie byliby na czas opłaceni, a jak wiadomo, dobrze opłacony żołnierz to lojalny żołnierz. W późniejszych latach Cesarstwa Rzymskiego dzięki wypłacanym pensjom cesarze zyskiwali poparcie wojskowych dla swoich spraw. Podobnie ważne były mennice prowincjonalne. W okresie istnienia Cesarstwa Rzymskiego dostarczały miastom w różnych częściach państwa pieniądze, których potrzebowały. Za panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej mennica znajdująca się w Lugdunum (dzisiejszy Lyon) stała się mennicą główną, która zajmowała się biciem złotych i srebrnych monet, podczas gdy mennica rzymska w latach 14–69 n.e. produkowała tylko monety brązowe (Wolters 2012: 339).

System menniczy przede wszystkim opierał się na działalności dobrze wykwalifikowanych pracowników należących do tzw. familia monetalis, która zrzeszała m.in. niewolników i wyzwoleńców. Wiedza na ich temat jest niewielka i daje niezbyt pełny obraz tego, jak sama mennica mogła funkcjonować (Kluczek 2021: 25). Większość informacji na temat familii monetalis pochodzi z inskrypcji datowanych na okres Cesarstwa Rzymskiego, rzadziej z okresu republiki. Przykładowo w jednej z inskrypcji (CIL 06.44 = ILS 1635) datowanej na czasy panowania cesarza Trajana (98-117 n.e.) wyróżniono trzy grupy pracowników mennic, które stanowiły ich trzon: signatores, suppostores i malliatores (Schumacher 2005: 153–155; Woytek 2012: 102; Bond 2017: 243; Kluczek 2021: 26). Signator zajmował się sprawdzaniem wagi i jakości kruszcu przed jego wybiciem, wydawaniem odpowiednich stempli, których matryce zosta-



Il. 5 Tessera z Kunsthistorische Muzeum https://www.khm.at/en/objectdb/detail/1034767/.

ły wcześniej przygotowane przez artystów, zarówno osadzaniem go w kowadle, jak i nasadzeniem górnego stempla (tj. rewersu) nad krążkiem; suppostor natomiast wkładał przygotowany do wybicia metal pod ruchomy stempel rewersu; z kolei malliator uderzał młotem z odpowiednią siłą w celu wybicia wzoru matrycy awersu i rewersu na krążek. Jak widać, najwięcej pracy miał suppostor, bez którego cały proces by nie ruszył. W inskrypcji pojawiają się również inne posady, choćby takie jak nummularius (bankier lub skarbnik czuwający nad jakością pieniądza) lub flaturarius (do nich należało odlewanie sztabek metali i wytworzenie krążków za pomocą specjalnych nożyc). Jednakże najważniejsi byli suppostor, signator i malliator, dlatego to oni lub ich symbole pojawiają się na rewersach monet (Kluczek 2021: 27-28). Można wyróżnić dwa motywy symbolicznych przedstawień mennicy znajdujących się na monetach. Pierwszy nawiązuje do sytuacji, w której trzej pracownicy mennicy (tj. signator, suppostor i malliator) wybijają monetę. To magiczny moment, kiedy zwykły metalowy krążek, dzięki stemplowi i młotowi, staje się wartościowym przedmiotem. Przedstawienie to można łączyć z brązowymi semisami z Paestum [w ich przypadku jest to tylko hipoteza, że przedstawiają wspomnianą scenę. Badacze tacy jak Korneliusz Vermuele czy Lucia Travaini uważają, że jest to scena obróbki kamieni młyńskich w warsztacie kamieniarskim (zob. Vermuele 1954, nr. 1: 13 oraz Travaini 2007: 206), Kluczek 2021: 32-33], datowanych na początek I w. p.n.e., z tesserą z Rzymu z przełomu I w. p.n.e. i I w. n.e. obecnie znajdującej się w Muzeum Historii Sztuki w Wiedniu (il. 5) oraz z rewersem medalionu kontorniackiego z przełomu IV i V wieku n.e., przechowywanego w Muzeum Brytyjskim. Drugi motyw odnosi się do atrybutów mincerzy, takich jak młot, kowadło, szczypce i stempel. Motyw ten jest spotykany na rewersie denara wspomnianego już triumwira monetarnego T. Carisiusa z 46 r. p.n.e, na denarze z czasów wojny domowej, którego wybito w latach 68–69 n.e.,



Il. 6 Rewers denara Trajana (117-138) (RIC II Trajan 805) https://numismatics.org/ocre/id/ric.2.tr.805?lang=pl.

oraz na denarze cesarza Trajana (Kluczek 2021: 31-35).

WNIOSKI

Jakie wnioski mogą nasunąć po przeanalizowaniu przedstawionych motywów? Można stwierdzić, że Junona Moneta oraz mennice miały w życiu starożytnych Rzymian ogromne znaczenie. Umieszczenie jej personifikacji na monecie pokazuje, że prawdopodobnie Rzymianie, a w szczególności politycy i kupcy, chcieli podkreślić swoją troskę o finanse i pomyślność transakcji handlowych. Choć istnieje również możliwość, że pojawienie się jej na monecie wynikało z reform, które za swojej kadencji lub panowania wdrażali rządzący politycy i cesarze, a zatem mógł być to ruch o charakterze propagandowym.

Motyw mennicy na monetach należałoby odczytywać jako chęć bezimiennego upamiętnienia niewolników i wyzwoleńców zaangażowanych w proces tworzenia monet, jak i pragnienie oddania hołdu samej instytucji menniczej, dla której te osoby pracowały. Być może stanowiło to cichy akt szacunku Rzymian wobec tych ludzi, którzy byli częścią organizacji zapewniającej jeden z najważniejszych środków potrzebnych do przeżycia. Jak było naprawdę, nie wiadomo. Ikonografia numizmatyczna jest dla

numizmatyków tym samym co symbolika na obrazach dla Roberta Langdona, głównego bohatera powieści Dana Browna – innym światem, który można zrozumieć tylko dzięki odpowiednim interpretacjom i wychodzeniu poza standardowe ramy myślenia.

BIBLIOGRAFIA

Babelon, E. (1913). *Moneta*, Paryż: Impr. Nationale.

Bond, S. (2016). Currency and Control: Mint Workers in the Later Roman Empire. (W:) K. Verboven, Ch. Laes, (red.) *Work Labour, and Professions in the Roman World* (Impact of Empire 23), 227–245, Lejda: Brill.

Kluczek, A. (2021). *Ex nummis historia: Szkice o obrazach numizmatycznych nad dziejami starożytnego Rzymu*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Mattingly, H. (1917). The Mints of Early Roman Empire, *The Journal of Roman Studies* 7, 59–70.

Morris, R. (1879). The Goddess Moneta, *American Journal of Numismatics and Bulletin of the American Numismatics and Archaeology Society* 4, 88–90.

Pink, K. (1952). The Tresviri Monetales and the Structure of the Coinage of Roman Republic, *Numismatics Studies 7*, Nowy Jork: American Numismatic Society.

Schumacher L. (2005). *Niewolnictwo antyczne – dzień powszedni i los niewolnych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Tucci P.L. (2005). "Where high Moneta leads her steps sublime": The "Tabularium" and the Temple of Juno Moneta, *Journal of Roman Archaeology* 18, 6–33.

Woytek B.E. (2012). The Denarius Coinage of the Roman Republic, (W:) W.E. Metcalf, (red.) *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, 315–334, Oxford: Oxford University Press.

Woytek B.E. (2012). System and Product in Roman Mints from the Late Republic to the High Principate: Some current problems, *Revue Belge de Numismatique* 158, 85–122.

Groby atypowe w starożytnym Egipcie na przykładzie cmentarzyska w Hierakonpolis

Jakub Żurawski

Archeologia funeralna dostarcza nam wielu istotnych artefaktów oraz szeroko rozumianych danych, które pozwalają nam na częściową, a czasem także pełną rekonstrukcję sposobu funkcjonowania dawnych społeczeństw. Dzięki niej [Aby lepiej zgłębić ten obszar warto sięgnąć po publikacje takich badaczy jak np. Sarah Tarlow (The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial 2013, red.) lub Mike Parker Pearson (The Archaeology of Death and Burial 1999)] dowiadujemy się jaki obrządek obowiązywał na danym terenie, jesteśmy w stanie stwierdzić jak popularna była dana forma pochówku, dowiadujemy się jakich naczyń używano na co dzień, z czego je wykonywano, jakie potrawy spożywano ale także jakie artykuły spożywcze były w danym okresie w danym regionie w codziennym użyciu. Wreszcie dowiadujemy się także jakich narzędzi i broni używano, z czego owa broń i narzędzia były wykonane. Czasem dowiadujemy się o modzie dawnych społeczeństw bowiem niejednokrotnie zachowują się tkaniny, czasem nawet większe fragmenty ubrań (choć jak wiadomo zależy to od warunków geologicznych, hydrologicznych, procesów postdepozycyjnych itd.). Dzięki badaniom prowadzonym na cmentarzyskach mamy możliwość dowiedzieć się (choć niestety nie zawsze jest to stuprocentowo pewne) czy w danym społeczeństwie istniał podział na warstwy społeczne, a jeśli tak, to potrafimy określić co determinowało przynależność do poszczególnych warstw. Na podstawie darów grobowych potrafimy powiedzieć, czy dana osoba pochowana z takim a nie innym wyposażeniem należała do elity, czy raczej do klasy pracującej lub biedoty czy też chłopstwa. Groby dostarczają też informacji na temat tego, czy dane społeczeństwo było tworem lokalnym, czy przybyło z jakiegoś innego regionu (dzięki badaniom izotopu strontu), co też daje pewne szersze wyobrażenie o danej społeczności.

