



Maciej Waclawik

# Cypr śladami Barnaby i Pawła

Przewodnik  
archeologiczno-duchowy





Cypr śladami Barnaby i Pawła

## Biblioteka Szkoły DABAR | 8

REDAKCJA

ks. Adam Kubiś

### Dotychczas ukazały się w serii:

1. Dariusz Kotecki, *Zrozumieć Apokalipsę?* (2021)
2. Adam Kubiś, *Patmos. Geografia, historię i apokryfy* (2021)
3. Adam Ryszard Sikora, *Patmos. Wyspa św. Jana* (2022)
4. Dariusz Dziadosz, *Gilgal. Biblia, archeologia, teologia* (2022)
5. Wojciech Pikor, *Księgi historyczne Starego Testamentu* (2023)
6. Adam Kubiś, *Jezus Oblubieniec* (2023)
7. Adam Kubiś, Maciej Münnich, Maciej Waławik, *Śladami biblijnych patriarchów w Północnej Mezopotamii i Wschodniej Anatolii* (2025)

MACIEJ WACŁAWIK

**Cypr śladami Barnaby i Pawła**  
**Przewodnik archeologiczno-duchowy**

Rzeszów 2025

**Biblioteka Szkoły DABAR | 8**

**Redakcja**

ks. Adam Kubiś

**Skład**

Dawid Mielnik

**Przygotowanie do druku**

Dawid Mielnik

**Projekt okładki**

Magdalena Nowak-Harko

© Copyright by Maciej Waclawik, 2025

© Copyright by Bonus Liber, 2025

ISBN 978-83-67230-68-1 (Biblioteka Szkoły DABAR)

ISBN 978-83-68373-53-0 (*Cypr śladami Barnaby i Pawła*)



**BONUS LIBER**  
DRUKARNIA · WYDAWNICTWO

35-020 Rzeszów, ul. 17 Pułku Piechoty 7 • tel. 17 852 59 38, 790 804 406  
biuro@bonusliber.pl • www.bonusliber.pl

## Spis treści

<b>Podziękowania</b> .....	11
<b>1. Cypr – wyspa pomiędzy Wschodem a Zachodem. Archeologia napięć, historii i objawienia</b> .....	13
1.1. Wprowadzenie: wyspa – przestrzeń napięcia i dialogu .....	13
1.1.1. Topografia przejścia, nie centrum .....	14
1.1.2. Archeologia pogranicza i napięcia .....	16
1.1.3. Cypr jako figura duchowa .....	17
1.1.4. Zapowiedź kierunku lektury .....	18
1.2. Diachroniczny szkic dziejów wyspy .....	19
1.2.1. Pierwsze ślady obecności człowieka (ok. 11 000–9000 przed Chr.) ...	21
1.2.2. Epoka neolitu (9000–2500 przed Chr.) .....	23
1.2.3. Epoka brązu (2500–1050 przed Chr.) .....	30
1.2.4. Epoka żelaza i archaiczna (1050–480 przed Chrystusem) .....	38
1.2.5. Okres klasyczny i hellenistyczny (480–58 przed Chrystusem) .....	46
1.2.6. Okres rzymski (58 przed Chr.–330 po Chr.) .....	55
1.2.7. Okres bizantyński (330–1191 po Chr.) .....	62
1.2.8. Okres łaciński (1191–1489 po Chr.) .....	70
1.2.9. Epoka wenecka (1489–1571 po Chr.) .....	83
1.2.10. Czasy osmańskie (1571–1878 po Chr.) .....	90
1.2.11. Czasy brytyjskie (1878–1960 po Chr.) .....	97
1.2.12. Czasy po uzyskaniu niepodległości .....	106
1.3. Archeologia i polityka pamięci .....	113
1.4. Wyspa, która wymusza pytania .....	119
<b>2. Cypryjska duchowość i religijność. Ślady sacrum od kamienia do ikony</b> .	123
2.1. Duchowość wtopiona w krajobraz .....	123
2.2. Przed świątyniami. Wierzenia epoki kamienia i miedzi .....	124
2.3. Bogowie metalu i miłości. Religie Cypru epoki brązu .....	129
2.4. Fenicyjczy, ale też kapłani .....	133

2.5. Afrodyta i jej wyspa. Duchowość okresu klasycznego i hellenistycznego . . .	146
2.6. Cypr w Biblii i judaizm cypryjski . . . . .	159
2.7. Cypryjscy święci . . . . .	166
2.7.1. Klasztor z relikwią Krzyża (Stavrovouni) . . . . .	166
2.7.2. Ikona z Kykkos . . . . .	171
2.7.3. Barnaba, apostoł Cypru . . . . .	173
2.7.4. Legenda Łazarza . . . . .	175
2.7.5. Św. Tekla . . . . .	176
2.7.6. Św. Auxibius z Soli . . . . .	178
2.7.7. Św. Heraklidios . . . . .	178
2.7.8. Św. Epifaniusz . . . . .	179
2.7.9. Św. Filon z Karpas . . . . .	181
2.7.10. Św. Hilarion . . . . .	181
2.7.11. Św. Spyridion . . . . .	182
2.7.12. Św. Tychon z Amathus . . . . .	184
2.7.13. Św. Jan Miłosierny . . . . .	185
2.7.14. Św. Demetrian . . . . .	186
2.7.15. Św. Jan Lampadystes . . . . .	187
2.7.16. Św. Neofit . . . . .	188
2.7.17. Święci mnisi z Kantara . . . . .	189
2.7.18. Św. Panariot . . . . .	190
2.7.19. Św. Philoumenos z Sychem . . . . .	191
2.8. Duchowość wygnania i prześladowań. Cypryjscy Ormianie . . . . .	192
2.9. Wierność wśród ciszy. Maronici cypryjscy . . . . .	200
2.10. Duchowości islamu . . . . .	206
<b>3. Śladami Pawła i Barnaby . . . . .</b>	<b>213</b>
3.1. Larnaka . . . . .	213
3.2. Góry Troodos . . . . .	224
3.2.1. Kalopanayotis . . . . .	227
3.2.2. Klasztor Kykkos . . . . .	232
3.3. Kourion i okolice . . . . .	234
3.4. Skała Afrodyty w Petra tou Romiou . . . . .	241
3.5. Paleapahos (Kouklia) . . . . .	243
3.6. Nea Paphos . . . . .	249
3.7. Agios Neophytos . . . . .	257
3.8. Zamek św. Hilariona . . . . .	259
3.9. Opactwo Bellapaïis . . . . .	268
3.10. Kyrenia . . . . .	278
3.11. Salamina . . . . .	287

---

3.12. Famagusta.....	295
3.13. Nikozja .....	307
3.13.1. Historia miasta .....	307
3.13.2. Muzeum Archeologiczne .....	316
3.13.3. Muzeum Miejskie (Leventis Municipal Museum) .....	317
3.13.4. Muzeum Bizantyńskie.....	319
<b>Zakończenie. Wyspa, która stawia pytania .....</b>	<b>321</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>325</b>



## Lista figur

Fig. 1. Diachroniczne dzieje Cypru .....	21
Fig. 2. Osada Chirokitia .....	24
Fig. 3. Idol cypryjski z Pomos .....	28
Fig. 4. Tabliczka z pismem cypro-minojskim .....	36
Fig. 5. Enkomi, zdjęcie powietrzne .....	37
Fig. 6. Wapienna figurka Bogini Płodności .....	125
Fig. 7. Brązowa figurka Rogatego Boga z Enkomi .....	127
Fig. 8. Brązowa figurka tzw. Sztabkowego Boga z Enkomi .....	127
Fig. 9. Plan świątyni Astarte w Kition .....	134
Fig. 10. Wapienna rzeźba Melkarta-Heraklesa z Kition .....	137
Fig. 11. Plan kompleksu świątynnego w Kition-Kathari .....	142
Fig. 12. Plan sanktuarium Afrodyty w Paleapaphos .....	147
Fig. 13. Betyl kultowy z Paleapaphos .....	149
Fig. 14. Marmurowa rzeźba Afrodyty Uzbrojonej .....	151
Fig. 15. Magiczny amulet z agory w Nea Pafos .....	164
Fig. 16. Klasztor Stavrovouni .....	166
Fig. 17. Cenotaf św. Barnaby, Salamina .....	173
Fig. 18. Krypta w Kościele św. Łazarza, Larnaka .....	175
Fig. 19. Terrakotowy flakon pielgrzymi .....	178
Fig. 20. Posąg Zenona z Kition, Larnaka .....	217
Fig. 21. Klasztor Agios Ioannis Lampadistis .....	228
Fig. 22. Dziedzinec klasztoru w Kykkos .....	233
Fig. 23. Plan Domu Eustoliosa i teatru w Kourion .....	237
Fig. 24. Skały Petra tou Romiou .....	242
Fig. 25. Plan Nea Paphos .....	250
Fig. 26. Plan bazyliki Panagia Chrystopolitissa .....	255
Fig. 27. Klasztor Agios Neophytos .....	258
Fig. 28. Zamek św. Hilariona .....	260
Fig. 29. Zamek św. Hilariona .....	263
Fig. 30. Pozostałości opactwa Bellapais .....	270
Fig. 31. Opactwo Bellapais .....	273

Fig. 32. Opactwo Bellapaïs .....	275
Fig. 33. Plan systemu fortyfikacji Kyrenii.....	279
Fig. 34. Teatr w Salaminie .....	288
Fig. 35. Plan Famagusty .....	297
Fig. 36. Katedra św. Mikołaja w Salaminie. Dziś meczet Lali Mustafy Paszy.....	300
Fig. 37. Plan Nikozji .....	309

## Podziękowania

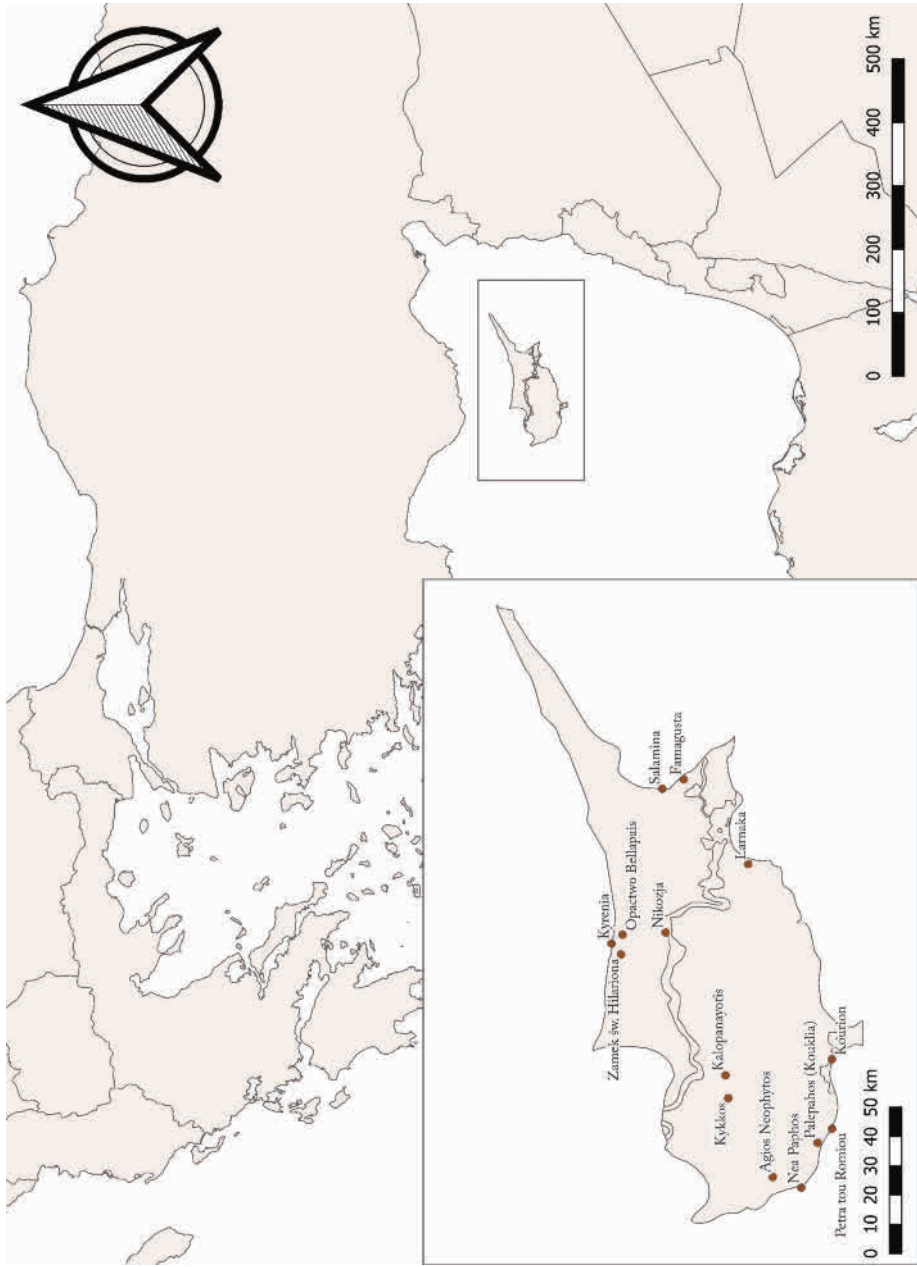
Jak tysiące innych rzeczy na świecie, także i ta książka nie powstałaby, gdyby nie wsparcie i decyzje wielu ludzi, których przez ostatnie lata dane mi było spotkać. Na samym początku serdeczne podziękowania składam JM ks. prof. Adamowi Kubisiowi za zaproszenie do współpracy i okazane zaufanie – bez nich książka ta nigdy by nie zaistniała. Podziękowania też dla wszystkich uczestników cypryjskiej edycji Szkoły DABAR (14–21 sierpnia 2025 roku), którzy byli pierwszymi odbiorcami poniższego opracowania. Prace nad książką prowadzone były w ramach rezydencji naukowej w Stacji Badawczej w Kairze Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

