

Krzysztof Ulanowski¹

Rytuały sprawowania władzy. Przedstawienia „ubóstwionego” króla w tradycji Mezopotamii

W pierwszej kolejności artykuł odnosi się do skomplikowanej relacji pomiędzy bogiem a władcą w tradycji mezopotamskiej, a żeby być bardziej precyzyjnym w okresie akadyjskim i nowoasyryjskim tej starożytnej cywilizacji. Komunikacja, aspiracja do boskości i nieśmiertelności była w przypadku władców czymś naturalnym i rządzący w różny sposób próbowali ją poprzez sztukę zaprezentować swoim poddanym i podbitym narodom. Królewskie panowanie w perspektywie ludzkiej było wymierne, natomiast w przypadku odwołania się do boskości stawało się nieskończone i w ten sposób odnosiło się do ideologii imperium. W taki sposób stworzono boską przestrzeń imperium ze specjalnym rytuałem objęcia w posiadanie tegoż imperium przez króla, namaszczonego w tym celu przez boga i pozostającego jego zastępcą lub wręcz ucieleśnieniem na ziemi.

W celu zrozumienia tego fenomenu artykuł porusza kwestię zejścia „królewkości” na ziemię i boską epifanię w świecie. Ubóstwienie posągów i przedmiotów w tradycji mezopotamskiej było powszechnie akceptowane, a poprzez rytuał „otwarcia ust” posągi stawały się bytami boskimi. Wiele tych i podobnych rytuałów było z całą należyłą świadomością wykorzystywanych ideologicznie i stanowiły widoczny dowód i symbol królewskiej potęgi.

Słowa kluczowe: władza, panowanie, propaganda, król, bogowie, rytuał, cywilizacja, Mezopotamia, Asyria, Akad

Rituals of exercising power. Depictions of a ‘deified’ king in Mesopotamian tradition

First of all, the article refers to the complicated relationship between the god and the king in Mesopotamian tradition, and to be more precise, specifically in Akkadian and Neo-Assyrian period of this civilization. In the case of kings, communication, aspiration for being divinized and endeavor for immortality was something natural and the rulers tried to present to the public this ‘closeness’ and special communion with the gods. The royal

¹ Uniwersytet Gdański, Zakład Antropologii Społecznej, krzysztof.ulanowski@ug.edu.pl.

reign in the human perspective was measurable, while when referring to divinity it became infinite and thus referred to the ideology of the empire. In this way, a divine space of the empire was created with a special ritual of taking possession of this empire by the king anointed by gods and being their deputy or even embodiment on earth.

To understand this phenomenon, the article raises the issue of the descent of 'royalty' to the earth and the divine epiphany in the world. The deification of statues in Mesopotamian tradition was widely accepted and through the ritual of 'opening the mouth' these statues became divine beings. Many of these and similar rituals were ideologically used to provide visible evidence and symbol of royal power and authority.

Keywords: authority, domination, propaganda, king, gods, ritual, civilization, Mesopotamia, Assyria, Akkad

Na przestrzeni wieków każda władza próbowała uczynić wszystko, aby być ostateczną instancją, rościć sobie pretensje do nieomyślności i wiecznego trwania. W zależności od uwarunkowań cywilizacyjnych te próby i ich trwałość odmiennie się kształtowały. W przypadku cywilizacji mezopotamskiej już na pewno w trzecim, a być może i w IV tys. p.n.e. mamy do czynienia z przemyślaną i świadomą koncepcją władzy i jej implementacji. Niemal od początków tej cywilizacji władza zakotwicza swój autorytet w świecie boskim, a zatem szczególnie uprzywilejowanym i niemal nieskończonym. Ta uzurpacja dokonuje się na przestrzeni wieków i przybiera bardzo zróżnicowane formy.