Istnieje jednak pewna kategoria grobów, która niemal zawsze sprawia kłopoty. Mowa tutaj o grobach atypowych. Są to takie groby, które wyłamują się z ogólnie przyjętych norm i ram oraz w wyraźny sposób nie pasują do reszty pochówków na danym stanowisku, w danym regionie czy okresie, którym aktualnie się zajmujemy. W przypadku grobów atypowych nigdy nie wiadomo czy sposób w jaki potraktowano zmarłego jest wynikiem kary, rytuałów magicznych, przejawem jakieś charakterystycznej formy kultu czy jeszcze jakiegoś innego aspektu, który na chwilę obecną jest niemożliwy do nakreślenia (Śliwa 2019: 252-354).

Badając cmentarzyska powinniśmy zastanowić się czy efekt końcowy procesu, jakim jest wyprawienie zmarłego na tamten świat jest czymś, co powinniśmy interpretować dosłownie, czy może jest to jedynie pewnego rodzaju zwierciadło lub echo dawnych praktyk, czy może jest to jedynie sposób, w jaki żyjący chcieli zapamiętać zmarłego, i wreszcie czy sposób, w jaki potraktowano zmarłego nie mówi nam więcej o społeczności, w której ów zmarły żył i funkcjonował, niż o nim samym.

STAROŻYTNY EGIPT

Grobowce w starożytnym Egipcie kojarzą się głównie z piramidami lub ukrytymi w Dolinie Królów kryptami, które były wypełniane pięknymi artefaktami wykonanymi przez najznamienitszych rzemieślników. Choć wyobrażenie to nie jest błędne, to jest to zaledwie wierzchołek góry lodowej. Badania na temat grobów atypowych w Egipcie pozostają na marginesie zainteresowań badaczy i są raczej kwestią drugoplanową (autor tekstu podczas kwerendy dotarł do znikomej ilości źródeł, stąd też spostrzeżenie, że wiele wskazuje na to, iż brakuje opracowań na temat grobów atypowych znajdujących się na terytorium Egiptu), na co może wskazywać znikoma ilość publikacji na ten temat. Dlatego też na potrzeby tej pracy autor posłuży się przykładem stanowiska w Hierakonpolis. Choć zauważyć trzeba, że Hierakonpolis nie jest jedynym stanowiskiem, na którym występują groby atypowe, z tak wczesnego okresu. Znamy jeszcze przynajmniej dwa stanowiska, na których występują ślady na kościach sugerujące podobne praktyki względem tych, których pozostałości odnajdujemy na stanowisku w Hierakonpolis. Mówimy tutaj o stanowiskach w Adaima oraz w Abydos. W przypadku tego drugiego stanowiska ślady praktyk, o których mowa będzie później, występują w grobach towarzyszących.

Zarówno sprawa szkieletów z Abydos, jak i z Adaima, zostały dobrze opisane (Albert i Midant-Reynes 2005; Campbell 2019), dlatego jak wspomniano, aby nie powielać ustaleń innych badaczy autor posłuży się jedynie przypadkiem stanowiska w Hierakonpolis.

Stanowisko w Hierakonpolis (zlokalizowane w południowej części kraju, około 100 km na północ od Asuanu) dostarczyło archeologicznych dowodów (w postaci nacięć na kościach, a także nieanatomicznego układu szkieletu) na praktyki takie jak dekapitacja lub skalpowanie. Podobne dowody odnaleziono na takich stanowiskach jak Nagada lub El Gerzeh. Na stanowisku w Hierakonpolis przykłady skalpowania są pierwszymi dowodami na tego typu okaleczenia w Egipcie w ogóle. Znaleziono tam w sumie 21 osobników ze śladami wskazującymi na okaleczanie (Dougherty i Friedman 2008: 309). Ciekawym zjawiskiem wydaje się być fakt, że odnajdywano pochówki podwójne ze śladami nacięć na kręgach szyjnych (il. 1) i kości gnykowej. Pochówki podwójne dla okresu NIIA-C, ok. 3500-3200 p.n.e. (Śliwa 2005: 66), na który to datowane jest stanowisko, same w sobie wydają się być już odstające od normy. Choć próbuje się sugerować jakoby istniało powiązanie pomiędzy pochówkami podwójnymi i okaleczaniem, to trudno jest to jednoznacznie wykazać (Dougherty & Friedman 2008: 311-314). Spośród zmarłych noszących ślady okaleczeń było 11 mężczyzn, dwie kobiety, a ośmiu ciał nie udało się zidentyfikować płciowo. W tym zestawieniu pięciu mężczyzn miało ślady skalpowania (Dougherty i Friedman 2008: 316).

Ślady na kręgach szyjnych (dosyć liczne) sugerują, że do dekapitacji używano lżejszego ostrza, zamiast ciężkiego. Można zauważyć, że cięcia były równe, i kumulują się w mniej więcej jednym obszarze danego kręgu. To może wskazywać na to, że osoba wykonująca zabieg wiedziała co robi i dobrze znała cel swojego działania. Jednak nie wiadomo, czy całkowita dekapitacja była pierwotnym zamiarem. Sugeruje się, że być może chodziło jedynie o poderżnięcie gardła. Jednak w przypadku podrzynania gardła celem jest przecicie głównych arterii co powoduje wykrwawienie się ofiary, przy jednoczesnym braku naruszenia kręgów szyjnych. W przypadku śladów z grobów w Hierakonpolis ślady wyraźnie wskazują na to, że doszło do przynajmniej częściowej dekapitacji. Ślady m.in. na wyrostkach kolczystych wskazują, że głowa mogła być całkowicie odcięta zanim została przywrócona na swoje miejsce (Dougherty i Friedman 2008: 320-322). Bardzo ciekawym wydaje się być pochówek nr 350. Jest to pochówek mężczyzny, w przypadku którego występują zarówno uszkodzenia kręgów, jak i ślady skalpowania. Jak podaje Amy Maish (2003: 26), osobnik miał na czaszce w sumie około 60 nacięć, które były pogrupowane (il. 3). Najwięcej z nich znajdowało się w części czołowej. Choć uszkodzenia na kościach wydają się być mimo wszystko zróżnicowane, to można zauważyć pewne prawidłowości takie jak głębokości nacięć lub uch rozmieszczenie, a także pewne analogie względem innych kultur w innych częściach świata, np. z Mezoameryki. Okaleczenia te zdają się mieć charakter powtarzalny, co może wskazywać na jakiś rytuał (Moser 1973; Dougherty i Friedman 2008: 324-328). Biorąc pod uwagę opisane wyżej okoliczności można z dużą dozą pewności stwierdzić, że zmarłych potraktowano w sposób brutalny. Nie do końca jednak jest jasne jakie motywacje stały za takimi czynami, których efekty pomimo wszystko pozostają pewnego rodzaju tematem tabu.



Il. 1. Przykład kręgów szyjnych ze śladami po cięciach (za: Dougherty i Friedman 2008: 312, fig. 2).

WNIOSKI

Trudno jest wysnuć jednoznaczne wnioski, zwłaszcza, że przypadków dekapitacji, skalpowania czy jakiegokolwiek intencjonalnego okaleczania zwłok lub żywych osób jest mimo wszystko niewiele. Wiemy z różnych przekazów, że Egipcjanie bardzo obawiali się dekapitacji (Picardo 2007: 221). Jednak ciężko jest jednoznacznie stwierdzić, co było przyczyną tych obaw. Znane są różne rytuały związane z życiem pośmiertnym, (takie jak na przykład Rytuał Otwarcia Ust - starożytny obrzęd pogrzebowy, mającym na celu symboliczne przywrócenie zmarłemu zdolności oddychania, jedzenia, picia, mówienia, widzenia i słyszenia w życiu pozagrobowym) które mogłyby stanowić pewnego rodzaju wytłumaczenie dla praktyk takich jak skalpowanie czy dekapitacja. Jednakże brak jest na to jednoznacznych dowodów. Wiemy, że Egipcjanie wierzyli w to, że dusza człowie



Il. 2: Pochówek jednej z kobiet, na kręgach której odkryto ślady nacięć (za: Dougherty i Friedman 2008: 315, fig. 4).

ka w pewnym sensie wraca po swoje ciało już po śmierci, dlatego też dokładano wszelkich starań by powstrzymać proces dekompozycji by dusza mogła je rozpoznać. Być może pozbawiając zmarłego głowy lub skalpu egzekutor miał na celu uniemożliwienie duszy znalezienie ciała po śmierci, jednocześnie skazując nieszczęśnika na wiecznie tułanie się między światami (Śliwa 2019: 252-354).