W dalszej kolejności podziękowania należą się całemu zespołowi Paphos Agora Project, pod czujnym okiem prof. Ewdoksii Papuci-Władyki. Dzięki nim przez lata miałem okazje poznawać nie tylko archeologiczną przeszłość Cypru, ale także tajniki samego warsztatu archeologa. Cały ten czas w pocie i pyle także odcisnął się na kształcie tej publikacji.

Podziękowania dla Alicji Altyntsev, Sebastiana Bały, Nikola Babucic, Piotra Cory, ks. Pawła Czynnika, Marka Gutka, Pauliny i Oskara Hołowacz, Alicji Jurkiewicz-Cory, Iwony Kasperczyk, ks. Andrzeja Kołka, Slavi Kostadinov, Grzegorza Kruczka, Konrada Leśniaka, Katharina Streit, Barbary Szlakowskiej, Michała Rosińskiego, Anny i Piotra Turek i ks. Cezariusza Wali, za różne rodzaje wsparcia okazywane w czasie powstawania tej książki.

Dziękuję Kasi i Łukaszowi, a także Rodzicom za wszystkie lata – bez ich wsparcia i trudów niemożliwą byłaby realizacja wszystkich pomysłów.

Na samym końcu, co jednak nie pomniejsza ich wkładu, wyrażam szczególne podziękowania i dedykuję tę książkę Justynie Starek, Filipowi Gajewskiemu i Janowi Baxterowi, którzy w czasie, gdy przewalały się ciemności, byli punktami światła.



# **1. Cypr – wyspa pomiędzy Wschodem a Zachodem. Archeologia napięć, historii i objawienia**

## **1.1. Wprowadzenie: wyspa – przestrzeń napięcia i dialogu**

Cypr nie leży w centrum świata śródziemnomorskiego, ale nie znajduje się też na jego peryferiach (Fig. 1). Stanowi niejako południowo-wschodnią bramę Europy, co wpłynęło na jego strategiczną rolę (tak jak w przypadku Malty) we współczesnej historii. Jednak już od najdawniejszych czasów wymyka się prostemu przyporządkowaniu, trudnemu zwłaszcza dla nas, żyjących w post-pozytywistycznym świecie jasnych granic i struktur. Patrząc na mapę Basenu Morza Śródziemnego, wyspa zlokalizowana jest pomiędzy południowym brzegiem Anatolii i północnym brzegiem Egiptu, zaś na osi wschód–zachód, zarówno kulturowo, jak i geograficznie, znajduje się pomiędzy grecką Egeą a zachodnią linią wybrzeża lewantyńskiego. Jest za blisko Orientu, by uchodzić za czysto europejską, a z drugiej strony zbyt przesiąknięta kulturą grecko-rzymską, by być organiczną częścią świata wschodniego. Nawet z punktu widzenia tektoniki znajduje się na styku przesuwającej się na północ płyty afrykańskiej, a także płyty euroazjatyckiej, która napiera z północy. Pomędzy nimi znajduje się tzw. mikropłyta anatolijska, przesuwająca się na zachód, oraz zespół stref kolizyjnych i uskoku (przede wszystkim strefa uskołu Cypru). Z tego powodu region ten jest sejsmicznie aktywny, choć mniej niż obszar Morza Egejskiego.

To właśnie położenie (geograficzne, kulturowe i symboliczne) czyni z Cypru przestrzeń dialogu i napięcia, a zarazem miejsce wyostrzonych znaczeń. Już w epoce brązu (III–II tysiąclecie przed Chrystusem) wyspa stanowiła przystanek handlowy

i kulturowy pomiędzy mocarstwami ówczesnego świata: Egip-tem, królestwami syryjsko-hetyckimi i anatolijskimi. W tekstach z Amarny i Hattusy pojawia się jako Alashiya – dostawca miedzi, ale też partner dyplomatyczny, z którym trzeba negocjować. Nie jest więc tylko punktem na szlaku, lecz aktorem w regionalnym teatrze polityki i wymiany. W późniejszych wiekach to samo położenie zaowocowało kolonizacją fenicką i grecką, a także wywołało zainteresowanie imperiów hellenistycznych i rzymskich. Pozycja Cypru na mapie wymuszała wielojęzyczność, adaptację i nieustanne negocjowanie tożsamości – zarówno w znaczeniu kulturowym, jak i religijnym. Mapa, która zazwyczaj ma porządkować świat i narzucać jego ramy, w przypadku Cypru staje się raczej zapisem napięcia. Nie wiadomo, gdzie przebiega granica między Azją a Europą, między Orientem a Zachodem. Ta nieostrość jest nie tylko faktem fizycznym, ale i epistemologicznym. Cypr nie tyle należy do jednego porządku, co wciąż balansuje między różnymi. Jest zatem przestrzenią dialogu w sensie dosłownym, jako skrzyżowanie szlaków, ale również w sensie symbolicznym, jako miejsce spotkania form religijnych, językowych i politycznych.

Morze, które otacza wyspę, nie jest tu barierą. Wbrew nowożytnym kategoriom izolacji i oddzielenia, w starożytności morze było przestrzenią łączącą – to nie woda między lądami, lecz „morze pomiędzy”, przestrzeń, która scalała wybrzeża i pozwalała na przepływ ludzi, towarów i idei (Braudel 1972). Cypr znajduje się dokładnie na przecięciu tych przepływów. Żaden z kierunków geograficznych nie dominuje; żaden z biegunów kulturowych nie rości sobie do niego prawa bezsprzecznie. W rezultacie wyspa staje się przestrzenią nie rozwiązania, lecz stawiania pytań o to, co to znaczy być pomiędzy, a także jakie znaczenia rodzą się na styku, w napięciu i nieoczywistości. W takiej perspektywie Cypr nie jawi się jako miejsce stabilnej tożsamości, lecz jako wyspa graniczna – z definicji zmienna, przejściowa, dialogiczna. To napięcie nie jest defektem ani przypadkiem, ale jego strukturą i historią.

### **1.1.1. Topografia przejścia, nie centrum**

To, co definiuje Cypr w ujęciu geograficznym, politycznym i kulturowym, to nie jego centralność, lecz przyleganie.

Wyspa nie była w historii niezależnym podmiotem o trwałym, autonomicznym centrum. Była raczej terytorium, które ciągle przejmowano, adoptowano, dopasowywano do zewnętrznych imperatywów. Każde kolejne wcielenie w struktury większych organizmów politycznych – od Egiptu i Asyrii, przez imperium perskie i imperia klasyczne, aż po administrację brytyjską – czyniło z niej raczej współobecność niż niezależność. Ta właśnie peryferyjność nie była brakiem znaczenia, lecz jego warunkiem. Cypr należał nie tyle do siebie, co do tych, którzy byli w ruchu. W tym sensie funkcjonuje jako przestrzeń graniczna, nie tyle jako coś statycznego, lecz raczej jako proces. Graniczność ta nie oznacza bycia pomiędzy, jakby w stanie zawieszenia, ale ciągle przechodzenie – bardziej jako próg, a nie peron. Victor Turner (1969) opisuje przestrzenie graniczne jako momenty transformacyjne – miejsca rytuału, przejścia, przemiany tożsamości. W przypadku Cypru ten stan nie ma charakteru czasowego, ale jest strukturalny – sama wyspa wytwarza sytuacje graniczne, bo zawsze łączy i dzieli, zawsze wystawia na spotkanie z odmiennością.

Ten charakter przejściowy znajduje też wyraźne echo w praktykach religijnych. W tradycjach starożytnych, a także w chrześcijaństwie apostoelskim, doświadczenie objawienia czy spotkania z *sacrum* nie dokonuje się najczęściej w centrum – świątyni, stolicy, miejscu ustalonym – lecz na marginesie, w drodze, w przejściu. Abraham wychodzi z Ur, Mojżesz spotyka Boga w krzewie na pustyni, Eliasz rozpoznaje Go, przebywając w grocie. I wreszcie Paweł i Barnaba także ruszają w podróż misyjną, a ich pierwszym celem jest nie Rzym, a właśnie Cypr. Misja nie zaczyna się od centrum, ale od pobraża, które nie przynależy w pełni do żadnego z biegunów. Pielgrzymka – w sensie głębszym niż religijny wyjazd – zakłada nie tyle dotarcie do celu, co wewnętrzne rozdarcie pomiędzy miejscem pochodzenia a przeznaczeniem. W tym duchu Cypr jest nie tylko miejscem odwiedzanym przez podróżnych, lecz figurą samej drogi: konkretnego krajobrazu, w którym napięcia geopolityczne i duchowe nie tyle zostają rozstrzygnięte, co doświadczone. Właśnie dlatego nie sposób opowiedzieć tej wyspy inaczej niż przez metafory przejścia i graniczności. To, co w wielu miejscach byłoby epizodem, tu staje się formą trwania.

### 1.1.2. Archeologia pogranicza i napięcia

Na Cyprze wielokulturowość nie jest konstruktem ideologicznym ani nowoczesnym hasłem tożsamościowym, ale faktem materialnym, obecnym w samym rdzeniu wyspy – w warstwach ziemi, przebudowach architektonicznych, palimpsestach inskrypcji i formuł kultowych. Już w późnej epoce brązu (XIV–XII wiek przed Chrystusem) osady, takie jak Enkomi czy Kition, ukazują koegzystencję wpływów egejskich, anatolijskich i lewantyńskich, przy jednoczesnym rozwoju lokalnych form architektury i technologii (Knapp 2013). W tekstach hetyckich i egipskich Cypr wspomniany jest jako Alashiya – nie tylko eksporter miedzi, ale też uczestnik wymiany dyplomatycznej, co sugeruje złożoną strukturę polityczną i społeczną (Goren – Finkelstein – Naʿaman 2003a). W okresie archaicznym i klasycznym wyspa dzieliła się na niezależne królestwa, z których część była grecka (np. Salamina), inne znajdowały się pod wpływem fenickim (Kition), a jeszcze inne wykazywały trwałe ślady orientalistyczne (Lapithos, Amathus). To nie była asymilacja, lecz nawarstwienie. Języki, style artystyczne, praktyki pogrzebowe i religijne – wszystkie współistniały, nie tworząc wspólnego mianownika. Zamiast syntezy – złożoność. Zamiast jedności – różnorodność struktur.

