

Maciej Popko

Przestrzeń sakralna w religiach starożytnej Anatolii

Collectanea Theologica 71/1, 83-89

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MACIEJ POPKO, WARSZAWA

PRZESTRZEŃ SAKRALNA W RELIGIACH STAROŻYTNEJ ANATOLII

Rozwijając teorię *sacrum* w wierzeniach społeczeństw tradycyjnych, Mircea Eliade wprowadził pojęcie przestrzeni sakralnej. Pojęcie to zaczęło niejako żyć własnym życiem i dla współczesnego religioznawcy ma nieco inne znaczenie niż w syntezach Eliadego, mianowicie oznacza zwykle obszar, na którym dokonywano czy dokonuje się obrzędów kultowych, badany wraz z jego wyposażeniem, a więc i przedmiotami kultu. Zainteresowanie miejscami i przedmiotami kultu z punktu widzenia nie wyznawcy danej religii, lecz obserwatora z zewnątrz – uczonego czy turysty, zrodziło się już w odległej przeszłości. I tak w *Dziejach* Herodota, w opisach krajów i ludów ówczesnej Azji Zachodniej i Egiptu, znajdziemy obszerne wzmianki o świątyniach, posągach bóstw i innych czczonych przedmiotach, a także o ich kulcie. Osobliwością swej epoki jest nieco późniejszy przewodnik po Helladzie pióra Pausaniasza, którego główny temat stanowią miejsca kultu i ich wyposażenie.

Ale pojęcie przestrzeni sakralnej jest szersze niż pojęcie przestrzeni kultowej, i w przeszłości obejmowało także te obszary ze sfery *sacrum*, na których nie odbywały się obrzędy kultowe. Warto się przyjrzeć tym zagadnieniom na przykładzie określonej kultury, i niechaj to będzie kultura starożytnej Anatolii, zwanej też Azją Mniejszą, kultura dość dobrze poznana w wyniku badań archeologicznych i dzięki zachowanym świadectwom pisanych. Wybór ten nie jest przypadkowy. Wiadomo, jak wiele myśl europejska zawdzięcza tradycji greckiej, tę zaś, jak dowodzą najnowsze badania, inspirował Orient w stopniu znacznie większym, niż niegdyś sądzono. Kultura Starożytnego Wschodu przenikała do Grecji głównie za pośrednictwem Azji Mniejszej, toteż poznanie dawnych wierzeń anatolijskich ma istotne znaczenie dla każdego, kogo interesują kultura kultury europejskiej.

Można przyjąć, że przestrzeń sakralna towarzyszyła człowiekowi odkąd zaczęły się formować jego poglądy religijne. Najstarsze dzieje kultury w Anatolii odtwarza się na podstawie znalezisk archeologicznych, przy czym są wśród nich także zabytki sztuki religijnej, np. paleolityczne malowidła skalne w Licji czy sanktuaria neolityczne w Çatalhöyük. Z pewnością miały one związek z obrzędami, ale nie kultowymi, jak dawniej uważano, lecz magicznymi. Przestrzeń kultowa wyodrębniła się dopiero we wczesnym okresie brązu, czyli w III tysiącleciu przed Chr., wtedy bowiem powstały pierwsze świątynie. Ze wspomnianego okresu najlepiej zachowały się tzw. bliźniacze świątynie w Beycesultan, poświęcone boskiej parze. Głównym przedmiotem kultu były tam podwójne stele, które stanowiły anikoniczne wyobrażenia bóstw. Geneza kultu stel jest jeszcze niejasna; dowodzi się, że został on zapożyczony z sąsiedniej Syrii, ale jest możliwe, że należał do rodzimej tradycji anatolijskiej. I w Beycesultan, i gdzie indziej wiele przedmiotów kultu zdaje się mieć związek z ogniskiem, jego świętość potwierdzają późniejsze świadectwa. W jednej ze świątyń w Pular (wschodnia Anatolia) odkryto monumentalny idol żeński, którego ręce i nogi obejmowały ognisko. Za przestrzeń sakralną i zarazem kultową można uznać cmentarzyska, które najprawdopodobniej stanowiły miejsce kultu przodków.

W sumie interpretacja znalezisk przedhistorycznych jest trudna i nie prowadzi do jednoznacznych wniosków. Znacznie więcej można powiedzieć o kulturze i wierzeniach Anatolii w II tysiącleciu przed Chr., z którego pochodzą liczne dokumenty w piśmie klinowym. Żyły tam wtedy rozmaite ludy, przede wszystkim indoeuropejcy Hetyci i Luwici. W XV w. przed Chr. przybyli ze wschodu Huryci; dzięki ich pośrednictwu kultura anatolijska wzbogaciła się o liczne składniki pochodzenia syryjskiego i mezopotamskiego.