Innym wytłumaczeniem może być kara za dopuszczenie się jakiejś zbrodni. Z niektórych źródeł wiadomo, że za pewnego rodzaju występki takie jak np. cudzołóstwo, kradzież, obraza majestatu władcy, morderstwo, dezercja czy gwałt wymierzano kary w postaci np. obcięcia uszu i nosa, biczowania itp. Niestety nie dysponujemy żadnymi kodeksami karnymi lub spisami praw z tamtego okresu, więc nie da się w sposób jasny stwierdzić, czy np. dekapitacja mogłaby być formą kary za wyjątkowo ohydną zbrodnię. Dougherty i Friedman (2008) sugerują, że takie zabiegi być może były związane np. ze składaniem ofiar z ludzi, zdobywaniem pewnego rodzaju trofeów wojennych lub przejaw jakiegoś bliżej nieokreślonego rytuału. Z kolei na niektórych reliefach widnieją przedstawienia jeńców, którzy pozbawiani są głowy przy pomocy noży/mieczy (Picardo 2007: 225), co może być pewnego rodzaju potwierdzeniem tezy o trofeach wojen-



Il. 3. Czaszka z grobu 350 ze śladami cięć (za: Maish 2003: 26.). 2: Czaszka z grobu 350 ze śladami cięć (za: Maish 2003)

nych, co zapewne jednocześnie miało podłoże o charakterze religijnym lub rytualnym. Nie tylko reliefy są ikonograficznym świadectwem tego typu praktyk. Crubézy oraz Midant-Reynes (2000) opracowali niewielki zestaw plakietek pochodzących z okresu I Dynastii, których przedstawienia interpretowane są jako podrzynanie gardła. To co również należy odnotować, to fakt, że obrażenia, o których mowa w tekście mają charakter perimortem. To oznacza, że rany nie zaczęły się goić, a więc mogły być przyczyną śmierci lub zadano je zaraz po śmierci (Pieri 2020).

Podsumowując: na chwilę obecną nie da się jednoznacznie stwierdzić dlaczego dopuszczano do takich zabiegów jak śmierć przez pozbawienie głowy lub oskalpowanie. Wszystkie istniejące hipotezy nie są do tej pory zweryfikowane. Zjawisko to zdecydowanie wymaga dalszych, szczegółowych badań.

BIBLIOGRAFIA

Albert J.P., Midant-Reynes B. (2005). *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paryż: Soleb.

Campbell R.A. (2019). *Kill Thy Neighbor: Violence, Power, and Human Sacrifice in Ancient Egypt*, University of California, Los Angeles.

Crubézy E., Midant-Reynes B. (2000). Les sacrifices humains à l'époque prédynastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma, *Archeonil* 10, 2–40.

Dougherty, S.P. , Friedman, R.F. (2008). Sacred or mundane: Scalping and decapitation at Predynastic Hierakonpolis, (W:) Midant-Reynes, B., Tristant, Y., (red.) *Egypt at its origins 2. Proceedings of the International conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt"*, Toulouse, 5-8th September 2005, 309–335, Leuven: Peeters.

Śliwa J. (2005). Państwa i ludy wschodniej części basenu Morza Śródziemnego (około 3000/2900 332 p.n.e.), (W:) Śliwa J. (red.) *Wielka Historia Świata Tom 2 Stary i Nowy Świat od „rewolucji" neolitycznej do podbojów Aleksandra Wielkiego*, 252–324, Kraków: Oficyna Wydawnicza Fogra.

Maish, A. (2003). Not just another cut throat. *Nekhen News* 15, 26.

Moser Ch. L. (1973). *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Cambridge: Dumbarton Oaks Trustees For Harvard University.

Picardo, N. S. (2007). "Semantic Homicide" and the So-called Reserve Heads: The Theme of Decapitation in Egyptian Funerary Religion and Some Implications for the Old Kingdom, *Journal of the American Research Center in Egypt* 43, 221–252.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Pieri A., Friedman R., Dougherty S. (2020). *Ritual violence in early Egypt: A view from Hierakonpolis*. [dostęp: 3 maja 2023] Dostępny w internecie: https://www.academia.edu/44756617/Pieri_A_Friedman_R_Dougherty_S_Ritual_Violence_in_Early_Egypt_A_view_from_Hierakonpolis

Crime and Punishment in Pharaonic Egypt. [Dostęp: 3 maja 2023]. Dostępny w: https://www.asor.org/anetoday/2016/01/crime-and-punishment-in-pharaonic-egypt/

Egyptian Funerary Practices And The First Intermediate Period. [Dostęp: 3 maja 2023]. Dostępny w: https://www.uc.edu/content/dam/refresh/cont-ed-62/olli/21-fall/egypt3.pdfhttps://ancientegyptonline.co.uk/

Senet – Monopoly starożytnego Egiptu?

Agnieszka Zyga

Gry planszowe były popularną formą rozrywki w wielu społecznościach od tysięcy lat. Towarzyszyły ludziom od zarania dziejów, a ich reguły czy fabuła często nawiązywały do wierzeń, symboliki czy faktycznych realiów życia samych graczy. Badacze mają jednak problem z określeniem pochodzenia czy czasu powstania wielu ze starożytnych gier ze względu na to, iż ich początki sięgają dalekiej przeszłości. To często uniemożliwia również zrozumienie samych zasad gry.

HISTORIA GRY

Gra Senet powstała około 5 tysięcy lat temu, przez co uznaje się ją za jedną z najstarszych. Jest też jedną z najlepiej rozpoznanych gier na świecie. Wszystko dzięki wielu przedstawieniom, opisom czy samym zestawom do gry, które odnaleziono m.in. w grobowcach Totmesa III czy Tutanchamona (il. 1). Jednakże szczegółowe zasady tej gry nie są znane, a część z nich jest dla nas niejasna. Wynika to z faktu, iż wiedza na ich temat zniknęła wiele lat temu. Przez prawie wiek badacze próbowali odtworzyć dawno zapomniane reguły, analizując zachowane strzępki informacji. Ostatecznie stworzono kilka koncepcji dotyczących zasad gry. W każdej z nich idea gry pozostaje niezmienna, a różnice dotyczą jedynie jej szczegółów (Piccione 1980: 55–58).

SYMBOLICZNE ZNACZENIE GRY

Nawet tak prozaiczny przedmiot jak gra planszowa miała swoje symboliczne znaczenie. To nieoczywiste przesłanie gry ukazuje jeden z malunków z grobowca królowej Nefertari (il. 2). Była ona główną królową Ramzesa II, który zlecił wykonanie dla niej grobowca w miejscu zwanym Doliną Królowych. Jedno z przedstawień ukazuje władczynię w czasie gry w Senet z ,,niewidzialnym" przeciwnikiem. Na pierwszy rzut oka nie wydaje się to dziwne, skoro była to dość popularna gra w tamtych czasach. Jednak takie przedstawienie w grobowcu zyskiwało całkowicie inne znaczenie (Metropolitan Museum of Art 2024). Słowo „senet" oznacza ,,przemijanie", a według Egipcjan gra ta nawiązywała do podróży, jaką zmarły musiał odbyć, aby dotrzeć do zaświatów i przeszkód, które czekały na niego po drodze. Zmarły grał przeciwko śmierci, a kiedy doszedł już do końca planszy, osiągał życie wieczne i tym samym kończył swoją metaforyczną podróż (Valdesogo 2019: 1).



Il. 1. Zestaw do gry w Senet z okresu Nowego Państwa (© The Trustees of the British Museum).



Il. 2. Malunek z grobowca Nefertari ukazujący królową grającą w Senet (© Metropolitan Museum of Art).

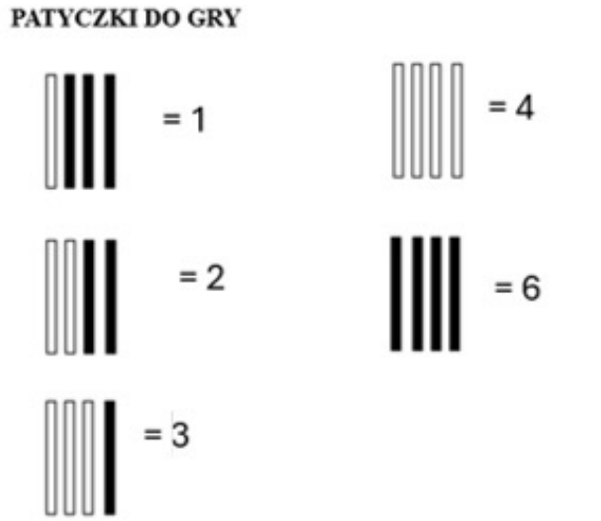
CO POTRZEBNE JEST DO GRY?