Chrześcijaństwo, które dotarło na Cypr bardzo wcześnie – zresztą według *Dziejów Apostolskich* jako pierwsze miejsce misji Pawła i Barnaby – nie wymazało tej złożoności, lecz do niej się dopisało. Bazyliki w Salaminie i Pafos powstają w przestrzeniach wcześniej sakralnych, a symboliczne zawłaszczenie topografii pogańskiej – takie jak reinterpretacja Afrodyty w Marii – nie usuwa przeszłości, lecz ją przekształca. Przez cały okres bizantyjski i łaciński cypryjskie miasta noszą ślady podwójnej tożsamości – religijnej i politycznej, władzy i świętości, często splecionych w sposób nierozzerwalny. Katedry przechodzą w meczety, monastypy w fortyfikacje, a modlitwy zmieniają swój język. W tym sensie dialog na Cyprze nigdy nie miał charakteru harmonijnego. Nie był to most kultur w nowoczesnym rozumieniu, ale konfliktowe współistnienie – napięcie konieczne do ujawnienia sensu. Także w dzisiejszej archeologii Cypr pozostaje terytorium niepełnego dostępu, gdzie przeszłość jest tak samo przedmiotem badań, jak i narzędziem

polityki. Nieprzypadkowo więc strefa buforowa ONZ, przecięta zasiekami, przecinająca miasta, pola i domostwa, jest symbolicznie ostatnią warstwą, oddzielającą nie dwie kultury, ale dwie pamięci. Jest także znakiem, że napięcie nie jest wypadkiem, ale strukturą. Cypr nie opowiada historii pojednania, lecz historii przekształceń – i może właśnie dlatego tak skutecznie zmusza do myślenia.

### 1.1.3. Cypr jako figura duchowa

Cypr nie należy do miejsc teofanicznych w sensie biblijnym. Nie pojawia się w tradycji judeochrześcijańskiej jako przestrzeń objawienia – nie jest Synajem, Taborem ani nawet Emaus. A jednak właśnie z tego powodu nabiera charakteru figuralnego. To nie miejsce boskiej interwencji, lecz miejscowość rozeznania, rozpoznania i posłania – przestrzeń, w której świętość nie schodzi z nieba, ale dojrzewa w relacji i napięciu. W *Dziejach Apostolskich* (13) Cypr staje się pierwszym etapem wyprawy misyjnej Pawła i Barnaby oraz miejscem spotkania z oporem. Epizod z magiem Elimasem, który sprzeciwia się głoszeniu Ewangelii, bojąc się utraty wpływów, zostaje ukazany jako moment konfrontacji duchowej i politycznej, wewnętrznej i zewnętrznej. Prokonsul Sergiusz Paweł nie otrzymuje objawienia w sensie wizji, a jego nawrócenie jest aktem rozpoznania prawdy w obliczu świadectwa mocy. Cypr jawi się tu jako przestrzeń rozróżnienia, miejsce, gdzie zderzają się słowa, gesty i duchy, a wynik tego starcia ma skutki dalekosiężne. To na Cyprze, według narracji Łukasza, Saul po raz pierwszy nazywany jest Pawłem, jakby w tym granicznym krajobrazie kształtowała się jego tożsamość jako wysłannika. Barnaba, Syn Pocieszenia/Pocieszyciela, pochodził z Cypru (Dz 4,36), przez co do swoich kieruje pierwsze kroki i założony przez niego Kościół trwa na miejscu pomimo zmiennych kolei losu. W późniejszej tradycji stanie się pierwszym arcybiskupem i patronem wyspy – ślad ten odcisnie się w liturgii, ikonografii i hagiografii – ale w źródłach kanonicznych Cypr pozostaje miejscem przejścia. W tym właśnie sensie można mówić o duchowości cypryjskiej jako figuralnej, niebędącej esencją, lecz formą, która odbija głębsze procesy.

Po latach Cypr zyska też bardziej kontemplacyjny wymiar. Klasztor Kykkos, założony w XI wieku, przechowuje jedną z ikon,

której autorstwo przypisywane jest św. Łukaszowi. *Hodegetria*, która, jak zawsze, wskazuje drogę. Co ciekawe, obraz ten, umieszczony w sercu Gór Troodos, pozostaje zasłonięty, niewidoczny dla wiernych. Wizerunek, który ma prowadzić, sam pozostaje ukryty – jakby sugerował, że droga zaczyna się od zaufania, a nie poznania – wszak  *błogosławieni, którzy nie widzieli*. Duchowego obrazu wyspy dopełnia życie i spuścizna Neofitosa Pustelnika (ok. 1134–1214), który założył klasztor na zachód od Pafos i zamieszkał w wykutej przez siebie grocie – Enkleistra. Jego pisma – ascetyczne, apokaliptyczne i głęboko zakorzenione w realiach politycznych wyspy – ukazują Cypr nie jako przestrzeń ucieczki od świata, ale jako laboratorium duchowego napięcia. W ikonach z Enkleistry spotykają się obrazy Sądu, Ukrzyżowania i Ofiary Eucharystycznej – nie jako ilustracje dogmatów, ale jako medytacje nad trwaniem w świecie pełnym sprzeczności. To nieprzypadkowe, że Neofitos nie opuścił Cypru – ale też nie chciał go uświęcić. Trwał, pisał, modlił się i w ten sposób przekształcał napięcie w kontemplację. Tym samym duchowy krajobraz wyspy nie opiera się na obietnicy cudów ani na pielgrzymkach do miejsc objawień. Nie przypomina ani Ziemi Świętej, ani Athosu. To raczej wewnętrzna góra, z której nie zstępuje się z tablicami Prawa, lecz z pytaniem o dalszy kierunek. W tej perspektywie nie stanowi on celu – ale staje się koniecznym przystankiem dla tych, którzy nie szukają potwierdzenia, lecz prawdy w napięciu.

#### 1.1.4. Zapowiedź kierunku lektury

Książka, którą Czytelnik trzyma w rękach, nie jest przewodnikiem w tradycyjnym sensie. Nie prowadzi liniowo od punktu do punktu, nie proponuje opowieści zamkniętej ani narracji teleologicznej. Nie rości sobie też prawa do mówienia za miejsce. Jest raczej próbą wsłuchania się w przestrzeń, która nie mówi jednym głosem i nie mówi sama z siebie. Cypr jest tekstem złożonym. Nie takim, który można odczytać poprzez jeden klucz kulturowy, religijny czy polityczny, ale takim, który przypomina rękopis z nadpisanymi warstwami – palimpsestem, gdzie żadna z narracji nie została w pełni wymazana, ale żadna też nie dominuje bez oporu. Odczytanie tego tekstu wymaga świadomości wielości głosów, sprzeczności źródeł, napięć między materialnością a symbolicznym

nadpisaniem. Trochę jak w wypadku samej archeologii, która nie polega na odtwarzaniu przeszłości jako faktów, lecz na rekonstrukcji znaczeń tworzonych w dialogu z materią i jej kontekstem (Hodder 2012, 85). Nie jest więc to opowiadanie o Cyprze z dystansu, ale przeciwnie, to dialog z krajobrazem, który nosi ślady przeszłości nie tylko w ruinach i zabytkach, ale też w rytmach codzienności, w strukturze ciszy klasztoru, w topografii konfliktu. W tym sensie archeologia staje się nie tylko nauką o przeszłości, ale też praktyką obecności, czytaniem i przeżywaniem przestrzeni, która ciągle coś komunikuje, lecz nigdy nie jasno ani wprost.

Każde z opisanych miejsc traktowane jest nie tylko jako lokalizacja, lecz jako punkt styku narracji, tradycji, śladów materialnych i duchowego znaczenia, nie tyle opisane, co czytane, tak jak się czyta tekst – z uwagą, ze świadomością kontekstu, z gotowością do milczenia wobec tego, co nieprzejrzyste. Przewodnik ten prowadzić więc ma nie tylko po przestrzeni geograficznej, lecz przede wszystkim po warstwach sensu wpisanych w przestrzeń – przez pokolenia, rytuały, ból i modlitwę. Cypr nie udziela jednej odpowiedzi. Może właśnie dlatego warto go doświadczyć.

## 1.2. Diachroniczny szkic dziejów wyspy

Dzieje Cypru, choć linearne, tworzą raczej ciąg warstw, które nakładają się na siebie, przekształcają, przemieszczają i niekiedy pękają, lecz nigdy nie znikają całkowicie (Tabela 1). Przez co jego historii nie daje się opowiedzieć jednym językiem ani w jednej tonacji. Nie jest ona bowiem jednorodna, a jak wspomniano, raczej stratygraficzna o charakterze palimpsestu. Z tego względu w tym rozdziale nie chodzi o przedstawienie pełnej chronologii wydarzeń – co byłoby nawet niemożliwe, ale o uchwycenie przemian kulturowych, religijnych, politycznych i symbolicznych, które odcisnęły się w tożsamości wyspy materialnej i duchowej. Każdy okres historyczny – od pierwszych śladów ludzkiej obecności po czasy współczesne – nie tyle zastępował poprzedni, co nadpisywał go, reinterpretował lub stawiał wobec niego opór. Archeologia pozwala tę ciągłość rozpoznać, ale tylko pod warunkiem, że nie szukamy w niej klarownych przełomów, lecz śladowych trwałości i nieoczywistych powrotów.

Metafora palimpsestu, zapożyczona z badań nad tekstami rękopiśmiennymi, jest tu pomocna nie tylko ze względu na warstwowość, ale też ze względu na sposób, w jaki przeszłość wciąż mówi, choć nie zawsze swoim pierwotnym językiem. Jak zauważa Tim Ingold (2000, 189), „przestrzeń oswojona przez człowieka nie jest zapisem historii, lecz spletem śladów, które mogą zostać odczytane, jeśli zna się ich rytm”.

Źródła tej lektury są różnorodne. Pierwszym jest archeologia, rozumiana jednak nie tylko jako magazyn artefaktów, lecz jako metoda interpretacji złożonych procesów osadniczych, gospodarczych i sakralnych. Drugim są teksty, zarówno starożytne, jak i bardziej współczesne, religijne i typowo świeckie, administracyjno-handlowe – od korespondencji z Amarny, przez inskrypcje fenickie i greckie, aż po relacje wczesnochrześcijańskie i bizantyjskie. Trzecim źródłem jest ikonografia – nie tylko w sensie artystycznym, ale jako narzędzie reprezentacji władzy, świętości, przynależności. Wreszcie, istotne są nazwy i rytuały, które przechowują w warstwie językowej i obrzędowej pamięć starszych porządków. To one sprawiają, że historia Cypru nie może być traktowana wyłącznie jako historia polityczna, lecz raczej jako splot znaczeń wyrażonych w czasie. Dlatego też ta część książki ma charakter warstwowo-narracyjny i podąża nie tyle za datami, a raczej za warstwami, będącymi przestrzeniami życia. Jej celem jest opowiadanie nie tylko co się działo, ale przede wszystkim jak i dlaczego, a także jak przeżywa się w kamieniach, ruinach, ikonach i trasach pielgrzymkowych, łączących pogańskie miejsca kultu z chrześcijańskim.