W języku Hetytów i innych mieszkańców Anatolii istnieją przymiotniki o znaczeniu „święty” i wyrazy pochodne; pozwala to na identyfikację przestrzeni sakralnej czy kultowej i różnych przedmiotów kultu w opisach obrzędów religijnych. Ale zrozumienie ogólnego podziału przestrzeni umożliwiają teksty nie kultowe, lecz magiczne; z całą wyrazistością ukazują one opozycję między osiedlem wraz z ziemią uprawnymi, ogrodami i pastwiskami a całym otoczeniem, czyli prawie nietkniętą przez człowieka przyrodą. Obszary poza osiedlem – stopy, lasy, góry i rzeki – tworzyły przestrzeń sakralną praktycznie nieograniczoną, siedzibę licznych

bóstw natury. Ze względu na swą świętość, pojmowaną jako zdolność do samooczyszczania się od zmazy magicznej, służyły one za miejsce obrzędów katartycznych. Góry, rzeki, źródła i zbiorniki wodne Anatolijczycy czcili jako bóstwa. Góry stanowią częsty motyw anatolijskiego krajobrazu i może dlatego nie znajdziemy w tekstach anatolijskich potwierdzenia koncepcji góry kosmicznej, tak charakterystycznej dla teorii M. Eliadego. W piśmiennictwie i sztuce przedstawiano góry jako osoby płci męskiej lub w postaci maczugi; swą istotą i funkcjami przypominają one bogów burzy, ale są im podporządkowane.

Osiedle czy też miasto należało do sfery profanum; wyjątek od tej zasady stanowiły nieliczne „miasta bogów”, mianowicie Hattusa – stolica państwa hetyckiego, ponadto Arinna, Zippalanda i Kummanni. W obrębie zwykłego miasta znajdowała się przynajmniej jedna świątynia i można się zgodzić, że była ona centralnym punktem orientacyjnym dla danej społeczności, jak chciał Eliade, ale przecież istniały miasta, które miały kilka czy nawet kilkanaście świątyń. Nie potwierdza się też jego koncepcja świątyni jako *imago mundi*; świątynia w Anatolii, jak zresztą wszędzie na Starożytnym Wschodzie, była po prostu domem boga i miejscem kultu jego pośagu. Od sfery profanum często odgradzał świątynię mur, dostęp do niej wiódł przez bramę. Terytorium świątynne stanowiło przestrzeń świętą; widoczna jest pewna gradacja owej sakralności, a obszarem najświętszym była cela bóstwa.

Obrzędy kultowe odbywały się również w głównej sali rezydencji władcy, wyposażonej w tym celu podobnie jak cela bóstwa. Takie rezydencje znajdowały się w stolicy i innych miastach, także we wspomnianych „miastach bogów”. Ponadto w różnych miastach istniały specyficzne odmiany świątyń, dla których zarezerwowano odrębne nazwy. Znane są również duże założenia kultowe poza granicami miast. Należały do nich zagadkowe jeszcze świątynie o nazwach *hekur* i *arhuzzana* oraz grobowce rodziny królewskiej z licznym personelem kultowym. Szczególnym rodzajem przestrzeni kultowej były zapewne cmentarzyska, archeologowie bowiem odkryli na nich liczne ślady kultu zmarłych.

Wspomniano już, że Anatolijczycy czcili góry. Miejszem kultu konkretnej góry była świątynia w pobliskim mieście czy też wybrana przestrzeń na stoku góry, na ogół – ze względów praktycznych – po-

łożona nisko i łatwo dostępna, ze świątynią lub tylko ogrodzoną stelą uosabiającą boga – górę. Przedmiotem kultu mogła być skała o osobliwych kształtach czy nawet duży kamień. Również na otwartej przestrzeni, często nad rzeką czy sadzawką, wznosiły się stele poświęcone innym bogom, niekiedy ustawiane w grupach po dwie, trzy lub cztery. Są wzmianki o dekoracji reliefowej, która przedstawiała dane bóstwo. Czasem obszar, na którym stała stela, miał ogrodzenie z bramą wejściową, co podkreślało sakralność miejsca. Takie stele wraz z okręgami kultowymi znajdowały się również w „miastach bogów”, nie było ich natomiast w zwykłych osiedlach.