Ideologia w akcji (powtarzanie starego jako najlepsza forma rządzenia po nowemu)

Historia ideologii jest podobna do historii literatury. Choć style się zmieniają, to główne motywy i wątki pozostają niezmiennie. Można powiedzieć nawet, że największe dzieła ludzkiej historii są przepisywane ciągle na nowo i w ten sposób stają się ponadczasowe. Największe dzieła epoki akadyjskiej zostały spisane w podobnym okresie, około XV w. p.n.e. (André-Salvini 1998: 36; Pongratz-Leisten 2015). Już wtedy akty fundacyjne świątyń w cywilizacji mezopotamskiej rościły sobie prawo do ponadczasowości, odwoływały się do boskiej decyzji i wszelka ludzka negatywna interwencja w trwanie budowli była obłożona klątwą – świątynie miały być „nie(do)tykalne”. Zresztą nie tylko świątynie, ale stele i posągi, w szczególności władców z epoki nowoasyryjskiej, rościły sobie podobną pretensję do nieśmiertelności. Tiglat-Pileser I (1114–1076)² obwieszczał:

² Wszystkie daty dotyczą okresu przed naszą erą.

Król, który zniszczy moją stelę lub przewróci ją lub rzuci do wody lub spali ogniem lub przykryje ziemią lub po kryjomu ukryje w domu, gdzie nikt nie będzie mógł jej zobaczyć lub zniszczy moje inskrypcje, a na ich miejscu umieści swoje lub sporządzi inne zło, niech Anu i Adad, wielcy bogowie, moi władcy, spojrzą na niego z gniewem i przeklną go! Niech zniszczą jego panowanie, podważą jego prawo do tronu i zniszczą jego potomków. Niech jego broń rozpadnie się na kawałki, sprowadzą klęskę na jego armię i oddadzą go w ręce nieprzyjaciół! Niech Adad nawiedzi jego kraj niszczącym głodem, pragnieniem i przelewem krwi! Niech nie pozwoli mu przeżyć jednego dnia, a zniszczy razem, jego imię i nasienie! (Wallis Budge, King 1902: 106–108, 139–140)

Figura boga czy bogini nie przestawała być „nieśmiertelna” pomimo upływającego czasu. I tak zagrabioną przez Elamitów figurę bogini Nanaia z Uruk, król Aszurbanipal (669–628) odzyskał i przywrócił na dawne miejsce po 1635 latach (!) (Holloway 2002: 283). Czas (ludzki) nie miał znaczenia, boski posąg (boskie oblicze) pozostawał nadal bezcenny jako wyznacznik prestiżu, władzy i potęgi.

Właśnie to dążenie do ponadczasowości jest jednym z głównych elementów mojego artykułu. Badając cywilizację mezopotamską, ma się wrażenie, że oddzielone od siebie 1400 lat epoka akadyjska (2334–2193) i nowoasyryjska (883–612) są szczególnie sobie bliskie. Do tego wątku będę wracał kilkakrotnie w dalszej części tekstu.

W stosunku do wcześniejszej epoki sumeryjskiej w okresie akadyjskim trybut i dziękczynienie znacznie częściej składało się królom niż bogom. I choć sztuka asyryjska wyrosła na odmiennym geograficznym i etnicznym podłożu, to również w okresie asyryjskim człowiekowi, a ściślej mówiąc, królowi składało się dary częściej niż bogom (Groenewegen-Frankfort 1972: 169).

Naram-Sin, władca par excellence

Choć w kontekście historycznym ważniejszym władcą był twórca imperium Sargon (Wielki) (ok. 2334–2279), to właśnie Naram-Sin (2254–2218) wykazał wszelkie niezbędne do tego cechy, aby stać się niekwestionowanym bohaterem swojej epoki.

Wszystko, co związane z Akadem ma smak nowości, pierwszorzędności w stosunku do późniejszych epok i imperiów (Feldman 2007: 266). Akad tworzy pierwsze imperium, wydaje króla, a nawet tegoż władcę ubóstwia, zrównując go z bogami. Król od tego czasu nie jest już jedynie, jak w okresie sumeryjskim, władcą Kisz, ale panem i władcą czterech stron świata (Potts 1999: 107).

Zresztą w późniejszych okresach, kolejno III Dynastii z Ur (2112–2004), I Dynastii z Isin (2000–1800), Hammurabiego (1792–1750), Tukulti-Ninurty I (1244–1208), Tiglat-Pilesera III (744–727) i Sargona II (721–705), czyli aż do okresu

nowoasyryjskiego tytuł *šar māt Šumeri u Akkadi*, czyli „Władca Sumeru i Akadu”, był jednym z głównych tytułów królewskich (Porter 1993: 79). Asarhaddon (680–669) przedstawia się jako „Wielki król, potężny król, król wszystkiego, król Asyrii, zarządca Babilonii, król Sumeru i Akadu, prawdziwy pasterz, wybrany przez pana panów (Marduka), pobożny książę, ukochany przez boginię Sarpanitu (Zarpanitu), boginię wszystkiego co istnieje” (Leichty 2011: 194).