Dzieje Cypru		
Chronologia	Epoka	Okres
do 9 000	Paleolit	Schyłkowy
9 000–8 500	Neolit	Preceramiczny A
8 500–7 000		Preceramiczny B
7 000–3 800		Ceramiczny
3 800–2 500		Chalkolit
2 500–2 100	Brązu	Wczesny
2 100–1 550		Środkowy
1 550–1 200		Późny
1 200–1 050		Schyłkowy

1 050–900	Żelaza	Wieki Ciemne
900–700		Geometryczny
700–480		Archaiczny
480–331		Klasycyzy
331–58		Hellenistyczny
58 przed Chr.–330 po Chr.		Rzymski
330–1 191		Bizantyński
1 191–1 489		Łaciński
1 489–1 571		Wenecki
1 571–1 878		Ottomański
1 878–1 960		Brytyjski
po 1 960		Współczesność

Fig. 1. Diachroniczne dzieje Cypru

### 1.2.1. Pierwsze ślady obecności człowieka (ok. 11 000–9000 przed Chr.)

Cypr nie jest wyspą ukształtowaną wokół obecności człowieka. Przez większą część swojej geologicznej i biologicznej historii pozostawał przestrzenią niezamieszkaną, dostępną tylko dla wiatru, morskiej soli i fauny, która była tu znacznie wcześniej niż człowiek. Fakt ten ma fundamentalne znaczenie, gdyż Cypr, jak pokazują dane geologiczne, nie posiadał nigdy lądowego połączenia z kontynentem, nawet w szczycie ostatniego zlodowacenia. Oznacza to, że żadna istota ludzka nie mogła dotrzeć tu przypadkiem – nie było mowy o migracji pieszej, dryfie populacyjnym czy mimowolnym zasiedleniu. Pojawienie się człowieka na wyspie musiało być zatem świadomym aktem i decyzją przekroczenia nie tylko fizycznego dystansu, ale także symbolicznego progu między znanym a nieznanym. Jak podkreśla A.H. Simmons (2002, 14), Cypr nie mógł zostać przypadkowo skolonizowany, bo wymagało to zorganizowanego wysiłku, logistyki, intencji, a także wiedzy o tym, że wyspa istnieje. Samo dostrzeżenie wyspy nie było szczególnie niemożliwe nawet w paleolicie, bo przy dobrej widoczności można dostrzec ją z wybrzeża syryjskiego, z rejonu współczesnej Lataki, a starożytnego Ugarit, od którego w linii prostej dzieli ją zaledwie 110 km. To

napięcie między izolacją a dostępnością czyni z krajobrazu Cypru nie tylko tło ludzkiego życia, ale jego wytwór. Człowiek nie tylko odkrywa wyspę, ale tworzy ją jako miejsce zamieszkania, a także jako scenę możliwą dla życia biologicznego, społecznego i duchowego. Z jego obecnością ściśle związana jest przemiana krajobrazu, który zostaje przeorganizowany na potrzeby człowieka początkowo nie przez monumentalne budowle, lecz przez rytmy zamieszkania, powtarzalność czynności czy wprowadzenie nowych gatunków. Jak zauważa A.B. Knapp (2008, 7), sam akt skolonizowania wyspy był początkiem procesu kulturowego, który – choć niematerialny w swej genezie – pozostawił trwałe ślady w jej biologii, topografii i strukturze. Zanim więc pojawią się pierwsze domy i osady, a wraz z nimi narzędzia, ceramika i groby, decyzja przekroczenia morza stała się pierwszym aktem, który nadał wyspie ludzki sens.

Najstarsze archeologiczne ślady obecności człowieka na Cyprze pochodzą z przełomu epoki lodowcowej i holocenu (ok. 11 000–10 000 przed Chr.) i związane są z badaniami na stanowisku Aetokremnos, położonym na południowym wybrzeżu w rejonie Akrotiri. W warstwach badanych przez zespół A.H. Simmonsa (1999, p. 16-19) w latach osiemdziesiątych XX wieku odkryto zarówno kości wymarłych przedstawicieli lokalnej megafauny (przede wszystkim karłowatego hipopotama – *Phanourios minor*), jak i narzędzia krzemienne oraz ogniska, co sugeruje aktywność myśliwsko-zbieracką o charakterze sezonowym. Sama natura tych znalezisk pozostaje jednak przedmiotem intensywnej debaty i kontrowersji, zwłaszcza w zakresie interpretacji trwałości ludzkiej obecności. Pomimo upływu lat nie zostało ostatecznie rozstrzygnięte, czy była to raczej epizodyczna penetracja przez grupy łowców z kontynentu, czy też stałe zasiedlenie wyspy, o charakterystycznym dla tego czasu sezonowym osadnictwie. Brak trwałych struktur i ciągłości stratygraficznej przemawiają raczej za pierwszą możliwością. Dodatkowo, chronologia odkrytych kości i artefaktów nie zawsze pozwala na jednoznaczne powiązanie aktywności ludzkiej z wyginięciem lokalnej megafauny – co nie zmienia faktu, że ostatnie ślady życia hipopotamów karłowatych datowane są bezpośrednio po pojawieniu się ludzi. Do tego momentu Cypr był zamieszkaany jedynie przez cztery gatunki ssaków lądowych – wszystkie endemiczne. Największe z nich to

wspomniany hipopotam oraz cypryjski słoń karłowaty (*Elephas cypriotes*), osiągający niespełna metr wysokości. Ich obecność była efektem długotrwałej ewolucji w warunkach izolacji wyspiarskiej i sięgała co najmniej 200 tys. lat wstecz (Athanassiou *et al.* 2015; Psonis, *et al.* 2022). Wraz z pojawieniem się ludzi, z wyjątkiem nadal żyjącej myszy cypryjskiej, wszystkie te gatunki wymarły – być może w wyniku presji łowieckiej, zmian środowiskowych, a najprawdopodobniej kombinacji obu tych czynników. Na podobne czasy datowane jest jednak stanowisko Vretsia-Roudias, którego znaleziska – choć mniej spektakularne – potwierdzają aktywność ludzi także w głębi lądu, co podważa hipotezę o wyłącznie przybrzeżnym charakterze penetracji (Tsakalos *et al.* 2021). Prawdopodobnym źródłem migracji był obszar Lewantu, być może środowisko kultury natufijskiej, charakteryzującej się półosiadłym trybem życia i wysokim poziomem organizacji społecznej. Ci łowcy zbieracze najprawdopodobniej odpowiedzialni są za sprowadzenie na wyspę dzika euroazjatyckiego ok. 12 tys. lat temu, najprawdopodobniej jako źródło pożywienia w miejsce wymarłej megafauny.

### 1.2.2. Epoka neolitu (9000–2500 przed Chr.)

U schyłku IX tysiąclecia przed Chrystusem Cypr zostaje trwale zasiedlony przez wspólnoty rolnicze, które przyniosły ze sobą pakiet neolityczny z Lewantu, obejmujący zarówno uprawy (pszenica, soczewica, jęczmień, groch), jak i zwierzęta udomowione (owce, kozy, świnie, być może krowy, psy), wraz z lisami (*Vulpes vulpes*) oraz danielami mezopotamskimi (*Dama mesopotamica*), a także model organizacji przestrzennej, gospodarczej i społecznej (Bar-Yosef Mayer *et al.* 2015). Do najstarszych stanowisk neolitycznych należą Shillourokambos, Ayios Tychonas-Klimonas, a także Kastros i Tenta. Datowane są na lata 8800–6500 przed Chrystusem i łączone są z horyzontem neolitu pre-ceramicznego B (PPNB), znanego z obszaru Syrii i południowego Lewantu. Charakterystyczną cechą tych wspólnot była budowa okrągłych domostw, często z podłogami z ubitego wypalonego wapienia, z fundamentami z otoczków rzecznych i ścianami z cegły suszonej (Briois *et al.* 2007, 33). W niektórych przypadkach domy te były ze sobą połączone,



Fig. 2. Osada Chirokitia (fot. Ansgar Bovet)

tworząc złożone zespoły mieszkalne o średnicy dochodzącej do 10 metrów. Znaleźiska z Shillourokambos i Klimonas potwierdzają uprawę pszenicy samopszy oraz płaskurki, a także obecność soczewicy, bobu i grochu. Wśród gatunków zwierząt hodowlanych dominowały owce i kozy, chociaż ich forma morfologiczna nadal nosiła cechy dzikie. Ciekawym przypadkiem były świnie i bydło – te ostatnie zaniknęły na wyspie około połowy VIII tysiąclecia i nie były ponownie wprowadzone aż do wczesnej epoki brązu (Knapp 2008, 11). Import przedstawicieli wzmiankowanej dzikiej fauny wskazuje na przemyślane działania środowiskowe, zaś planowanie przestrzenne osad sugeruje wyraźny porządek społeczny i ekonomiczny. Obok budynków mieszkalnych identyfikowane są struktury o funkcji wspólnotowej oraz ślady działalności specjalistycznej – m.in. kamienne naczynia z szarego andezytu, poświadczające rozwinięty przemysł kamieniarski. Produkcja narzędzi z krzemienia i obsydianu osiągnęła wysoki poziom technologiczny, co wskazuje na istnienie sieci kontaktów zewnętrznych (Peltenburg 2003, 18). Archeolodzy odkryli także jedno z najstarszych studni na świecie, datowane na ok. 9000–8500 lat temu, co dowodzi zaawansowanego rozumienia środowiska i długofalowego myślenia

o zasobach. Neolit cypryjski jest także czasem pierwszych znanych rytuałów pogrzebowych i ujęć symbolicznych. Zmarli chowani byli wewnątrz domostw, często w pozycji embrionalnej, w płytkich grobach, co sugeruje ściśle powiązanie przestrzeni życia i śmierci. Jednym z najbardziej znaczących znalezisk jest pochówek 8-miesięcznego kota z jego właścicielem, datowany na ok. 7500 rok przed Chrystusem, który uchodzi za najstarszy znany przykład relacji człowiek–kot, starszy o blisko 4000 lat od egipskich przedstawień tej relacji (Vinge *et al.* 2004).

Z tego czasu pochodzi też osada w Chirokitia (Fig. 2), położona na zboczu doliny rzeki Maroni, około sześciu kilometrów w głąb lądu od południowego wybrzeża Cypru. Jest ona jedną z najlepiej przebadanych neolitycznych stanowisk w całym regionie wschodniego basenu Morza Śródziemnego, a jej znaczenie nie wynika jedynie ze stopnia zachowania pozostałości, lecz też z tego, że oferuje pełny obraz funkcjonującej wspólnoty osiadłej, która potrafiła nie tylko organizować przestrzeń do życia, ale i nadać jej wymiar rytualny i tożsamościowy. Początek funkcjonowania osady datowany jest na ok. 7000 rok przed Chrystusem, a jej zabudowa opiera się na charakterystycznych okrągłych domach (*tholoi*), wznoszonych z kamienia i cegły suszonej, z których część osiągała nawet 9–10 metrów średnicy. Budynki zgrupowane były w skupiska z wewnętrznym, wspólnym dziedzińcem, co sugeruje model gospodarstw wielopokoleniowych lub klanowych (Knapp 2013, 122). Wewnętrzna struktura domów podzielona była na strefy użytkowe: niskie murki i platformy służyły jako ławy, miejsca do spania, przechowywania lub gotowania; zachowały się też ślady palenisk i przypuszczalne pozostałości okien. Cała osada otoczona była murem kamiennym o grubości do 2,5 m i wysokości dochodzącej do 3 m, co czyni z niej przestrzeń zamkniętą, odseparowaną od otoczenia – zapewne nie tylko dla celów obronnych, ale także dla zaznaczenia symbolicznej granicy między światem zamieszkałym a dzikim. Dostęp do wnętrza osady prowadził przez wąskie przejścia, kontrolujące przepływ ludzi i dóbr. W Chirokitii potwierdzono gospodarkę opartą na uprawie zbóż, hodowli owiec, kóz i świń oraz na polowaniu – głównie na jelenie (Lapithis 2005). Istotną rolę odgrywało także zbieractwo: pistacje, figi, oliwki i inne owoce z najbliższego otoczenia stanowiły uzupełnienie diety. Wysoka specjalizacja rzemiosła – przede wszystkim w produkcji

kamiennych naczyń z andezytu – potwierdza rozwój nie tylko stratyfikacji społecznej i dystrybucji wewnątrz osady (Peltenburg 2003, 19). Jednak to, co czyni Chirokitę miejscem wyjątkowym, to sposób, w jaki zamieszkanie zostało zrytualizowane. Zmarli chowani byli pod podłogami domów, w pozycji skurczonej, co wskazywać może na nierozdzielenie sfery życia i śmierci. Część pochówków zawiera ślady darów grobowych, co sugeruje istnienie wiary w życie pośmiertne, a także kultu przodków w obrębie gospodarstwa. Dom był nie tylko przestrzenią życiową, ale także symboliczną, w której przeszłość, zakorzeniona dosłownie pod stopami, współtworzyła tożsamość żyjących. To nie tylko miejsce życia, ale też miejsce pamięci, ucieleśnionej w architekturze i rytuale. Nie znamy powodów, dla których Chirokitia została nagle opuszczona około 6000 lat przed Chrystusem. Tradycyjnie sądzono, że po tym czasie wyspa pozostawała niezamieszкана przez blisko 1500 lat, aż do pojawienia się kultury Sotira. Jednak nowsze badania wskazują na istnienie mniejszych, rozproszonych wspólnot w regionach wcześniej słabiej eksplorowanych (Knapp 2008, 15). Niezależnie od tego, Chirokitia pozostaje symbolicznym miejscem nie tylko jako osada, lecz jako forma osvajania wyspy przez wspólnotę, która potrafiła nie tylko przetrwać, ale też nadać przestrzeni kształt, pamięć i rytm.