Grę można wykonać z łatwością w domu. Tak naprawdę potrzebna jest jedynie kartka papieru z trzydziestoma polami ustawionymi w trzech rzędach po dziesięć. Na planszy występuje również pięć pól o konkretnych funkcjach, których znaczenie przedstawiono na il. 3. Kostkę w tej grze zastępują patyczki, które wykonywano z kości słoniowej lub innych kości, ale także z drewna. Jedną stronę patyczków należy oznaczyć tak, by różniła się od drugiej. Strona bez żadnych oznaczeń będzie określać liczbę wylosowanych pól. Dokładne znaczenie rzuconych patyczków ukazuje il. 4. Jeśli jednak nie ma możliwości wykonania tego typu pałeczek, można bez

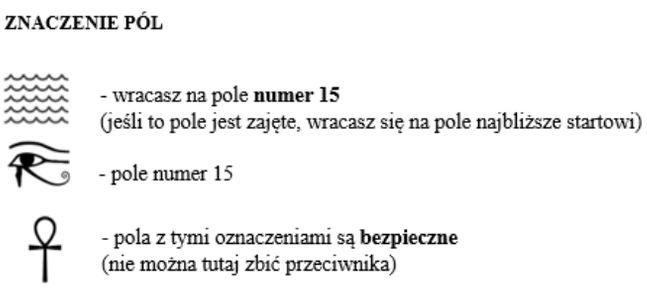
problemu posłużyć się również tradycyjną kostką do gry. Trzeba natomiast pamiętać o tym, by nie brać pod uwagę liczby pięć podczas rzucania kością. Każdy z graczy ma po pięć pionków (różniących się od pionków przeciwnika), które poruszają się zgodnie z kierunkiem wyznaczonym przez strzałki widoczne na il. 5. Plansza, pałeczki bądź kostka i dziesięć pionków umożliwiają rozpoczęcie rozgrywki.

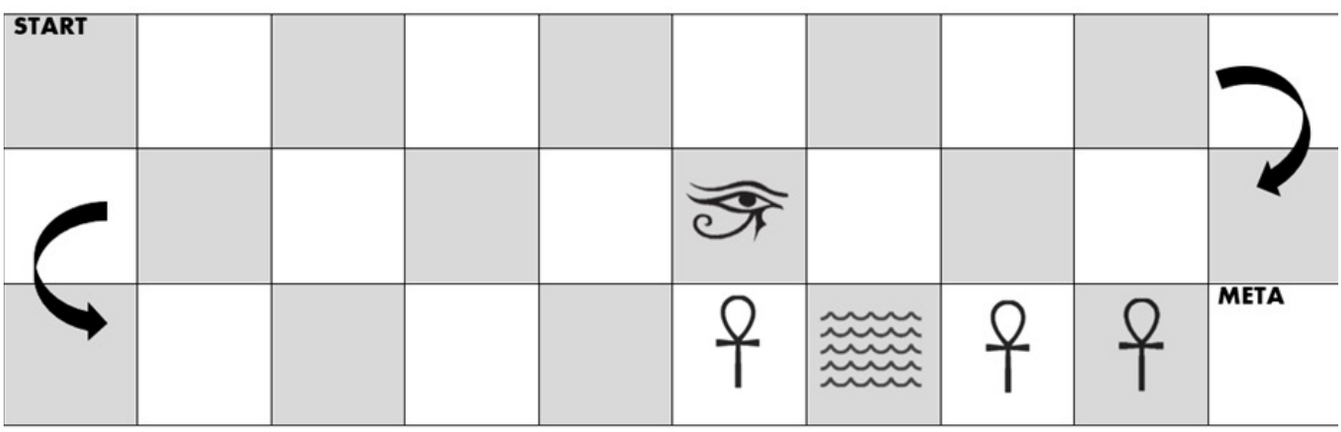
ZASADY GRY

Aby jednak zrozumieć grę, najlepiej w nią po prostu zagrać. Nie jest trudna, ale istnieją różne koncepcje dotyczące jej reguł. W artykule zostały przedstawione jedne z częściej stosowanych zasad gry. W grę mogą zagrać dwie osoby. O wygranej przesądza zarówno szczęście, jak i strategiczne myślenie.

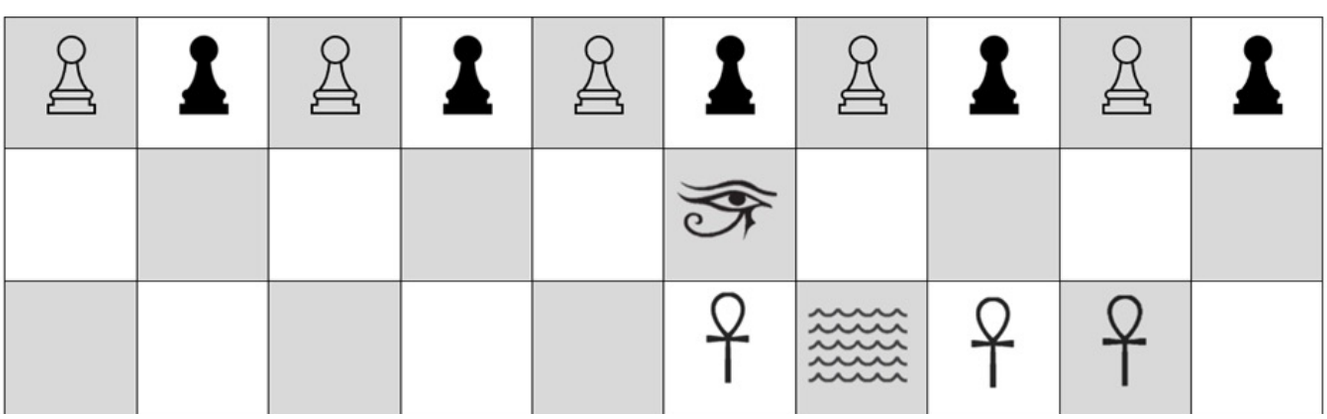


Il. 4. Schemat ukazujący znaczenie rzuconych patyczków. Autor: Agnieszka Zyga.





Il. 5. Plansza do gry w Senet. Autor: Agnieszka Zyga.



Il. 6. Plansza ukazująca sposób ustawienia pionków w grze. Autor: Agnieszka Zyga.

ROZPOCZYNANIE GRY

1. Grę zaczyna ten, kto pierwszy wylosuje cyfrę 1 (ta osoba gra również ciemniejszymi pionkami, zob.: il. 6).
2. Osoba, która zaczyna grę, porusza się o jedno pole do przodu (swoim pierwszym pionkiem), a następnie rzuca patyczkami i przesuwa się wybranym przez siebie pionkiem o wyrzuconą liczbę pól do przodu.

ROZGRYWKA

3. Jeśli gracz wylosuje liczby 1, 4, 6, to może wykonać kolejny rzut patyczkami, jeśli wylosuje 2, 3, kończy się jego kolejka.
4. Jeśli na polu, na którym gracz ma zamiar stanąć, znajduje się pionek przeciwnika, należy zamienić pionki miejscami.
5. Jeśli na polu, na którym gracz ma zamiar stanąć, znajduje się jego pionek, nie może na nim stanąć i musi wybrać inny pionek, aby się poruszyć.
6. Jeśli dwa pionki tego samego koloru stoją obok siebie, przeciwnik nie może zamienić się z żadnym z nich miejscem.
7. Jeśli trzy pionki tego samego koloru stoją obok siebie, przeciwnik nie może zamienić się z nimi miejscem oraz wyprzedzić.
8. Jeśli przez to gracz nie jest w stanie iść do przodu, musi poruszyć się o wylosowaną liczbę pól do tyłu, tutaj również obowiązuje zasada zamieniania miejscami pionków z przeciwnikiem.
9. Jeśli gracz nie może poruszyć się w obu kierunkach, jego kolejka przepada.

ZASADY WYGRANEJ

- Wygrywa ten, kto pozbędzie się wszystkich swoich pionków z planszy.
- Aby przekroczyć metę, nie trzeba wyrzucić dokładnej liczby pól, która dzieli gracza od niej (ale jeśli wyrzuci on większą liczbę od tej, która dzieli go od mety, to reszta ruchów przechodzi na kolejny dowolny pionek gracza).
- Nie można jednak przekroczyć mety, jeśli jakiś pionek gracza znajduje się jeszcze w pierwszym rzędzie planszy.