Na szczególną uwagę zasługuje wyposażenie celi bóstwa w świątyni. Opisując ofiary składane w celi kapłani hetycy określali przedmioty i miejsca kultu wspólnym terminem, który przetłumaczony na polski oznacza miejsce; jest w tym pewna analogia do współczesnej koncepcji przestrzeni sakralnej i zarazem jej potwierdzenie. Głównym przedmiotem kultu był oczywiście posąg bóstwa. Kult posągu oznaczał w istocie nieustającą próbę oddziaływania na bóstwo i wywodził się z praktyk magicznych, podczas gdy postać mitologiczna boga stanowiła przedmiot manipulacji w znacznie mniejszym stopniu. Zachowało się trochę posągów, czy raczej posążków bogów, a także liczne ich opisy; dzięki tym ostatnim można ustalić związek danej statuetki z określoną klasą bóstw. Pozostałe przedmioty kultu tworzą obszerną i zróżnicowaną grupę. Opiszemy je zwracając uwagę na zmiany w wyposażeniu celi wskutek przemian kulturowych.

W okresie starohetyckim (XVII–XVI w. przed Chr.) wierzenia anatolijskie opierały się na tradycji miejscowej, przedhetyckiej i jeszcze nie oddziaływały na nie czynniki zewnętrzne. Ówczesne wykazy miejsc czczonych w celi są bardzo zwięzłe i zwykle obejmują tylko ołtarz, ognisko, tron kultowy, okno i drewno rygla, czyli jakąś część zasuwę w drzwiach celi. Niekiedy pojawia się dodatkowo stela kultowa, przedmiot zwany *kursas* ze skór owczych lub kozich, może w kształcie torby myśliwskiej, wreszcie naczynie (?) o nazwie *hurtali*. Na ołtarzu stał posąg bóstwa; w opisach obrzędów czytamy o ofierze składanej ołtarzowi, ale w istocie była ona przeznaczona dla bóstwa i nie ma dowodów, iż sam ołtarz uważano za miejsce święte. Kult ogniska jest bardzo charakterystyczny dla wierzeń anatolijskich, co wyjaśnia jego obecność w celi bóstwa. Palenisko ota-

czała prostokątna drewniana rama z ławami, dzięki czemu uczestnicy obrzędu mogli wygodnie usiąść dookoła ognia. Takie ogniska spotyka się jeszcze dziś w górach Pontu (Turcja północna), a także w całych Karpatach. Według tekstów ognisko było biernym przedmiotem kultu, ale w trakcie pewnego obrzędu miało ono odezwać się do zebranych, co oznacza, iż uważano je za bóstwo upersonifikowane. Tron kultowy stanowiło drewniane podwyższenie, rodzaj tronu znanego w krajach islamu w Azji; zwykle zasiadała na nim para królewska. W kulcie i w micie tron ten występuje jako bogini Halmasuit, związana z ideologią instytucji króla. Okno i drewno rygla były prawdopodobnie bóstwami nieosobowymi. Kategoria ta jest w Anatolii dobrze poświadczona; należał do niej wspomniany wyżej *kursas*, ruchomy element wyposażenia celi, który w micie jawi się jako rodzaj rogu obfitości napełnionego wszelakim dobrem.

W okresie średniohetyckim (XV/połowa XIV w. przed Chr.) centrum państwa Hetytów przesunęło się ku południowi; na miejscowe wierzenia zaczęły oddziaływać silne wpływy luwijskie i huryckie, które zadecydowały o obliczu religii okresu imperium (połowa XIV–XIII w. przed Chr.). Odzwierciedliło się to również w wyposażeniu celi bóstwa; obok dawnych jego składników, które nadal stanowiły główne przedmioty kultu, pojawiło się wiele nowych. Wśród elementów konstrukcyjnych celi oddawano teraz cześć boską także jej ścianom, filarom i kolumnie podpierającej sufit oraz drzewom. Co się tyczy ruchomych obiektów kultu, to jako odrębną kategorię można wyróżnić formy zoomorficzne, czyli nieliczne w Anatolii wyobrażenia bóstw w postaci zwierząt, oraz rytony – zdobne naczynia przypominające głowy zwierząt lub ptaków. Do pierwszej z tych grup należał byk – wyobrażenie boga burzy oraz jeleń, który, zdaje się, pierwotnie uosabiał luwijskiego boga Kuruntę i innych bogów-opiekunów, później zaś był tylko ich ulubionym zwierzęciem. Kult byka jest poświadczony już w czasach przedhetyckich, możliwe więc, że niektóre jego wyobrażenia wspominane w tekstach starohetyckich miały właśnie taką postać. Rytony mogły służyć jako wyobrażenia bóstw, np. ryton w kształcie głowy byka uosabiał boga burzy i inne bóstwa. Ponadto używano ich w kulcie jako naczyń ofiarnych.