Około 6000 roku przed Chrystusem kończy się na Cyprze epoka neolitu preceramicznego, a wraz z nią, jak wspomniano, wieloletnie osady – w tym Chirokitia – zostają opuszczone, a ślady osadnictwa z kolejnych stuleci są niezwykle skąpe. Jak wspomniano, przez długi czas przyjmowano, że wyspa pozostawała wówczas wyludniona przez niemal 1500 lat. Dziś ten obraz ulega korekcie, głównie dzięki nowszym badaniom w okolicach Amathous i Kalavassos, które sugerują istnienie rozproszonych i małych społeczności funkcjonujących w regionach peryferyjnych, słabiej dotąd rozpoznanych (Knapp 2008, 17). Mimo to zachodzi niewątpliwa zmiana w osadnictwie, technologii i symbolice, która pozwala mówić o początku nowej epoki – neolitu ceramicznego. Około 4500 roku przed Chrystusem pojawia się na wyspie nowy typ osiedli i kultury materialnej, określanej jako faza Sotira. Jej głównym stanowiskiem jest eponimiczna osada Sotira na południowym wybrzeżu wyspy, choć podobne cechy wykazuje także warstwa ceramiczna w Erimi, Troulli i innych

lokalizacjach. Ceramika z tego okresu to monochromatyczne naczynia zdobione dekoracją grzebień, co świadczy o rozwiniętej estetyce użytkowej (Peltenburg 2003, 22). Domy Sotiry, w liczbie dochodzącej do pięćdziesięciu, miały zazwyczaj plan prostokątny z zaokrąglonymi narożnikami, cienkie ściany oraz jedno lub dwa pomieszczenia. Zorganizowane były wokół przestrzeni wspólnotowej, ale bez wcześniejszej, zamkniętej fortyfikacji. Każde domostwo wyposażone było we własne palenisko, ławy i platformy. W Erimi i Troulli pojawiły się również domy zagłębione w ziemi, co może wiązać się z adaptacją do warunków klimatycznych, ale też z nowym sposobem postrzegania relacji z krajobrazem (Knapp 2008, 22).

To przejście od tholosów i rytualnych pochówków pod domami do bardziej zróżnicowanej przestrzeni mieszkalnej i pojawienia się ceramiki rodzi pytanie o pochodzenie tych zmian, czy były efektem transformacji kulturowej, czy też raczej migracji nowej grupy ludzi. Brak źródeł tekstowych uniemożliwia jednoznaczne rozstrzygnięcie. Pewne wskazówki płyną ze stratygrafii Chirokitii, gdzie ceramika fazy Sotira występuje w warstwach nad pozostałościami osady preceramicznej. Jednak różnice w typie budownictwa, organizacji przestrzennej i symbolicznie zdają się sugerować raczej hiatus osadniczy niż ewolucję. W tym kontekście archeologia pozostaje jedynym narzędziem rekonstrukcji – ale jej narracja jest opowieścią opartą na śladzie, nie na głosie. Brak pisma i źródeł narracyjnych nie oznacza jednak braku historii, a to, że musi być odczytana innymi metodami: z pozostałości domostw, fragmentów ceramiki, z rytmu przestrzeni. W ten sposób faza Sotira nie tyle zamyka neolit preceramiczny, ile otwiera nowy sposób zamieszkiwania wyspy.

Okres chalkolityczny na Cyprze, przypadający mniej więcej na lata 3500–2500/2300 przed Chrystusem, rozpoczyna się jako proces wewnętrznej transformacji. W przeciwieństwie do wielu innych przełomów kulturowych, nie towarzyszy mu pojawienie się nowych populacji – brak śladów nagłych migracji, obcych form architektury czy zmian w gospodarce. Przeciwnie, wszystko wskazuje na kontynuację i powolną reorganizację struktur osadniczych oraz relacji społecznych po katastrofie sejsmicznej, która prawdopodobnie zniszczyła wcześniejsze wspólnoty około 3800 przed Chrystusem (Knapp 2008, 20). Nowa epoka nie przyniosła jeszcze pełnej rewolucji technologicznej.

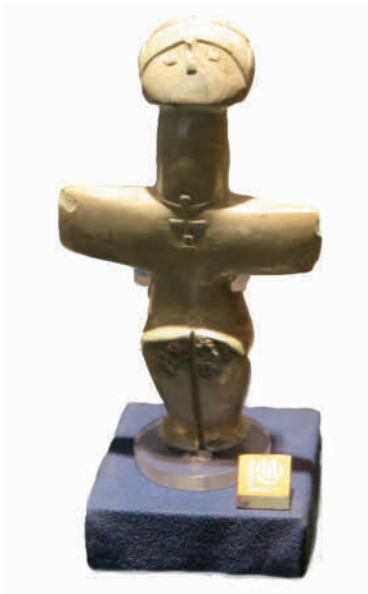


Fig. 3. Idol cypryjski z Pomos (Muzeum Archeologiczne w Nikozji)

Metal – choć obecny – nie odgrywał dominującej roli. W Erimi, stanowisku funkcjonującym w pierwszej fazie chalkolitu, odkryto najstarsze znane na Cyprze narzędzie z miedzi – proste dłuto. Inne znaleziska, głównie haczyki i niewielka biżuteria, pozostają nieliczne, a technologia ich wykonania pozostaje bardzo prosta. Domieszka cyny w jednym z okazów może sugerować kontakty z Azją Mniejszą, gdzie technika topienia była rozwinięta wcześniej (Peltenburg 2003, 29). Cypr nie był jeszcze ośrodkiem produkcji metalu, ale powoli zaczynał się nim stawać. O wiele istotniejsze od samego metalu okazują się zmiany w organizacji przestrzeni.

Domy w Erimi, Ambelikou i Lempa, należące do kolejnej fazy chalkolitu, zyskały zróżnicowane rozmiary i układy wewnętrzne. Pojawiły się pieczęcie stemplowe i inne oznaki indywidualizacji własności, co może świadczyć o narastającej hierarchizacji społecznej (Knapp 2008, 22). Podobny przekaz niosą pochówki – część zmarłych chowano w prostych dołach, inni zaś zostali złożeni w szybowych grobach z wyposażeniem, co sugeruje akumulację bogactwa i pojawienie się warstwy elit. Nie bez znaczenia pozostaje ceramika, charakterystyczna dla epoki, dekorowana czerwonym kolorem na białej powierzchni motywami geometrycznymi i florystycznymi, wypalana w technice pozwalającej osiągnąć większą trwałość.

Obok naczyń pojawiła się plastyka figuralna z charakterystycznymi tzw. idolami cypryjskimi (Fig. 3). Były to figurki z gliny i steatytu, przedstawiające postać ludzką w maksymalnym uproszczeniu formalnym: korpus przyjmuje kształt tarczy lub znaku krzyża, ramiona są poziome i rozpostarte, a głowa stanowi niewielkie wybrzuszenie, często bez szczegółów anatomicznych. W części egzemplarzy zaznaczono piersi, co bywa interpretowane jako odniesienie do płodności lub kobiecej zasady

życia (Karageorghis 1999, 31-34). Co istotne, idole nie pochodzą z grobów, lecz z przestrzeni domowych – odkrywane są w obrębie budynków mieszkalnych, czasem przy paleniskach lub na platformach. Ich kontekst sugeruje funkcję rytualną związaną z codziennością – być może pełniły rolę ochronną, związaną z kultem przodków lub symboliczną obecnością wspólnoty zmarłych w przestrzeni żywych, czego wyrazem może być wspomniany gest rozłożonych rąk. Ciało ludzkie, ukazane w formie znaku, przestaje tu być tylko jednostką biologiczną, a staje się symbolem obecności, przynależności i możliwej opieki. Brakuje podstaw, by traktować te figurki już jako przedstawienia konkretnych bóstw, a w świetle obecnego stanu badań wydaje się bezpieczniejszym interpretować je jako znak wspólnotowy, a nie obraz transcendencji. Idole cypryjskie stanowią jedno z najwcześniejszych na wyspie świadectw nadania symbolicznego znaczenia ludzkiemu ciału. Przestało już być tylko przynależne do jednostki i jej życia prywatnego, a zaczęło funkcjonować jako wspólny nośnik znaczeń, włączony w organizację domu, pamięci i relacji. W tym sensie idole stały się kolejnym znakiem rodzącej się złożonej, wielowarstwowej tożsamości wczesnych mieszkańców wyspy.

W szerszej perspektywie chalkolit cypryjski ukazuje społeczeństwo stabilne, ale niejednorodne, złożone z małych wspólnot o rozwijającej się strukturze wewnętrznej. Brakuje jeszcze ośrodków dominujących, nie ma dużych skupisk osadniczych ani nekropoli. Stopniowo pojawiają się pierwsze formy społecznej dywersyfikacji i dystansu. Nie wszyscy tak samo mieszkają, ani umierają, nie wszyscy także mają dostęp do tych samych środków wyrazu prestiżu i władzy symbolicznej. W przeciwieństwie do wcześniejszych faz neolitycznych, ciało zyskało status nośnika odrębności: zarówno przez swój pochówek, jak i przez sposób przedstawienia w figurce. Dom stał się przestrzenią majątku i hierarchii. Chalkolit nie oznacza jeszcze takiego przełomu społecznego, ale wyznacza kierunek ku większej złożoności, asymetrii i pamięci selektywnej.

Neolit cypryjski nie daje się opowiedzieć w kategoriach sukcesu. Nie prowadzi w linii prostej od oswojenia krajobrazu ku jego ujarzmieniu, a jest raczej historią prób, porażek i powrotów, których rytm wyznacza nie postęp, lecz napięcie między obecnością a oporem. Kolejne wspólnoty, od epipaleolitycznych

myśliwych po pierwszych rolników i rzemieślników, nie zdobywają wyspy raz na zawsze, lecz zmagają się z nią, przekształcając jej przestrzeń tylko częściowo i często tymczasowo. Ślady pierwszych domostw, ognisk, narzędzi i pochówków ukazują świat ucłowieczony, ale nie zdominowany. Natura pozostaje równorzędnym aktorem w procesie zamieszkiwania, pozostając partnerem nieustannego dialogu i miejscem, które człowiek próbuje oswoić, lecz które nie poddaje się łatwo. Nieprzypadkowo w wielu wypadkach osadnictwo kończy się nagle, choć w innych, jak w wypadku okolic Pafos i Lempa, struktury chalkolityczne trwały jeszcze przez część III tysiąclecia, współistniejąc z najwcześniejszymi śladami epoki brązu. Wydaje się jednak, że to nie dramatyczne upadki, lecz ciche wycofania i zmiany kierunku. Wyspa, choć skolonizowana, nie została jeszcze ujarzmiona.