Co istotne dla mojego artykułu, to w początkowej fazie cywilizacji mezopotamskiej Naram-Sin prezentuje się w aurze boskości, co potwierdza jego ikonograficzne przedstawienie na *Zwycięskiej Steli*. Był on pierwszym władcą w okresie akadyjskim (później w jego ślady poszedł jego syn), który się deifikował, a co za tym idzie – jako pierwszy całkowicie wyidealizował swą postać na doskonałą i równą bogom, a także przedstawiał się w sztuce, zasiadając na tronie wspólnie z boginią Isztar (Winter 1996: fig. 1–3). Z inskrypcji zamieszczonej na bazie steli dowiadujemy się również, że mieszkańcy miasta Agade (Akad, Akkade), stolicy imperium, wybudowali świątynię dedykowaną królowi (Frayne 1993: 113–114).

Jakie były przyczyny deifikacji czy raczej samodeifikacji władcy?

Po pierwsze, integracja imperium, której miał dokonać król-bóg niejako uosabiający całe imperium, nie mogła być podważana przez ludzi. Po drugie, było to wzmocnienie roli króla i jego królewskiej siedziby w Agade, która nie miała tak długiej i znanej tradycji jak miasta sumeryjskie, np. Kisz, Eridu czy Uruk. Po trzecie, nastąpiło zrównoważenie władzy królewskiej z kapłańską, którzy odgrywali znaczącą rolę, szczególnie ci skupieni wokół świątyni Enlila w mieście Nippur. Biorąc pod uwagę wszystkie te czynniki, nie sposób nie zauważyć, że mają one wyraźnie ideologiczny wymiar i z pełną świadomością wykorzystują religię do zapewnienia sobie ziemskiego panowania (Król 2010: 79).

Naram-Sin jest w tym wypadku pionierem, który skrzętnie korzysta z doświadczeń wcześniejszych dynastii sumeryjskich. Już wcześniej król Szulgi, założyciel III Dynastii z Ur (2094–2047), posługiwał się tytułem „silny bóg swojego kraju” – Naram-Sin kazał się zaś tytułować „silny bóg Agade”. Szu-Sin z Akszak (in. Szu-Suen, 2037–2030), następca Szulgiego, miał również poświęconą sobie świątynię w mieście Esznunna, tak jak Naram-Sin swoją w Agade. O ile jednak nie mamy jednoznacznej pewności co do intencji wcześniejszych władców sumeryjskich, których deifikacja, jeśli miała miejsce, to raczej następowała po ich śmierci, jak w przypadku bohaterów mitologicznych Gilgamesza i Lugalbandy, o tyle Naram-Sin deifikował się już za życia. Uczynił to świadomie, czego dowodem jest choćby uznanie w jednej z inskrypcji boga Enlila za swego ojca w imię dalekosiężnych planów politycznych (Król 2010: 83). Wspomniany powyżej zabieg przypisania sobie boskiego rodzica jest później dobrze znany z inskrypcji najpierw Tukulti-Ninurty I, a potem królów nowoasyryjskich (Foster 1995: 218).

Co do kontynuowania wzorców akadyjskich w okresie nowoasyryjskim nie mamy żadnych wątpliwości – już Szamsi-Adad I (1813–1781), założyciel amoryckiej dynastii państwa asyryjskiego i zarazem twórca pierwszego asyryjskiego imperium, wywodził legitymację swej władzy od królów akadyjskich. Co ciekawe, jego imię w języku akadyjskim brzmi Šamši-Adad, a w języku amoryckim Šamši-Addu, i oba oznaczają: „Słońcem moim jest bóg Adad”. Ten władca odbudował świątynię bogini Isztar w Niniwie, która pierwotnie została ufundowana przez Manisztsu (2276–2261), króla akadyjskiego (Feldman 2007: 279).