Zdecydowanie warto zagrać w tę grę, szczególnie, że jej wykonanie jest niezwykle proste. Jeśli chcesz uzyskać dostęp do planszy, którą sama stworzyłam, możesz do mnie napisać (agnieszka.zyga@student.uj.edu.pl). Miłej zabawy!

BIBLIOGRAFIA

Piccione, P. (1980). In Search of the Meaning of Senet, *Archaeology* 33, 55–58.

Valdesogo, M.R. (2020). The Senet Game: Three Steps to Eternity. (W:) M.R. Valdesogo, *Hair and Death in Ancient Egypt*, Zandvoort: BLKVLD Uitgevers | Publishers.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

[Dostęp: 19.12.2024]. Dostępny w: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/548355

[Dostęp: 03.12.2024]. Dostępny w: https://www.youtube.com/watch?v=oeLAfm1bx3U

Noc w Byczej Jaskini

Natalia Chochorowska

W dniach 27–31 maja 2024 roku Sekcja Archeologii Pradziejowej Koła Naukowego Studentów Archeologii UJ zorganizowała wyjazd naukowy w ramach projektu Hallstatt Horizons: Studium Archeologii Pradziejowej. Odwiedzono pięć miejscowości na terenie Austrii: Wiedeń i kilka stanowisk alpejskich, w tym słynny Hallstatt (z pradziejową kopalnią soli i cmentarzyskiem, od którego nazwano okres w dziejach Europy Środkowej, datowany między 1200 a 450 r. p.n.e.), Salzburg, Hallein i Dürrnberg (Górna Austria; miejsca słynne z wydobycia soli już od czasów celtyckich) oraz dwie lokalizacje w Republice Czeskiej: Josefov (kraj południowomorawski, z najbardziej znanym i kultowym stanowiskiem okresu halsztackiego – jaskinią Býčí Skála) i Blansko.

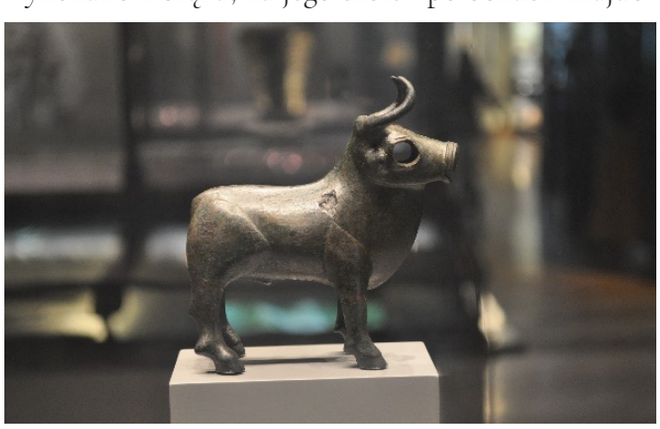
Głównym celem wyjazdu było poznanie kluczowych zabytków, stanowisk i krajobrazów późnej epoki brązu i wczesnej epoki żelaza, aby lepiej zrozumieć kontekst zjawisk kulturowo-społecznych, które zachodziły w Europie Środkowej I tysiąclecia p.n.e., a zwłaszcza działalność oddziałującego też na ziemie polskie kręgu halsztackiego. Kompleks stanowisk archeologicznych na terenie Hallstatt stanowił najważniejszy punkt projektu. Podczas wyprawy studenci uzupełnili wiedzę praktyczną i terenową oraz zapoznali się z najważniejszymi zabytkami. W trakcie wyjazdu zwiedzili Muzeum Historii Naturalnej w Wiedniu, kopalnię soli, muzeum oraz całe miasteczko w Hallstatt, Muzeum Celtów w Hallein, stanowisko archeologiczne w Dürrnberg, miasto Salzburg, a także stanowisko jaskiniowe Býčí Skála wraz z Muzeum Blanenska.



Il. 1. Jaskinia Býčí Skala (Fot. Michał Mazur).

Szczególne wrażenie na studentach zrobiła właśnie jaskinia Býčí Skála (il. 1), która znajduje się w miejscowości Josefov w dolinie Křtiny, w sercu Krasu Morawskiego. Kompleks jaskiniowy liczy 15 km długości i jest drugim największym tego typu obiektem w Republice Czeskiej. Stanowisko zostało odkryte w 1872 roku przez Felixa Heinricha Wankela. Badacz nie zdawał sobie wówczas sprawy, że odnalazł jedno z najważniejszych miejsc prehistorycznej Europy, skrywające bogactwa wczesnej epoki żelaza (Golec 2017: 6).

Podczas swojej pierwszej ekspedycji Wankel znalazł tylko pozostałości paleolitycznego obozowiska. Po jakimś czasie postanowił jednak wrócić do jaskini – zachęciło go do tego odkrycie brązowej figurki byka, znalezionej przypadkowo w holu wejściowym jaskini przez dwóch młodych braci. Figurka ta stała się emblematem samej jaskini i symbolem wczesnej epoki żelaza w Europie Środkowej. Choć byka (il. 2) wykonano z brązu, na jego czole i po bokach znajdo-



Il. 2. Figurka byka z jaskini Býčí Skala (Fot. Michał Mazur).



Il. 3. Dr Martin Golec opowiada o stanowisku przy upamiętniających tablicach (fot. Michał Mazur).

wały się żelazne trójkątne wstawki (Novák 2020: 155).

Býčí Skála jest uznawana za prawdziwy fenomen pradziejowy i odgrywa ważną rolę w rekonstrukcji i interpretacji szeroko pojętej kultury halsztackiej, ale nie tylko. Podczas badań odkryto, że korzystano z niej również w innych okresach – od paleolitu po niedawną przeszłość, tj. lata 80. i 90. ubiegłego wieku.

Badania nad kompleksem jaskiniowym obejmują również aspekty archeologii krajobrazu. Jaskinia to miejsce, które jest stabilne i rzadko zmienia swój wygląd. Można powiedzieć, że pełni funkcję „kamiennego domu", którego położenie jest stałe i tak samo dostępne dla współczesnych ludzi, jak społeczności pradziejowych. W przeciwieństwie do drewnianych czy glinianych domów, które nieodwracalnie zrównują się z ziemią, można spróbować zwizualizować każde z naturalnych pomieszczeń jaskini Býčí Skály w momencie użytkowania ich przez ludzi w różnych epokach archeologicznych. Takie miejsca mają unikalny krajobraz i przedstawiają relacje człowieka z naturą (Golec 2017: 6–15).

Dzięki uprzejmości dra Martina Golca, który od wielu lat zajmuje się badaniem oraz opieką nad jaskinią, studenci mogli dokładnie zwiedzić ten kompleks (il. 3). Dr Golec rozpoczął oprowadzanie od tzw. holu wejściowego, w którym odnaleziono dużą liczbę narzędzi z brązu, żelaza i kamienia, biżuterii i ozdób, setki przęślików glinianych, paciorków szklanych i bursztynowych oraz fragmenty tekstyliów (il. 4). Odkryto tam również kości zwierzęce, pozostałości roślin i szczątki 40 ludzi. Na podstawie badań antropologicznych stwierdzono, że w przedsionku pochowano/złożono w ofierze 10 nieletnich i 30 dorosłych, z czego 17 uznano za mężczyzn, 11 za kobiety, a w przypadku dwóch osób nie udało się ustalić płci.

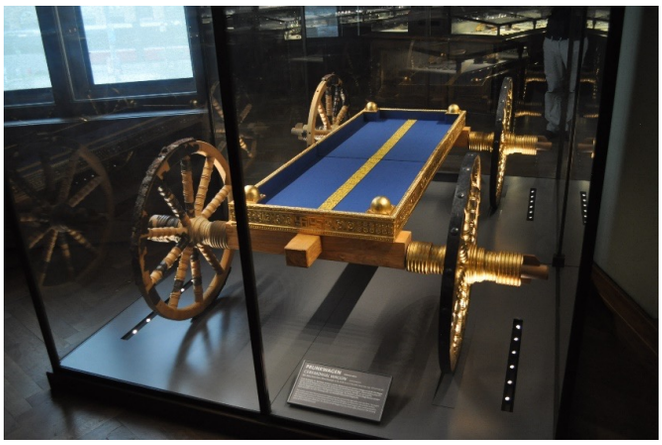
Można wyróżnić trzy rodzaje pochówków:
1. Pochówek indywidulany, reprezentowany przez pochówek tzw. magnata na wozie, którego rekonstrukcje można oglądać w Muzeum Historii Naturalnej w Wiedniu (il. 5) i Muzeum Blanenska (il. 6).
2. Pochówek grupowy.
3. Cmentarzysko (miejsce ofiarne).

Odnalezione pozostałości ludzkie nie były kompletne i dlatego od wielu lat trwa dyskusja dotycząca rytualnego charakteru Býčí Skály (Novák 2020: 158).