### 1.2.3. Epoka brązu (2500–1050 przed Chr.)

Przeście od chalkolitu do epoki brązu na Cyprze, mniej więcej między 2500 a 2300 rokiem przed Chrystusem, to raczej stopniowa ewolucja niż nagły przełom. Niemniej jednak skala i kierunek przemian pozwalają mówić o początku nowej fazy cywilizacyjnej – tak w strukturze społecznej, jak i w układzie relacji między wyspą a jej otoczeniem. Początkowo Cypr pozostawał jeszcze archipelagiem lokalnych wspólnot – osady takie jak Erimi czy Lemba, choć złożone wewnętrznie, funkcjonowały w horyzoncie raczej lokalnym niż w skali całej wyspy. Tymczasem już od wczesnej epoki brązu pojawiły się osady o cechach protomiejskich, zorganizowane przestrzennie, z wyraźną stratyfikacją społeczną i dowodami wymiany z odległymi obszarami Lewantu, Anatolii i Egiptu (Peltenburg 2003, 41-43). Ta zmiana nie wynika jedynie z wprowadzenia nowych technologii metalurgicznych, choć sam brąz jako stop miedzi z cyną zrewolucjonizował relacje gospodarcze. O wiele istotniejsze okazuje się to, że miedź – pozyskiwana, przetwarzana i eksportowana z Cypru – stała się kluczowym czynnikiem włączenia wyspy do systemu relacji Basenu Morza Śródziemnego epoki brązu. Od tego momentu Cypr przestał być obszarem peryferyjnym, a stał się węzłem systemu wymiany wschodnich jego wybrzeży.

Jej też najprawdopodobniej zawdzięcza swoją współczesną nazwę, chociaż z perspektywy etymologicznej równie możliwy jest odwrotny kierunek. To właśnie miedź, a nie ceramika, zboże czy tekstylia, wyznacza wektory kontaktów i kierunki zależności. Wyspa, bogata w łatwo dostępne złoża siarczkowe, stała się strategicznym ogniwem w systemie wymiany surowców pomiędzy anatolijskimi księstwami, egipskimi ośrodkami kultury oraz wschodniosemickimi portami Lewantu. Znaleźiska sztab w kształcie skóry wołu w Enkomi, Hala Sultan Tekke czy Kalavassos stanowią materialny dowód tej sieci zależności, a zarazem świadectwo wykształcenia wyspecjalizowanej infrastruktury produkcyjno-handlowej (Knapp 2008, 114-116). Wraz z handlem przychodzi nie tylko dobrobyt, ale i asymetria, jak również widmo zależności. Właśnie dlatego epoka brązu nie jest na Cyprze tylko czasem rozwoju – jest też czasem włączenia systemowego, nie zawsze jednak z uwzględnieniem jego podmiotowości.

Około 2400 roku przed Chrystusem na Cyprze doszło do przeobrażenia kulturowego, identyfikowanego z pojawieniem się tzw. kultury Philia. Zmiana ta nie jest kontynuacją dotychczasowej tradycji chalkolitycznej – świadczy o niej odmienna ceramika, nowa architektura, inne formy gospodarki i pochówku. Jej pojawienie się łączy się z migracją grup z Anatolii, które przybywają na wyspę jako nosiciele nowych technologii i modeli organizacji przestrzennej (Webb – Frankel 1999). Materiał ceramiczny kultury Philia, w tym naczynia toczone na kole z prostą dekoracją plastyczną i graficzną, różni się znacząco od miejscowej tradycji. Domy, wznoszone z suszonej cegły, są prostokątne, a nie koliste, jak poprzednio, co może świadczyć o zmianie modelu zamieszkiwania i relacji społecznych. Pojawia się pług, tkactwo pionowe (krosno obciążnikowe) oraz podstawki ceramiczne pod naczynia, co wskazuje na intensyfikację produkcji i zmianę rytmu życia codziennego. Znaczącym nowym elementem gospodarki jest też ponowne wprowadzenie bydła oraz pojawienie się osła, który stał się nie tylko źródłem siły pociągowej, ale też środkiem transportu w systemie wymiany między osadami. Istotne jest, że nowi przybysze wybierają określone rejony w celu założenia nowego osadnictwa. Są to głównie rudonośne strefy w rejonie podnóży Troodos, co świadczy o świadomości surowcowego potencjału wyspy. Ten ruch – choć rozciągnięty w czasie – zapoczątkowuje ciąg procesów, które doprowadzą do

trwałego wpisania Cypru w sieć kontaktów opartych na eksporcie miedzi (Knapp 2008, 130-133). W kolejnych fazach wczesnej epoki brązu są kontynuowane procesy urbanizacyjne i konsolidacji społecznej. Osady, takie jak Marki Alonia czy Sotira Kaminoudhia, pokazują wyraźne uporządkowanie przestrzenne: zabudowa zorientowana względem osi komunikacyjnych, domy z wyodrębnionymi przestrzeniami funkcjonalnymi, a także pojawienie się mniejszych struktur gospodarczych, jak warsztaty czy magazyny w obrębie osad. Pochówki z tej epoki, znane przede wszystkim z cmentarzyska Bellapais Vounous na północnym wybrzeżu, ukazują rozwinięty system rytuałów pogrzebowych i postępującą dywersyfikację społeczną. Groby jamowe i komorowe zawierają inwentarz bogaty w ceramikę, broń, biżuterię z miedzi i srebra, a także figurki i ozdoby. Różnice w wyposażeniu sugerują nie tylko podział ekonomiczny, ale też zmiany społeczne, obserwowane w ideologii prestiżu i dziedziczenia statusu. Wczesna epoka brązu na Cyprze to więc nie tylko kontynuacja rozwoju technologicznego, ale przede wszystkim czas wzrostu mobilności, konsolidacji struktur osadniczych i powolnego włączenia wyspy do sieci kontaktów międzyregionalnych, która w kolejnych stuleciach przybierze formę strukturalnego wkomponowania w system śródziemnomorski.

Okres środkowej epoki brązu (ok. 1900–1600 przed Chrystusem) to czas przejściowy, w którym ustalone zostały struktury społeczne i gospodarcze, pozwalające później na wejście do międzynarodowego systemu wymiany jako rozpoznawalny partner. Jego rytm wyznaczają osady o ustabilizowanej zabudowie i cmentarzyska z coraz bardziej zróżnicowanym wyposażeniem grobowym. Osady, takie jak Marki Alonia, Alambra Mouttes czy Pyrgos Mavroraki, ukazują systemy gospodarcze i architektoniczne, które opierają się już nie tylko na samodzielnym zaopatrzeniu, ale na bardziej złożonym modelu zarządzania przestrzenią i zasobami. Zabudowa stała się wielopokojowa, z wyraźnie wydzielonymi ciągami komunikacyjnymi – sugeruje to rozwój struktury rodzinnej i być może początki podziału funkcjonalnego przestrzeni. Szczególne znaczenie ma stanowisko Pyrgos-Mavroraki, gdzie odkryto najstarsze znane na Cyprze warsztaty metalurgiczne, w których wytapiano miedź na potrzeby zarówno lokalnej produkcji, jak i wymiany dalekiej. Współczesna analiza śladów wytopu, pieców i resztek

żuźła pokazuje znajomość zaawansowanych technik hutniczych, w tym kontrolowania temperatury i stosowania pieców wielokomorowych. U schyłku tego okresu pojawiły się też pierwsze fortyfikacje, a choć przyczyny tego zjawiska nie są jasne, ich obecność sugeruje wzrost napięć społecznych lub zagrożeń zewnętrznych, być może związanych z kontrolą nad wychodniami miedzi. Cmentarzyska z tego czasu ukazują postępujące różnicowanie rytuałów pochówku: od prostych jam po groby komorowe z licznym inwentarzem, m.in. naczyniami, figurkami, bronią i ozdobami. Jest to nie tylko wyraz rozwijającej się złożoności społecznej, ale też kulturowej rytualizacji pamięci, widocznej w sposobach układania ciał, obecności dzieci i kobiet w tych samych grobach, co mężczyźni, a także symbolicznych funkcjach niektórych naczyń (Keswani 2004, 143-147).

Właśnie w tym czasie Cypr zaczął być rozpoznawany na mapie kontaktów międzyregionalnych. W dokumentach egipskich, hetyckich, ugaryckich i mykeńskich pojawia się nazwa Alashiya, którą większość badaczy utożsamia z całym Cyprem lub jego południowo-wschodnią częścią (Wachsmann 1986; Goren *et al.* 2003b, 99-101). Problem lokalizacji Alashiyi pozostaje otwarty. Najczęściej wskazywaną było Enkomi, jako największe i najbogatsze odkryte miasto późnej epoki brązu, jednak współczesna analiza petrograficzna gliny z tabliczek amarneńskich wskazuje na rejon Kalavastos i Alassy jako najbardziej prawdopodobne miejsce ich powstania, będącego również obszarem położonym dużo bliżej źródeł miedzi. To z kolei sugeruje funkcjonowanie sieci ośrodków kontrolujących produkcję, dystrybucję i dyplomację. W tym czasie Cypr nie był jeszcze centralnym graczem systemu wymiany, ale wzrastało jego znaczenie jako eksportera miedzi i uczestnika kontaktów dyplomatycznych. Korespondencja z Egiptem, odkryta m.in. w archiwach z Tell el-Amarna, ukazuje już wtedy świadomość wzajemnej zależności. Choć w większości dotyczą one relacji handlowych, m.in. dostaw 500 talentów (ok. 12,5 tony) miedzi w zamian za srebro i kość słoniową, pośrednio wskazują także na relacje pomiędzy ośrodkami – użycie tytułu „brat” względem egipskiego faraona jest nie tylko wyrażeniem dyplomatycznym, ale wskazuje poczucie równości pomiędzy władcami, zbudowane najprawdopodobniej na gospodarczej sile dostawcy. W tekstach hetyckich pojawia się Alashiya zarówno jako partner, jak i cel działań militarnych. Listy

Tudhaliyasa IV i Suppiluliumy II z ok. 1200 roku przed Chrystusem mówią o kampaniach wojskowych na wyspie i traktatach narzucających warunki podległości. Nie mamy jednak dowodów na stałą obecność hetycką na Cyprze – raczej była to presja o charakterze polityczno-ekonomicznym, mająca zabezpieczyć hetyckie interesy w handlu miedzią (Bryce 2005, 213-215). Nie zachowało się lub nie zostało do tej pory odkryte archiwum zawierające odpowiedzi, podobnie jak brakuje innych źródeł pisanych lokalnego pochodzenia, przez co głównym narzędziem rekonstrukcji pozostają metody archeologiczne. W ich świetle zarysowuje się obraz wyspy coraz wyraźniej współtworzącej sieć powiązań kształtującą całą wschodnią część basenu Morza Śródziemnego w nadchodzących stuleciach. W archiwum z Ugarit zachowała się korespondencja wspominająca Kushmeshusha, będącego jednym z pierwszych władców wyspy znanych z imienia (Cline 2014, 89). To jednak w większości wypadków nie Alashiya mówi o sobie, ale to inne mocarstwa wpisują ją w swój dyskurs polityczny, przypisując jej rolę dostawcy, partnera, a czasem wroga. Znana obecnie tożsamość Alashiyi jest konstruktem zewnętrznym, kształtowanym nie przez lokalną ideologię władzy, lecz przez potrzeby i percepcję partnerów imperialnych. Cypr był obecny w systemie światowym, ale nie jako hegemon – raczej jako węzeł wartości i surowców.