Imperium imperiów – okres nowoasyryjski

W przypadku władców potężnego imperium nowoasyryjskiego od początku do końca trwania ich władztwa mamy do czynienia z pewnym wysublimowanym zabiegiem. W przypadku Naram-Sina określenie (determinatyw) *dingir* wskazywało, że słowo, do którego się odnosi, jest imieniem lub określeniem istoty boskiej. W przypadku władców nowoasyryjskich nigdzie takiego zapisu nie znajdujemy, za to bez trudu odnajdujemy nieskończoną wręcz ilość motywów odwołujących się do boskiej opieki nad królem, jego podobieństwa do bóstwa i bycia niejako bosko uformowanym (fizycznie, psychicznie i intelektualnie) (Ornan 2007: 161).

Wszelkie królewskie podobizny z tej epoki odwołują się do przedstawień boskich, nawet prezentacja króla siedzącego na tronie i patrzącego w lewą stronę ma swoje odniesienie do ikonografii prezentującej bogów. Te przedstawienia szczególnie widoczne były w ikonografii Sennacheryba (704–681). Przy inwentaryzacji świątyń królewskich aspirujące do boskości figury królewskie były wymieniane obok posągów boskich (Ornan 2007: 162).

Od początku cywilizacji mezopotamskiej w świątyniach umieszczano wzorowane na boskich królewskie stele, posągi i rzeźby (Holloway 2002: 198). I tak władca nowoasyryjski Salmanasar III (858–824) fundował swoje posągi w miastach, świątyniach i miejscach określanych jako *ēqu*, co stało się świadomie kontynuowanym programem służącym ekspansji imperium i poszerzaniu jego granic (zob. Yamada 2000).

Warto wspomnieć o tym, że poprzez specjalny rytuał *mīs pī* posągi bogów stawały się bogami. Sam rytuał był dość skomplikowany, składał się z fazy umycia ust i otwarcia ust. Rytuał dotyczył zarówno posągów bogów, jak i innych przedmiotów kultowych. Nie dotyczył zaś posągów królewskich, gdyż mógłby być niebezpieczny dla jednoznaczności sprawowania władzy (zob. Walker, Dick 1999). Znamy inny rytuał zastępczego króla (Lambert 2011), ale jest on związany z dynastią i wykracza poza kwestie rozważane w tym tekście.

Poprzez umieszczenie posągu królewskiego w świątyniach asyryjski król był celebrowany przy każdej uroczystości czy modlitwie w świątyni jako reprezentant imperium asyryjskiego, a nawet lokalny bóg lub jego przedstawiciel. Ponadto królewskie posągi regularnie brały udział we wszystkich rytuałach odbywających się w świątyni, czyli w bardzo bliski sposób korespondowały z tym, czego doświadczały figury przedstawiające i reprezentujące bogów (Holloway 2002: 184, 186–187). Te rytuały obejmowały mycie posągów wodą (*mê.MEŠ liramik*), namaszczenie olejem (*šamna. MEŠ lipšuš*) i składanie ofiar (*niqâ liqqi*). Dokładne znaczenie tychże zabiegów nie jest do końca zrozumiane, aczkolwiek miały one na celu uzyskanie boskiej przychylności (Shafer 2007: 147).

Te boskie przedstawienia zwane *salmu* były powszechne i dodawane im różnego rodzaju wykwintne przymiotniki: *salam šarrūtiya* (*šurbâ/mukin šumīya*), czyli „(wspaniały) królewski”, *salam bêlūtiya* (*šurbâ/mukin šumīya*), czyli „(wspaniały) władczy”; *salam bunnannīya*, czyli „obraz na moje podobieństwo”, *salam gešrūtiya*, czyli „mój bohaterski obraz” itd. (Yamada 2000: 290–291). Samo przedstawienie króla było niemal niezmiennie na przestrzeni wieków. Poza, w której był przedstawiany król, określaną jest terminem *ubāna tarasu*, czyli „wyprostowany palec”. Prezentuje ona sylwetkę króla w geście komunikacji z bóstwami, gdy jego ręka jest wyciągnięta w ich kierunku z wyprostowanym palcem wskazującym (Shafer 2007: 158). Ten królewski kod prezentacji ikonograficznej jest oczywiście bardziej rozbudowany, w jego skład wchodzi wyprostowana sylwetka, zadbana broda, idealna muskulatura, stopy zwrócone do przodu, *polos*, czyli korona kanoniczna na głowie, bo władca był zarazem najwyższym kapłanem. I tak królewskie przedstawienia brały udział we wszelkich istotnych wydarzeniach z życia imperium, np. składania przysięg, najczęściej w obliczu bogów Szamasza i Nabu i *salam šar*, czyli królewskiego posągu (Yamada 2000: 296–7).