Jednym z bardziej interesujących znalezisk Wankela w jaskini była kobieca czaszka, którą sobie zatrzymał. Odkryto ją wśród pozostałych szczątków ludzkich w głównej sali. Obok niej znajdowały się złote ozdoby głowy oraz złota biżuteria. Po śmierci Wankela jego synowie przekazali czaszkę do muzeum, co umożliwiło jej dokładniejsze przebadanie (Golec 2017: 144–146). Właścicielkę czaszki nazywa się w literaturze „księżniczką, a może nawet królową", jednakże bardziej adekwatnym określeniem (zgodnym z dzisiejszą terminologią) wydaje się tytuł magnatka. Rekonstrukcja antropologiczna,

Il. 4. Tzw. hol wejściowy (Fot. Michał Mazur).





Il. 5. Rekonstrukcja wozu znajdująca się w Muzeum Historii Naturalnej w Wiedniu (Fot. Michał Mazur)



Il. 6. Rekonstrukcja wozu znajdująca się w Muzeum Blanenska (Fot. Michał Mazur)

którą można oglądać w Muzeum Blanenska, znakomicie pokazuje, jak mogły nosić się kobiety należące do elit halsztackiego kręgu kulturowego.

Należy również dodać, że pod jedną ze ścian holu wejściowego jaskini odkryto pozostałości konstrukcji, która pełniła funkcję ołtarza oraz najprawdopodobniej fragmenty warsztatu. Wankel jako pierwszy dokładnie opisał główny przedsionek jaskini – jego opis był dosyć przerażający i przypominał bardziej charakterystykę pola bitwy niż cmentarzyska. Na przestrzeni lat pojawiły się różne interpretacje dotyczące tego miejsca, jego charakteru, funkcji i przeznaczenia.

Podczas wizyty studenci mieli niepowtarzalną okazję, aby zobaczyć z bliska jedno z bardziej enigmatycznych i tajemniczych stanowisk archeologicznych w Europie. Dr Golec w niezwykle szczegółowy i pasjonujący sposób przybliżył im historię badań prowadzonych w jaskini oraz pokazał zarówno starsze, jak i najnowsze wykopy badawcze (il. 7). Ponadto podzielił się również pewnymi anegdotami dotyczącymi Byčí Skály, które nie są powszechnie znane w kręgu naukowym. Dzięki temu uczestnicy wyjazdu z zapałem pochłaniali każde słowo przewodnika. Pozwoliło im to nie tylko poznać stanowisko z perspektywy teoretycznej, ale także fizycznie doświadczyć jego atmosfery. Jaskinia – zimna, mokra i mroczna – umożliwiła lepsze wyobrażenie sobie warunków, w jakich żyli jej dawni użytkownicy.

Podczas zwiedzania studenci mieli okazję zobaczyć z bliska geometryczne kształty, które narysowano węglem na jednej ze ścian jaskini. Badania radiowęglowe wykazały, że malowidła te pochodzą z okresu eneolitu i są dziełem ludności kultury badeńskiej. To kolejny element, który podkreśla wyjątkowość tego miejsca, ponieważ występowanie tego typu znalezisk to zupełna rzadkość na terenie Moraw. Dr Golec zaprowadził studentów niemal na sam koniec kompleksu jaskiniowego, gdzie mogli zobaczyć podziemną rzekę oraz szereg unikalnych pomieszczeń o wyjątkowej wartości archeologicznej i kulturowej. Mimo niesprzyjających warunków panujących w jaskini (zalanie części korytarza), zapał i ciekawość nie opuściły uczestników wyjazdu. Ściągnęli buty, podwinęli spodnie i ruszyli dalej. Ukoronowaniem tej eksploracji był eksperyment sensoryczny – studenci znaleźli się w zupełnej ciszy i ciemności na końcu dostępnych do przejścia na stojąco korytarzy. Nigdy wcześniej nie doświadczyli czegoś podobnego. Przebywanie w miejscu, w którym najprawdopodobniej odbywały się rytualne obrzędy ludności należącej do kultury horakowskiej (jednej z wielu kultur mieszczących się w halsztackim kręgu kulturowym), pozwoliło im lepiej zrozumieć znaczenie stanowiska. Po części edukacyjnej zwiedzania studenci usłyszeli od przewodnika ciekawe historie związane ze spędzaniem nocy w jaskini. Po miłym wieczorze przy ognisku dowcipne rozmowy stały się rzeczywistością. Część grupy zdecydowała się bowiem na nocleg w głęboko położonym obszarze jaskini, w rejonie obozowiska ludności kultury magdaleńskiej z górnego paleolitu. Zapakowana w śpiwory i kilka warstw ubrań dzielna siódemka udała się na spoczynek na okropnie zimnej i twardej pradziejowej ziemi.



Il. 7.Dr Martin Golec opowiadający historię stanowiska (fot. Małgorzata Kaczmarczyk)



Il. 8. Nocleg w jaskini (Fot. Michał Mazur)



Il. 9. Zadowolone studentki w jaskini (Fot. Małgorzata Kaczmarczyk)

Pracownicy naukowi, którzy brali udział w wyjeździe, to zapaleni miłośnicy epoki brązu, a mimo to zamiast nocować w głównym holu jaskini, gdzie dokonano halsztackiej masakry, wybrano teren związany właśnie z epoką kamienia (il. 8). Chyba świadomość tego, co wydarzyło się w tamtym miejscu, sprawiła, że pozostałości kultury badeńskiej wydały się przyjemniejsze. Pomimo bardzo niskiej temperatury i trudnych warunków przeżycie to było jedyne w swoim rodzaju. Nie na co dzień zdarza się spać w jaskini, która jest uważana za stanowisko rytualne. Dzięki tej wizycie studenci mogli wzbogacić i utrwalić swoją wiedzę zdobytą podczas teoretycznych zajęć poświęconych wczesnej epoce żelaza, ale także doświadczyć bezpośredniego kontaktu z przeszłością. Widok prehistorycznego „sanktuarium", na którego terenie najprawdopodobniej doszło do rytualnych masakr lub pochówków, zachęcił studentów do głębszego poznania świata zjawisk społeczno-kulturowych halsztackiego kręgu kulturowego. Wizyta w jaskini Byčí Skála pokazuje, że studenci archeologii powinni jak najczęściej odwiedzać stanowiska archeologiczne, by nie tylko zgłębiać teorię, ale również starać się podejść fenomenologicznie do rekonstrukcji minionych epok.

Wizyta na stanowisku Byčí Skála stanowiła dla studentów podróż w czasie, która pozwoliła im nie tylko zdobyć wiedzę, ale przede wszystkim doświadczyć jej w pełni. Doświadczanie – to słowo kluczowe tego wyjazdu (il. 9).

BIBLIOGRAFIA

Golec, M. 2017. *The Phenomenon of of Býčí Skála Cave. Landscape, Cave and Mankind*, Ołomuniec: Archaeologica Olomucensia.

Novák, M. 2020. (red.) *Blanensko a Moravský kras v pravěku*, Blanensko: Muzeum Blaneska.

Kilka słów o projekcie „Agnōsce et experīre II – wyjazd naukowy do Kampanii. Rzymskie miasta w cieniu Wezuwiusza"

Amelia Betscher
Estera Zamojska
Nikodem Bartoszek

W dniach 27 marca – 1 kwietnia 2025 roku 11 studentów z Instytutu Archeologii UJ pod okiem opiekuna naukowego dra Kamila Kopija uczestniczyło w wyjeździe naukowym do Kampanii. Został zorganizowany przez Sekcję Archeologii Śródziemnomorskiej Koła Naukowego Studentów Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w ramach projektu „Agnōsce et experīre II - wyjazd naukowy do Kampanii. Rzymskie miasta w cieniu Wezuwiusza."

Zwiedzanie rozpoczęliśmy pełną parą. Zaraz po wylądowaniu w Neapolu udaliśmy się do Narodowego Muzeum Archeologicznego – jednego z najważniejszych muzeów archeologicznych na terenie Włoch, w którym znajdują się m.in. zabytki rzymskiej kultury materialnej odkryte podczas badań wykopaliskowych na terenie Pompejów i Herkulanum. Na miejscu mieliśmy okazję obejrzeć liczne freski i mozaiki, zachowane w niemalże idealnym stanie. Nasz podziw wzbudziła imponująca kolekcja marmurowych i brązowych rzeźb, w tym słynny „Byk Farnezyjski" – największa z dotychczas odkrytych starożytna rzeźba, ukazująca scenę ukarania królowej Teb, Dirke, poprzez przywiązanie jej do rogów byka.