Przejsie do późnej epoki brązu nie było gwałtownym zerwaniem z przeszłością, lecz stopniowym przekształceniem struktur wypracowanych w okresie środkowego brązu. To częste przeświadczenie o jasnych granicach oddzielających jedną epokę od drugiej, bardzo wygodne z perspektywy badaczy, przez ówczesnych było niedostrzegalne – ich rzeczywistość trwała i zmieniała się, ale nie kończyła i zaczynała. Początkowe dziesięciolecia (ok. 1650–1500 przed Chrystusem) nosiły jeszcze ślady niepokoju, być może związanego z Hyksosami i destabilizacją w północnym Egipcie, lecz już w połowie XVI wieku przed Chrystusem rozpoczął się okres względnej stabilizacji, który umożliwił Cyprovi powrót do rangi węzła sieci wymiany śródziemnomorskiej. Na jej tle coraz bardziej intensywnie postępowała urbanizacja. Ośrodki takie jak Enkomi, Kition, Maroni czy Kalavastos osiągają osiągnęły stopień złożoności niespotykany wcześniej na wyspie. Szczególnie Enkomi, z siatką ulic zgodną z osiami bram miejskich i monumentalną architekturą

z ciosanych bloków, przypominało wschodniosyryjskie centra, takie jak Ugarit – stąd też początkowa próba łączenia jej ze znaną w źródłach Alashiyą. Nowe budowle – m.in. sanktuaria z rogami konsekuracyjnymi w Myrtou-Pigadhes czy magazyny olejowe w Kalavastos-Ayios Dhimitrios – świadczą o pogłębiającej się specjalizacji produkcji i hierarchizacji społecznej (Karageorghis 1986, 116-118). Enkomi wyrosło na kluczowe miasto epoki. Znajdujące się nad starym ujściem Pedieos ewoluowało do ufortyfikowanego ośrodka, otoczonego murem cyklopowym, o regularnym układzie urbanistycznym, z główną ulicą na osi północ-południe i przecinaną równoległymi arteriami lokalnymi (Fig. 4). Odsłonięte budynki z ciosów kamiennych pełniły prawdopodobnie funkcje reprezentacyjne i mieszkalne elity oraz obejmowały warsztaty metalurgiczne w środkowych dzielnicach, umożliwiające kontrolę nad przetwórstwem miedzi, z piecami, kadziami redukcyjnymi, formami odlewniczymi, współtworzącymi strukturę gospodarczą miasta jako punktu obróbki i dystrybucji. Równolegle rozwijał się portowy Kition, w którym od XIV wieku przed Chrystusem funkcjonowała przestrzeń sakralna i przemysłowa. W pobliżu kompleksu Kathari znaleziono świątynię, warsztaty metalurgiczne i instalacje do przetwórstwa miedzi, wskazujące na ściśle sprzężoną z funkcją religijną organizację miejską – miasta jako miejsca, gdzie sfera sakralna i gospodarka metalu były ze sobą współzależne.

W tym samym czasie, w XIV wieku przed Chrystusem, pojawiło się lokalne pismo cypro-minojskie, będące najprawdopodobniej adaptacją minońskiego pisma linearnego A (Palaima 1989). Przez następne trzy wieki posługiwano się nim do zapisu nieznanego języka lub też różnych języków – podobnie jak stosowany obecnie alfabet łaciński, co utrudnia jego odczytanie, zwłaszcza gdy znane jest zaledwie ok. 250 inskrypcji w nim wykonanych, z których najdłuższa liczy około 250 znaków (Fig. 4). Tożsamość polityczna Cypru zyskała nowe ramy: pojawili się władcy określanii mianem „królów” (*malik* w tekstach ugarickich), prowadzący korespondencję dyplomatyczną, jak wspomniany już Kushmeshusha (Drews 1993, 44). Cypr funkcjonował teraz w pełni jako część światowego systemu wymiany, zapewniając miedź Egipcjom, Anatolii i Lewantowi. W Egipcie faraon Totmes III rościł sobie prawo do wyspy i narzucał jej daninę (Bryan 2000, 260), choć w rzeczywistości wyspa zachowała



Fig. 4. Tabliczka z pismem cypro-minojskim (Luwr AM 2336)

szeroką autonomię, formalnie związana z hetyckim systemem imperialnym, raczej przez zależność niż okupację. Rola Ugarit jako pośrednika w kontaktach sugeruje model hegemonii opartej na kontroli nad handlem, a nie koniecznie terytorium. Patrząc z perspektywy historycznej, większość starożytnych imperiów funkcjonowała w podobnym modelu, który w założeniach był bardziej efektywny i wymagał mniejszych długofa-

lowych nakładów, jednak skutkowałam koniecznością powtarzających się interwencji. Wraz ze wzrostem wymiany, rosła też podatność systemu na wstrząsy. Pod koniec XIII wieku przed Chrystusem doszło do serii zniszczeń i porzuceń osiedli, których przyczyny pozostały wieloczynnikowe i obserwowane były w całej wschodniej części Basenu Morza Śródziemnego. Warstwy zniszczeń z Enkomi, Kition, Sinda i Palaeokastro mogą być związane z aktywnością tzw. Ludów Morza, którzy w tym czasie doprowadzili do upadku imperium hetyckie i najeździli Egipt. Równocześnie powstała nowa warstwa osadnicza, przynosząca lokalną produkcję ceramiki, dotąd kojarzonej z kulturą mykeńską. Końcowa faza późnej epoki brązu (ok. 1200–1050 przed Chrystusem) to czas kolejnych przekształceń, w którym pojawiły się budowle wznoszone z cyklopowych murów, a także groby komorowe zastępujące szybowe. Nastąpiła mykeńska kolonizacja, w efekcie której Cypr wszedł w orbitę oddziaływań kultury greckiej (Orphanides 2017). Towarzyszył jej wzrost liczby miejsc zasiedlenia, wskazujący na formowanie się nowych



Fig. 5. Enkomi, zdjęcie powietrzne (za National Geographic, <https://i.natgeoife.com/n/2ae9f00f-82f9-4a61-8871-a6d4452d43ab/enkomi-aerial.jpg>)

układów politycznych i kulturowych, które dały początek późniejszym miastom-królestwom. Choć pierwsze ich opisy pisemne pochodzą z VIII wieku przed Chrystusem, wiele przesłanek wskazuje na ich kształtowanie się już w XI wieku przed Chrystusem, być może jako odpowiedź na upadek centralnych struktur epoki brązu i konieczność lokalnej samoorganizacji.

Cypr w epoce brązu nie był zamkniętym mikroświatem ani bezwolnym peryferium większych cywilizacji. Przeciwnie – był przestrzenią intensywnej cyrkulacji: ludzi, metali, idei, przedmiotów i symboli. To właśnie w tym okresie wyspa została najmocniej „wpleciona” w świat śródziemnomorski – nie tylko jako dostawca surowca, ale jako uczestnik systemu wymiany opartego na wzajemnym uznaniu, przynajmniej w formie rytualnej. Wystarczy wspomnieć listy z Amarny, w których język polityki był zarazem językiem ideologii i prestiżu. Wyspa stała się więc węzłem, zarówno materialnym, dzięki produkcji i dystrybucji miedzi, jak i symbolicznym, poprzez przyswajanie i przekształcanie form kulturowych. To właśnie cypryjskie centra miejskie pokazują, że adaptacja importowanych rozwiązań architektonicznych, rytualnych i administracyjnych nie była kopiowaniem, ale reinterpretacją. Miejsca te nie tylko przetwarzały

dobra, ale nadawały im nowy sens w lokalnym kontekście – jak pokazują chociażby świątynie z rogami w Myrtou-Pigadhes i Enkomi, będące świadectwem twórczej adaptacji symboliki ugarycko-syryjskiej. Pozostaje pytanie o granice tej podmiotowości. Czy Cypr tworzył własną tożsamość, czy też był nieustannie przekształcany przez zewnętrzne wektory władzy i wymiany? W świetle danych archeologicznych trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Z jednej strony mamy lokalne tradycje – ceramikę, pismo cypro-minojskie i układ miast. Z drugiej – zależność od zewnętrznych rynków zbytu i realiów geopolitycznych. Epoka brązu skończyła się przecież nie tylko upadkiem kontaktów, ale również próbą redefinicji tożsamości, poprzez osadnictwo egejskie, zmiany rytuałów pogrzebowych i wprowadzenie nowych kodów symbolicznych.

#### **1.2.4. Epoka żelaza i archaiczna (1050–480 przed Chrystusem)**

Ponownie, przejście w epokę żelaza na Cyprze nie miało charakteru nagłego zerwania, lecz było raczej procesem stopniowego przeformułowania struktur kulturowych, osadniczych i ideowych. Zamiast jednoznacznego upadku, jaki bywa przypisywany końcowi epoki brązu w innych regionach Lewantu czy Egei, Cypr prezentuje model reorganizacji, w której pewne elementy przeszłości zostały przechowane, inne zaś – przeinterpretowane w nowych warunkach. Dziedzictwo późnej epoki brązu pozostało wyczuwalne zarówno w formach urbanistycznych, jak i materialnych. Osady, takie jak Enkomi czy Kition, mimo śladów zniszczeń lub porzucenia, były kontynuowane lub przekształcane przez kolejne generacje mieszkańców. Zachował się także cypro-minojski system pisma, przynajmniej do końca epoki geometrycznej, choć jego funkcje, znaczenie i użytkownicy pozostają niejasne. Równoległe do kontynuacji niektórych praktyk nastąpiły widoczne zmiany w architekturze grobowej: pojawiły się groby szybowo-komorowe z dromosem, które staną się jedną z najważniejszych form wyrazu kulturowego nowej epoki (Karageorghis 1986, 13). Wraz z tą przemianą pojawiło się kluczowe pytanie, jak interpretować cesurę submykeńską (ok. 1125–1050 przed Chrystusem): jako załamanie czy raczej z przesunięciem rytmów kulturowych.

Ślady z okresu przejściowego są nieliczne i fragmentaryczne, co samo w sobie może wskazywać nie na zanik, lecz na reorientację. Niektóre centra uległy porzuceniu, inne zyskały na znaczeniu, wpisując się w nowy pejzaż polityczny i rytualny wyspy. W epoce żelaza, która nastąpiła po tej fazie, do głosu doszły nowe, typowo greckie osadnictwa, nowe języki i style – ale rdzeń krajobrazu pozostał wyspiarski, wielowarstwowy i odporny na jednorodną interpretację. Wbrew uproszczonym narracjom o upadku cywilizacji należy uznać ten okres raczej za próbę zrównoważenia dziedzictwa z nowym ruchem idei, ludzi i symboli.