Część władców asyryjskich, np. Aszurnasirpal II (883–859) i Sennacheryb poszła jeszcze o krok dalej, wracając do terminu znanego z czasów Naram-Sina, mianowicie *tamšilu*, czyli podobieństwa, „zewnętrznego identyczności” kojarzącej boskie i królewskie przedstawienia. Sennacheryb posunął się w tym porównaniu tak daleko, że uznał czyny boga Aszura zwyciężającego boginię chaosu Tiamat i jego czyny pokonującego swoich wrogów (np. Babilończyków, Elamitów i Aramejczyków podczas bitwy pod Halule w 691 r.) za identyczne (Ornan 2007: 170–1). Z kolei Aszurnasirpal II tak opisał instalację boskiego posągu Ninurty w świątyni: „Stworzyłem mój królewski posąg na podobieństwo mojego oblicza z czerwonego złota i roziskrzonych kamieni i ustawiłem go przed bogiem Ninurta, moim panem”. I właśnie ta królewska twarz z czerwonego złota (*zimešu ruššūti*) podkreśla podobieństwo króla do boga, gdyż użycie czerwonego złota do kreacji posągu było zastrzeżone wyłącznie dla boskich posągów (Ornan 2007: 169–170).

Asyryjscy królowie przedstawiali się w aurze *melammu* – boskiej energii i potęgi reprezentowanej w postaci aureoli otaczającej boską lub królewską postać (Aster 2012; Holloway 2002: 181). Nie rzadko przedstawiali się dosłownie jako karmieni przez boginie, czyli niejako od niemowlęcia będącymi nosicielami idei boskości i imperium. Warto jednak zwrócić uwagę na opinię Liverani, który zauważa, że w mitologii mezopotamskiej bogowie uważali, że człowiekowi, choćby był i królem, nie można ufać, a rodzaj ludzki sam w sobie jest podstępny (Liverani 2017: 29–30).

Symbolika imperialna – symbolika cielesna i ucieleśniona zarazem

Irene Winter zauważyła, że w przypadku władców mezopotamskich można mówić również o cielesnym, a nawet seksualnym odcieniu ideologii królewskiej. Ciało Naram-Sina jest przedstawione jako absolutnie idealne tak jak jego władza nad imperium. To doskonałe ciało można opisać za pomocą kilku wyraźnie ideologizowanych słów: *banu*, czyli „przystojny”, „dobrze zbudowany”, *damqu*, czyli „dobry”, „szczęśliwy”, „pomyślny”, *bastu*, czyli „witalny”, „pełen wigoru”, i w końcu *kuzbu*, określenie, które odwołuje się już wyraźnie do atrakcyjności w sensie seksualnym. Mówi się nawet, że całe ciało króla jest obleczone atrakcyjnością. Inne zwroty opisujące króla, które odwołują się jeszcze do postaci mitycznego władcy i bohatera Gilgamesza, to *zikani qardu*, „bohaterski mężczyzna”, *etlu qardu*, „bohaterski młodzieniec”, wszystkie one odwołują się do męskiej potencji i siły zarazem (zob. George 1999). Naram-Sin bardzo często używał terminu *dannum*, czyli po prostu „silny”.

Ta zbieżność pomiędzy muskularnymi bicepsami a silnym władcą i jego potężnym imperium nie jest w żadnym razie przypadkowa. *Zwycięska Stela* Naram-Sina przedstawia go nie tylko jako niepokonanego władcę, ale kogoś więcej – pana życia i śmierci (Winter 1996: 11–14). O wiele później Adad-nirari II (911–891) stwierdził, że to bogowie ukształtowali jego ciało w sposób perfekcyjny, a jego głowę otoczyli aurą panowania i władztwa (Grayson 1991: 147).