Czczone naczynia o innych kształtach należą formalnie do anikonicznych przedmiotów kultu; jako wyobrażenie bóstwa występuje nawet gliniana beczka lub zwykły dzban. Dane językowe wskazu-

ją na to, że zwyczaj używania naczyń jako substytutu boskich posągów rozpowszechnił się pod wpływem luwijskim. Takim substytutem były również rozmaite przedmioty, które zwykle określa się mianem symboli. Złota tarcza przedstawiała Słońce, a złoty półksiężyc – Księżyc, i te fakty nie wymagają komentarza. Pospolitym symbolem było berło boga; kształt jego zwieńczenia ułatwiał identyfikację bóstwa, np. tarcza słoneczna oznaczała, iż berło reprezentuje Słońce itd. Od symboli trzeba odróżnić atrybuty bóstw, i w tej funkcji występowały czasem rytony, ponadto trony bóstw (inne niż wyżej opisany tron kultowy), broń, instrumenty muzyczne, ozdoby bogiń itp. Niekiedy trudno ustalić, czy dany przedmiot był symbolem, czy też atrybutem bóstwa. I tak wspomniany już *kursas* funkcjonował w czasach imperium jako wyobrażenie nieosobowego bóstwa opiekuńczego lub jako atrybut bóstwa tej kategorii, nieosobowego lub osobowego. Upowszechnił się kult stel, które zazwyczaj wznosiły się poza miastem, ponadto czczono święte drzewa, nieraz związane z imieniem jakiegoś boga, zagadkowe kamienie i liczne inne przedmioty i miejsca na otwartej przestrzeni.

W szerszej perspektywie małoazjatycki kult miejsc i przedmiotów nie jest zjawiskiem wyjątkowym, podobne wierzenia były bowiem charakterystyczne także dla innych krajów Starożytnego Wschodu i ziem przyległych. Rzecz w tym, że w przypadku Anatolii w II tysiącleciu przed Chr. kult ten jest dobrze udokumentowany. Wnioski z badań nad nimi są przydatne przy odtwarzaniu gorzej poznanej – ze względu na brak źródeł – kultury syryjskiej, która, jak już wspomniano, silnie oddziaływała na Azję Mniejszą. Z drugiej strony wiele składników wierzeń anatolijskich odnajduje się w religii i piśmiennictwie starożytnych Greków, ale świadomość tego faktu jest wciąż niewielka i chyba tylko hetytologowie dane jest wiedzieć, w jakiej mierze *Odyseja*, *Iliada* czy *Teogonia* są nasycone przeróżnymi anatolizmami kulturowymi.

Kres imperium hetyckiego oznacza dla historyka kultury dramatyczne załamanie się tak dotąd bogatej dokumentacji; późniejsze wieki przynoszą znacznie mniej informacji i nawet dość obfite źródła z czasów hellenistycznych i rzymskich dotyczące przestrzeni sakralnej pozostawiają pewien niedosyt wiedzy na ten temat. Ogólnie biorąc, wraz z rozwojem cywilizacji postępowała desakralizacja przyrody, dawna anatolijska opozycja obszarów sacrum i profanum stawała

się coraz mniej wyrazista. Cześć boską oddawano teraz tylko nielicznym górom. W miastach terytorium świątynne zachowało swój szczególny status, a cła bóstwa nadal stanowiła miejsce najświętsze. Osobliwością religii małoazjatyckich i północnosyryjskich tego okresu były święte miasta (*hieropoleis*), które – jak to wynika z nowszych badań – kontynuowały tradycję hetyckich „miast bogów”.

Wiadomo, iż kultura Azji Mniejszej miała pewien wpływ na chrześcijaństwo w pierwszych wiekach jego istnienia, choćby w czasach działalności „siedmiu Kościołów Azji”, ale fakt ten nie jest należycie doceniany, chociaż dzisiaj jest oczywiste, że miejscowe, pogańskie dziedzictwo odzwierciedliło się np. w liturgii, w stosunku do miejsc i przedmiotów kultu, czy wreszcie w zasadach wyboru miejsca pod kościoły, kapliczki i klasztory. Tak więc początki chrześcijaństwa można badać także z szerszej perspektywy, uwzględniając składnik małoazjatycki. Korzenie kultury chrześcijańskiej są liczniejsze i bardziej poplątane niż się na ogół sądzi.

Maciej POPKO

Bibliografia

- H. Gonnet, *Les espaces hittites du sacrifice, leur aménagement et leur utilisation*, w: H. Otten et al. (wyd.), *Hittite and Other Anatolian and Near Eastern Studies in Honour of Sedat Alp*, Ankara 1992, s. 199–212.
- V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden-New York-Köln 1994.
- M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion (nach Keilschriftlichen Quellen)*, Warszawa 1978.
- Tenzen, *Religions of Asia Minor*, Warsaw 1995.