Drugiego dnia wyjazdu wzięliśmy udział w wykładzie na temat pompejańskich łaźni, przeprowadzonym przez prof. Marco Giglio z Università di Napoli L'Orientale. Podczas wykładu mieliśmy okazję dowiedzieć się, czym charakteryzują się budynki rzymskich łaźni oraz czym różnią się one od łaźni greckich. Prof. Giglio zwrócił uwagę na zróżnicowanie architektoniczne kompleksów łaźni oraz na zaawansowane rozwiązania technologiczne, które były w nich stosowanie. Wykład pozwolił nam na dokładne zapoznanie się ze wszystkimi pozostałościami łaźni, które zostały dotychczas odkryte na terenie Pompejów, co znacznie wzbogaciło nasze doświadczenia podczas późniejszej eksploracji stanowiska. Mogliśmy ponadto, pod okiem eksperta, zastanowić się nad mniej oczywistymi aspektami funkcjonowania łaźni, związanymi z organizacją codziennych czynności i rolą ludzi, którzy na co dzień pozostawali w cieniu wielkich narracji o świecie antycznym. Poranek trzeciego dnia potwierdził nasze wcześniejsze obawy – nad Benewentem gęstniały deszczowe



chmury. Mimo to, z parasolami w rękach, uśmiechami i determinacją, ruszyliśmy w dalszą drogę. Naszym pierwszym celem było Museo del Sannio, gdzie zapoznaliśmy się ze zbiorami zawierającymi m.in. zabytki ze świątyni Izydy, stanowiące wyjątkowe świadectwo synkretyzmu religijnego, oraz artefakty z czasów przedrzymskich, związane z obecnością w Italii ludu Samnitów. W odróżnieniu od zatłoczonego Narodowego Muzeum Archeologicznego w Neapolu, Museo del Sannio oferowało ciszę i przestrzeń do tego, by każdy w swoim tempie zapoznał się z interesującymi go zagadnieniami. Następnie udaliśmy się obejrzeć Łuk Trajana – zabytek, który znaliśmy dobrze z zajęć archeologii Starożytnego Rzymu. Świadomość symboliki reliefów i znaczenia całej konstrukcji sprawiła, że możliwość zobaczenia go na żywo wywołała w nas szczególne emocje. Benewent, ze swoją spokojniejszą





atmosferą i szerokimi placami, okazał się miłą odskocznią od gwaru i ruchliwości neapolitańskich uliczek.

Naszej kolejnej destynacji nie trzeba nikomu przedstawiać, bowiem czwartego dnia udaliśmy się do Parku Archeologicznego w Pompejach. Eksploracja stanowiska pozwoliła nam zbliżyć się do codzienności starożytnych Rzymian, przerwanej nagłym kataklizmem. Przechadzając się ulicami Pompejów, mijaliśmy thermopolia, przy których mieszkańcy antycznego miasta przystawali na chwilę, by kupić gorący posiłek. Przyglądaliśmy się rysunkom wyrytym na ścianach ręką dzieci niemal dwa tysiące lat temu. Podobnie jak starożytni piesi pokonywaliśmy ulice korzystając z ułożonych w poprzek nich bloków kamiennych. Podziwialiśmy mozaikę przy wejściu do Domu Poety Tragicznego ostrzegającą przed psem; jednakże współcześnie bardziej adekwatne byłoby ostrzeżenie przed kotami, które towarzyszyły nam na każdym kroku i próbowały odwrócić naszą uwagę od antycznych ruin.

Dzień piąty przeznaczyliśmy na eksplorację Parku Archeologicznego w Herkulanum, kryjącego w sobie ruiny innego starożytnego miasta zniszczonego przez wybuch Wezuwiusza. Już pierwsze chwile po przejściu przez bramki wprawiły nas w nastrój do przemyśleń. Patrząc z góry na część miasta znajdującą się niegdyś przy morskim brzegu, ujrzeliśmy wnęki na łodzie, wypełnione odlewami ludzkich szkieletów mieszkańców Herkulanum, którzy w 79 r. n.e. chronili się tam czekając na ratunek drogą morską - ratunek, którego nigdy nie doczekali. Ściśnięci w niewielkich przestrzeniach, przytuleni do siebie nawzajem, zginęli momentalnie, w wyniku uderzenia fali gorąca. Poruszeni tym widokiem kontynuowaliśmy zwiedzanie miasta, starając się wśród antycznych domów, łaźni i warsztatów wyobrazić sobie dawne Herkulanum, tętniące życiem, które nagła tragedia zatrzymała w czasie.

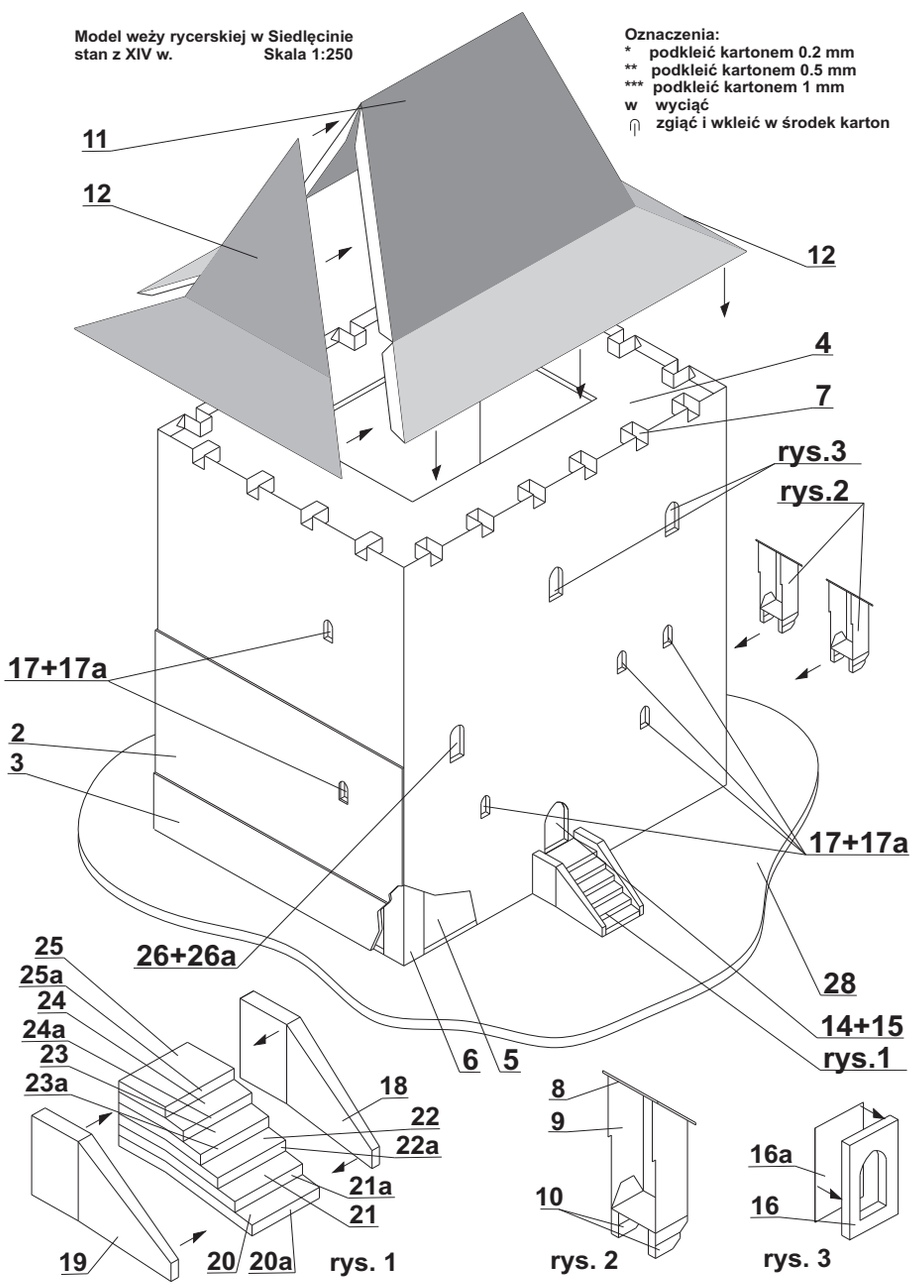
Wyjazd naukowy do Kampanii dostarczył wszystkim uczestnikom niezapomnianych wrażeń i pozwolił na pogłębienie wiedzy na temat archeologii Imperium Rzymskiego. Jego organizacja nie byłaby możliwa bez dofinansowania udzielonego nam przez Dyrektora Instytutu Archeologii UJ, profesora Jarosława Bodzka, oraz Radę Kół Naukowych UJ, za które serdecznie dziękujemy. Nasze podziękowania kierujemy także w stronę opiekuna naukowego wyjazdu, doktora Kamila Kopija, za pomoc w organizacji projektu oraz dzielenie się z nami swoją rozległą wiedzą na temat Starożytnego Rzymu.

Wieża w Siedlęcinie
Model 3D do złożenia!