Jako pan życia i śmierci, król korzysta też z tej drugiej prerogatywy, uśmierca w mękach przeciwników swojego imperium i porządku – doskonałego, acz kruche go porządku i harmonii ustanowionych przez bogów. Okrutne tortury i egzekucje również były widoczne i rozmyślnie akcentowane w sztuce epoki, aby pokazać ewentualnym wrogom imperium, co ich spotka w razie wojny lub buntu (zob. De Backer 2013). Już Sargon Wielki w celach propagandowych nie wahał się torturować pokonanego władcy Lugalzagesiego przed świątynią Enlila w Nippur (Heinz 2007: 81). Również świadome niszczenie posągów boskich

czy królewskich miaáo zwiázek z przekonaniem, że w ten sposób rani się i torturuje osobę, którą posąg przedstawia (Bahrani 2008: 164). Podobnie za czasów Asarhaddona postępowano z egipskimi posągami, były one wystawiane na publiczny widok, w bramach miejskich wystawiono zarówno części posągów, jak i zwłoki zabitych wrogów, granica pomiędzy ciałem a jego figuralną reprezentacją była bardzo niejednoznaczna (Bahrani 2008: 173–174).

Ideologiczny program ustawiania podobizn potężnego króla równego bogu odsłania zatem swój sens, wszyscy mieszkańcy imperium na co dzień widzieli nieprzemijającą potęgę władcy. Każdy pałac przemawiał swoją osobistą historią propagandową, ale na zewnątrz w miejscach przebywania ludzi zamieszkujących imperium ten przekaz przez setki lat był niezmienny. Jego głównym punktem było to, że król jest wybrańcem bogów, przez nich ustanowionym, a jego potęga nie ma sobie równej w świecie.

Nie można nie zauważyć, że władca chciał być uwielbiany, wychwalany i czczony. Widać to w słowach króla Adad-nirariego II, który zwraca się do bogów, aby ukształtowali jego ciało i atrybuty na kształt boski. To jednak również idea wywodząca się z najwcześniejszych dzieł literatury tej cywilizacji, kiedy to w tekście *Enmerkar i Pan Aratty* król zwraca się do bogów z prośbą, aby ludzie spoglądali na niego z podziwem (*Enmerkar i Pan Aratty*, przeł. K. Szarzyńska, w: Kapeluś, Kropiwnicka, red., 2003).

Inną tradycją odwołującą się do boskości, wcale nie mniej popularną w cywilizacji mezopotamskiej było przedstawienie króla jako boskiego budowniczego, głównie świątyni, ale w szerszym kontekście całej cywilizacji ludzkiej. Ten nurt znacznie bardziej dotyczy spuścizny babilońskiej niż asyryjskiej, dlatego poprzestają tylko na kilku ogólnych uwagach.

Przedstawienie króla z koszem (do noszenia materiałów budowniczych) na głowie lub w rękach znane jest już z Lagasz i przedstawień tamtejszego władcy Gudei (sum. *gù.dé.a*, czyli „Powołany”) i władcy Lagasz – Ur-Nansze (sum. *ur.dnanše*, czyli „Sługa bogini Nansze”) (Porter 1993: 82). I choć to była raczej sumeryjska tradycja, kontynuowana świadomie w Babilonie, to również władcy asyryjscy nawiązywali do kreacji i restaurowania dawnych miast i świątyni. Asarhaddon pragnął odtworzyć historyczne miasto Agade i po zwycięstwie nad Elamem w 674 r. zabrał stamtąd posągi bogów Agade, aby dostarczyć je na oryginalne miejsce pochodzenia i odbudować zrujnowane miasto (Holloway 2002: 371–2).

Władcom asyryjskim nie obca była też stylistyka przedstawiająca króla jako sprawiedliwego pasterza, opiekuna biednych, ale to także już inny temat.

Podsumowanie

Znaczenia słów użytych przeze mnie w tytule artykułu, czyli „ubóstwiony król”, i dążenie tegoż do nieskończoności w perspektywie współczesności jawi się jedynie jako problem teoretyczny. Tak zwany politeizm i monoteizm tak różnie ukształtowały spojrzenie ludzi na świat i możliwości komunikacji człowieka z boskością, że nie są one w żadnym wypadku koherentne i wzajemnie ze sobą dialogiczne. Łatwo byłoby zatem skonkludować, że takie rozumienie rzeczywistości było pewną infantylnością ludzi z epoki przedmonoteistycznej. Obstawalbym jednak przy opinii, że to raczej starożytni mieszkańcy Mezopotamii mieli bardziej elastyczną koncepcję boskości, a dążenie do nieskończoności prezentowali zarówno w sposobie sprawowania władzy, jak i tworzenia sztuki.