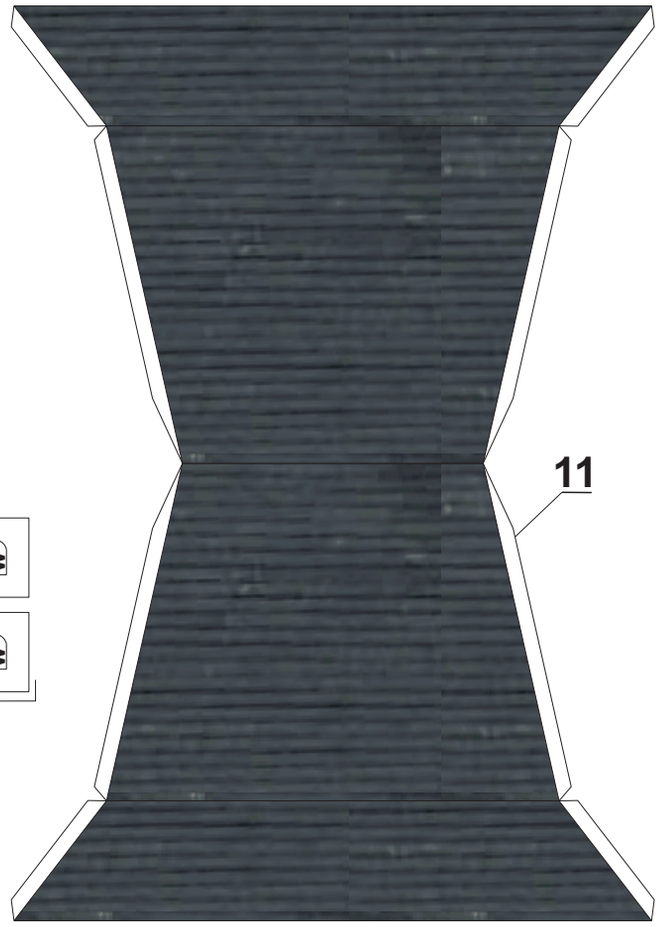
Tomasz Dębicki

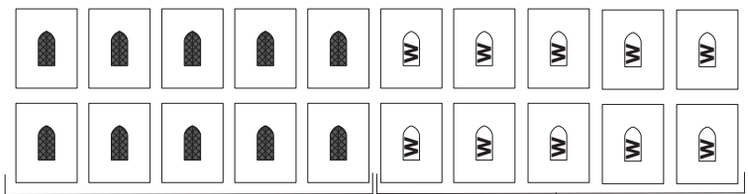
Model można wykonać w wersji uproszczonej lub zaawansowanej.
W wersji uproszczonej nie wycinamy okien, drzwi i blanków. Wręgę 5 przyklejamy na wysokości górnej krawędzi poszycia 1. W wersji zaawansowanej wycinamy wszystkie otwory i blanki oraz wykorzystujemy części oznaczone kolorem czerwonym w celu uplastycznienia modelu.

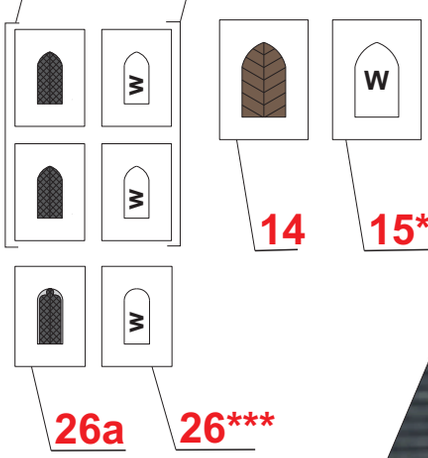
Oto kilka wskazówek ułatwiających wykonanie makiety:
1 Do podklejania kartonem większych części należy użyć kleju w sztyfcie. Należy nim posmarować karton i do niego przyłożyć część. Element przyciskamy np. ciężką książką i zostawiamy na pół godziny do wyschnięcia kleju.
2 Pozostałe części sklejamy mocniejszym klejem np. introligatorskim klejem Magic.
3 Aby ułatwić zagięcie elementów można lekko naciąć je lub nagnieść od strony przeciwnej do zadrukowanej wzdłuż linii gięcia. Linie gięcia można zaznaczyć podświetlając element lampką i zaznaczając je ołówkiem.
4 Małe otwory wycinamy za pomocą nożyka z ostrym szpicem wbijając go raz koło razu, aż będzie można wyjąć wnętrze. Można zastosować specjalistyczne nożyki np. firmy Olfa albo nóż do tapet.
5 Krawędzie (np. wnęki okien) retuszujemy za pomocą farb wodnych w odpowiednio dobranym kolorze.

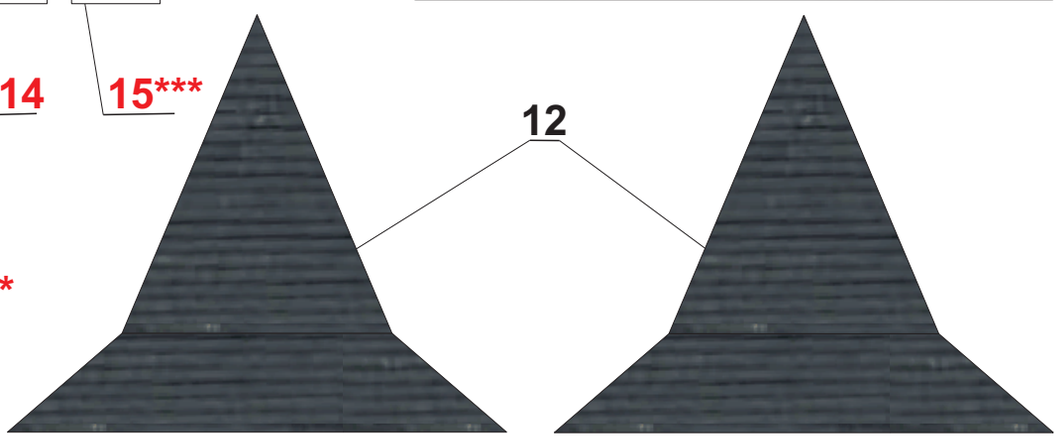



5***

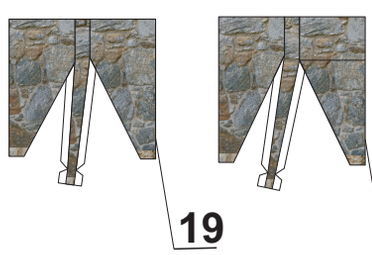

11


16a
16***
17a
17***


14
15***
26a
26***


12


28***
TU PRZYKLEIĆ CZĘŚĆ 5
20


19
18


20***
21***
22***
23***
24***
25***
20a
21a
22a
23a
24a
25a



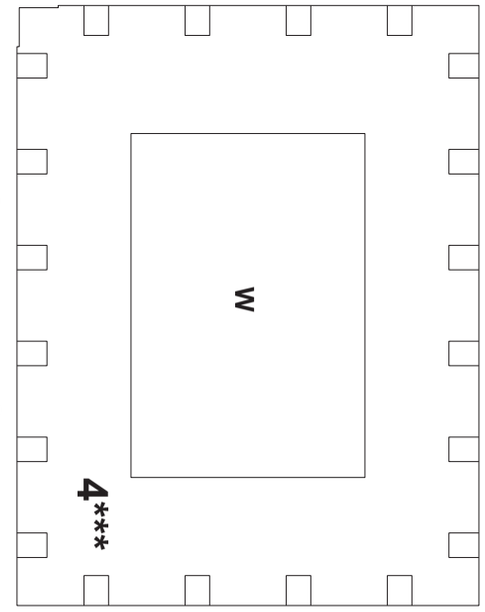
1

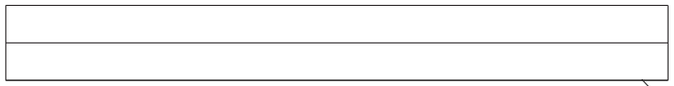


2*

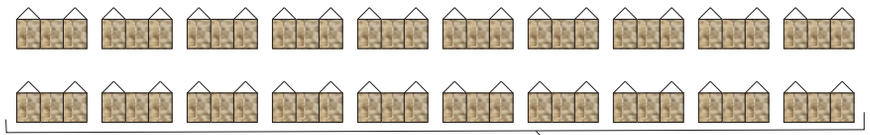


3*

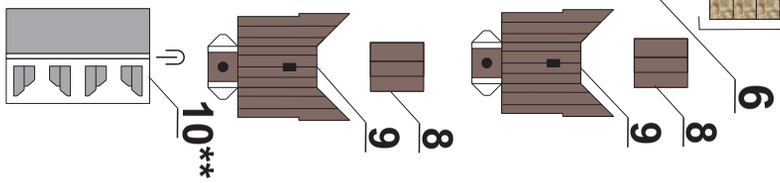




6



7



Archeologia
z przymrużeniem oka

Jacek Widor



me N hir

ISSN: 1731-4313