Pomimo upływu epok badanie cywilizacji mezopotamskiej pozostaje wciąż fascynującym zajęciem. Jej odrębność od naszych kodów cywilizacyjnych jest bowiem tak wielka, że na niewiele się one przydają i raczej przeszkadzają, niż pomagają zrozumieć jej znaczenie. Przedstawiając rzecz bardziej obrazowo, jesteśmy zamknięci w pewnego rodzaju „bańce wyobrażeń”, która tylko w niewielkim stopniu pozwala nam przeniknąć do tajemnic cywilizacji mezopotamskiej. W tego rodzaju badaniach odwołujemy się często do tzw. spuścizny czy dziedzictwa, przychyłalbym się jednak do zdania Emmy Waterton i Laurajane Smith z książki wydanej w 2006 r., że nie ma takiej rzeczy jak dziedzictwo. To my w pewnym współczesnym procesie celebруем naszą przeszłość tak, żeby stała się przyszłością dla kolejnych generacji, a one tylko powtarzają ten proces, niekoniecznie jednak celebując te same wartości – przepisują historię na nowo, trochę inaczej, ale z podobnymi motywami.

Literatura

- André-Salvini B., 1998, *La Conscience du Temps en Mesopotamie* [w:] H. Lozachmeur (ed.), *Proche-Orient Ancien Temps Vécu, Temps Pensé. Actes de la Table Ronde du 15 novembre 1997 organisée par l'URA 1062*, F. Briquel-Chatonnet, Paris: Jean Maisonneuve.
- Aster S.Z., 2012, *The Unbeatable Light. Melammu and Its Biblical Parallels*, Münster: Ugarit-Verlag.
- Bahrani Z., 2008, *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*, New York: Zone Books.
- De Backer F., 2013, *L'art du siege néo-assyrien*, Leiden–Boston: Brill.
- Feldman M., 2007, *Darius I and the Heroes of Akkad: Affect and Agency in the Bisitun Relief* [w:] J. Cheng, M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden–Boston: Brill.

- Frayne D., 1993, *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*, Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Foster B., 1995, *From Distant Days. Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*, Bethesda: CDL Press.
- George R., 1999, *Epic of Gilgamesh: A New Translation*, New York: Barnes & Noble Books.
- Grayson A.K., 1991, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC)*, Toronto–Buffalo–London: Toronto University Press.
- Groenewegen-Frankfort H., 1972, *Arrest and Movement. An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East*, New York: Hacker Art Books.
- Heinz M., 2007, *Sargon of Akkad: Rebel and Usurper in Kish* [w:] M. Heinz, M. Feldman (eds.), *Presentations of Political Power. Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Holloway S., 2002, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Leiden–Boston: Brill.
- Lambert W.G., 2011, *A Part of the Ritual for the Substitute King*, “Archiv für Orientforschung”, 18 (1957–1958), 109–112.
- Leichty E., 2011, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Liverani M., 2017, *Assyria: the Imperial Mission*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Ornan T., 2007, *The Godlike Semblance of a King: the Case of Sennacherib's Rock Reliefs* [w:] J. Cheng, M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden–Boston: Brill.
- Pongratz-Leisten B., 2015, *Religion and Ideology in Assyria*, Boston–Berlin: Walter de Gruyter.
- Porter B., 1993, *Images, Power, Politics, Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- Potts T., 1999, *The Archeology of Elam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shafer A., 2007, *Assyrian Royal Monuments on the Periphery: Ritual and the Making of Imperial Space* [w:] J. Cheng, M. Feldman (eds.), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden–Boston: Brill.
- Wallis Budge E.A., King L.W., 1902, *Annals of the King of Assyria: the Cuneiform Texts with Translations, Transliterations, etc. from the Original Documents in the British Museum*, London: British Museum.
- Walker C., Dick M.B., 1999, *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian mīs pī Ritual* [w:] M.B. Dick (ed.), *Born in Heaven Made on Earth. The Making of the Cult Image in Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Waterton E., Smith L., 2006, *There Is No Such Thing as Heritage* [w:] E. Waterton, L. Smith (eds.), *Taking Archaeology Out of Heritage*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Winter I., 1996, *Sex, Rhetoric, and the Public Monument. The Alluring Body of Naram-Sin of Agade* [w:] N. Kampen (ed.), *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece, and Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yamada S., 2000, *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden–Boston: Brill.