Migracje z obszaru egejskiego w XI i X wieku przed Chrystusem stanowią jeden z najważniejszych punktów zwrotnych w historii Cypru. W miejsce schyłkowych struktur późnej epoki brązu pojawia się nowa jakość osadnictwa – dynamiczna, ruchliwa, inspirowana tradycjami mykeńskimi, lecz zrodzona już w zupełnie nowym kontekście geopolitycznym. Proces hellenizacji, choć długofalowy, miał swoje korzenie w tych pierwszych falach osadniczych, które, jak sugerują dane archeologiczne, nie tyle zdominowały miejscową kulturę, ile raczej w nią się wpisały, przekształcając ją od wewnątrz. Jednym z najbardziej charakterystycznych świadectw tej zmiany są nowe praktyki pogrzebowe. Coraz częstsze były groby komory poprzedzone długim korytarzem wejściowym, czyli dromosy. Ten typ grobowca, znany wcześniej w świecie egejskim, zaczął dominować zwłaszcza w Pafos, Kourion i Salaminie. W kontekście tych pochówków odkrywa się przedmioty o wyraźnej genezie greckiej: brązowe różna (*obeloi*, od których są nazwę bierze późniejsza drobna moneta, czyli obol) z inskrypcjami w cypryjskim sylabariuszu, ale z imionami greckimi, czy lokalnie wytwarzane ceramiki imitujące style z Argolidy i Krety, jak i fibule typu italskiego (Karageorghis 1986, 57-59). Szczątki z grobu 40 z Kourion-Kaloriziki, datowanego na pierwszą połowę XI wieku, poddano kremacji, a następnie złożono w naczyniu z brązu, obok którego odkryto trójnogi, ozdobne rydwany, a nawet berło z głowicą ozdobioną emaliowanymi sokołami. Interpretowane one są jako insygnia władzy, co wskazuje na złożoną symbolikę pogrzebową, być może związaną z nową elitą o egejskich korzeniach. Z tym ruchem ludności łączą się także narracje fundacyjne, spisane później przez autorów klasycznych. Teukros, brat Ajaksa i homerycki najlepszy łucznik wojny trojańskiej, po zakończonych zmaganiach założyć miał cypryjską

Salaminę, dla uczczenia wyspy, z której pochodził, a Agapenor, przybyły z Arkadii, miał założyć Palaepaphos i ustanowić tam słynne sanktuarium Afrodyty. Te opowieści, choć oparte na powszechnych mitach założycielskich, mogą przechowywać pamięć rzeczywistych migracji z Peloponezu i Cyklad. To nie tylko narracja o zasiedleniu, ale też próba legitymizacji nowego porządku – poprzez odniesienie do heroicznym przodków, wspólnego mitu narodowego i boskiej opieki. Hellenizacja Cypru nie była więc jednorazowym aktem, lecz długim procesem, w którym migracje, narracje i obyczaje osadzały się w lokalnym krajobrazie. Kluczowe pozostaje pytanie o proporcję między przyniesionym a przyjętym, a także o to, jak bardzo Cypr przefiltrował napływające formy przez własny idiom kulturowy.

Przyglądając się złożonym procesom przemian kulturowych na Cyprze w epoce żelaza, nie sposób pominąć równoległego do hellenizacji zjawiska orientalizacji, związanego z obecnością Fenicjan. Przybyli oni z obszaru Sydonu i Tyru, a na Cyprze osiedlali się nie jako najeźdźcy, lecz jako kupcy, rzemieślnicy i mediatorzy światów. Ich obecność nie niszczyła lokalnej tkanki kulturowej, lecz wpisała się w nią na sposób adaptacyjny, wielogłosowy i zniuansowany. Najstarsze świadectwa fenickiej obecności pochodzą z Kition, gdzie już w XI–X wieku przed Chrystusem funkcjonowało osadnictwo o czytelnych cechach lewantyńskich. W najstarszych warstwach z cementaryska pochodzą pochówki dzieci w dużych dzbanach, typowe dla praktyk pogrzebowych znanych z miast kananejskich i fenickich. Analogiczne znaleziska odkryto także w Salaminie, gdzie obok amfor złożonych w grobach dziecięcych występowały paciorki z pasty szklanej, fibule o horyzontalnych nóżkach i ceramika typu Red Slip Ware, niekiedy z ornamentyką w typie sydońskim. Nawet w Palaepaphos, uznawanym zwykle za bastion greckiego osadnictwa, nie brakuje importów z Lewantu oraz lokalnych imitacji ceramiki fenickiej, co potwierdza sieć kontaktów i relacji, sięgającą dalej niż tylko wybrzeża. Nie mamy tu do czynienia z kolonizacją w ścisłym sensie tego słowa, lecz z ekspansją handlowo-kulturową, której głównym wektorem było wybrzeże południowe. Fenicjanie nie budowali nowych miast – raczej wchodzili w istniejące struktury, rekonfigurując ich funkcje i wprowadzając nowe wzorce estetyczne oraz religijne. W Kition, w rejonie późniejszego sanktuarium

Asztarte, odkryto pozostałości monumentalnych struktur, które wzniesiono jeszcze przed przejściem miasta przez fenickich osadników – ale to oni nadają im nowe znaczenie rytualne i organizacyjne. Co istotne, kultura fenicka i grecka rozwijały się na Cyprze równolegle, lecz niekoniecznie konkurencyjnie. W niektórych rejonach wyspy obserwujemy hybrydyczne formy kulturowe: ceramikę grecką zdobioną motywami bliskowschodnimi, greckie inskrypcje zapisane alfabetem fenickim, a także architekturę sakralną łączącą elementy z obu światów. Późniejszym przykładem przeżywania się tych połączonych tradycji mogą być też tzw. figurki chłopców świątynnych, znajdowane na wyspie od V do III wieku przed Chrystusem (Waclawik 2017a). Orientalizacja wyspy to nie tyle proces narzucenia obcych wzorców, co ich dopasowanie przez miejscową ludność do lokalnej układanki, która wciąż operowała własnym systemem pisma, rytuałów i organizacji przestrzeni. Tym samym Cypr w epoce żelaza ukazuje się nie jako przestrzeń kolonialnego podboju, lecz spotkania, w której greckie i fenickie osadnictwa współistnieją, przenikając się i na siebie wpływając, tworząc przy tym nowe jakości materialne i symboliczne. To właśnie ta wielogłosowość kulturowa, a nie dominacja jednej tradycji, decyduje o specyfice cypryjskiej orientalizacji.

Transformacja Cypru w okresie żelaza, a zwłaszcza w okresach wieków ciemnych i geometrycznym (1050–700 przed Chrystusem), nie ograniczała się do zmian w kulturze materialnej czy demografii – prowadziła również do przeformułowania struktur władzy (Iacovou 2013, 797-805). Z dawnych wspólnot osadniczych, które miały jeszcze charakter protomiejskich skupisk o strukturze plemiennej lub rodowej, wyłaniają się z czasem zróżnicowane politycznie organizmy miejskie, które klasyczne źródła greckie nazwą *polis*, a w wypadku Cypru określane są również królestwami (*basileiai*) (Karageorghis 1983, 95-97). Nie powstały one jednak ani równocześnie, ani według jednolitego wzoru, a ich geneza i forma były wynikiem nakładania się czynników lokalnych, migracyjnych i interkulturowych. Cypr nie znał centralizacji znanej z królestw Bliskiego Wschodu, a w jego pejzażu politycznym dominowała raczej mozaika drobnych centrów o różnym zapleczu etnicznym, ekonomicznym i ideologicznym. Przykłady takie jak Salamina, Pafos i Kourion ukazują tę różnorodność w sposób dobitny.

Salamina, jak wspomniano, według tradycji założona przez Teukrosa, brata Ajaksa, szybko wyrosła na dominujący ośrodek na wschodnim wybrzeżu. Jej rozwój urbanistyczny, wzmacniany przez intensywne kontakty z Lewantem i Grecją, szedł w parze z konsolidacją struktur władzy, czego symbolicznym wyrazem były monumentalne pochówki w tzw. grobach królewskich, datowanych na VIII–VII wiek przed Chrystusem (Karageorghis 1967). Zawierały one wyposażenie o nieprzeciętnym bogactwie: rydwany, konie ofiarne, kociołki z brązu zdobione przedstawieniami syren i gryfów, łoża z kości słoniowej i trójnogi – wszystko to nie tyle odzwierciedlało bogactwo, co stanowiło świadectwo sakralizacji władzy i jej mitologizacji w duchu homerycznym. Z kolei Palaepaphos prezentuje inny model rozwoju. Tam, gdzie późniejsze źródła lokalizowały sanktuarium Afrodyty, istniała już od końca epoki brązu osada o charakterze sakralno-administracyjnym. W epoce żelaza rozwinęła się ona w kierunku monarchii świątynnej, w której władza polityczna i religijna pozostawały ściśle splecione. Groby z Palaepaphos-Skales (XI–VIII wiek przed Chrystusem) wskazują na trwałość elit lokalnych, które potrafiły zintegrować nowe impulsy egejskie z rodzimą tradycją kulturową (Buchholz – Karageorghis 1973, 132). Wreszcie Kourion, położony na południowym wybrzeżu, wykazuje wpływy zarówno greckie (szczególnie z Argolidy), jak i lewantyńskie. Groby z Kaloriziki dostarczają materiału, który wskazuje na wyraźną konkurencję elit oraz na lokalne adaptacje ideologii władzy, widoczne w użyciu insygniów, takich jak berła, rydwany, biżuteria z brązu, w połączeniu z praktykami kremacyjnymi, typowymi dla obszaru greckiego. Królestwa cypryjskie nie były jedynie strukturami administracyjnymi, ale stanowiły także nośniki tożsamości lokalnej, opartej na micie, pamięci i kontroli nad przestrzenią. Ich rozwój wskazuje na to, że Cypr nie tylko wchłaniał wpływy zewnętrzne, ale też przekształcał je w narzędzia legitymizacji własnych form polityczności.

W tym czasie Cypr nie istniał w izolacji, a wręcz przeciwnie, jego pozycja w sieci kontaktów między Grecją, Anatolią, Lewantem i Egiptem była jednym z kluczowych czynników kształtujących lokalne formy kultury materialnej, strukturę elit oraz symboliczne sposoby legitymizacji władzy. Artefakty odkrywane na wyspie – zarówno luksusowe dobra importowane, jak i ich lokalne imitacje – układają się w gęstą mapę wymiany

towarów, form i wyobrażeń. W kontekście importów zewnętrznych, szczególnie miejsca zajmują naczynia i ceramika z Krety, m.in. z Knossos i Kydonii, liczne wyroby metalowe z Lewantu, w tym ozdoby i narzędzia z brązu, oraz elementy biżuterii i uzbrojenia o rodowodzie anatolijskim. Często nie są to jednak jedynie towary handlowe, a ich funkcja jest także reprezentacyjna. Na przykład importy fenickie i anatolijskie, takie jak kolczyki, zapinki, a nawet przedmioty z kości słoniowej, stają się częścią lokalnego repertuaru elitarnych dóbr grobowych, a tym samym wpisują się w rytuały budowania i wyrażania statusu (Karageorghis 1983, 27-30). Wspomniane groby elitarne z Salaminu czy Kourion, zwłaszcza te datowane na okres geometryczny i archaiczny (VIII–VI wiek przed Chrystusem), stają się coraz częściej sceną symbolicznej demonstracji przynależności do świata śródziemnomorskich elit, odsłaniając nam sieciową tożsamość cypryjskich elit, które nie tyle kopią wzory zewnętrzne, co transformują je we własny kod symboliczny (Buchholz – Karageorghis 1973, 186-189). Jednym z najbardziej subtelnych, a zarazem znaczących mechanizmów transmisji kulturowej, jest oddziaływanie narracji homeryckich. Odkrycia w Salaminie, jak choćby pochówki z rożnami (*obeloi*), ogniskami, kośćmi zwierzęcymi i naczyniami z winem i oliwą, odpowiadają opisom rytuałów pogrzebowych z *Iliady* i *Odysei* (por. *Il.* 23, 161-177). Nie są to jedynie ślady literackiej mody, a raczej wyraz normatywnego wpływu mitu na praktykę społeczną, w którym Homer staje się wzorcem nie tylko stylu życia, ale i śmierci, lub też w drugą stronę – jest to literacki zapis powszechnych ówczesnie praktyk. W ten sposób Cypr stał się nie tyle peryferyjnym odbiorcą egejskiego stylu, co uczestnikiem wspólnego języka kultury heroicznej, który krążył między kontynentem a wyspami. Wreszcie, Cypr jest także punktem spotkania z innymi imperiami. Wymiana z Lewantem i Egiptem – widoczna w znaleziskach alabastrowych naczyń, wyrobów z fajansu czy przedmiotów z inskrypcjami egipskimi – nie była jednostronna. Obok importów pojawiają się też cypryjskie towary i motywy w kontekście syryjskim i anatolijskim, co potwierdza dwukierunkowość tych relacji. Można więc mówić nie tylko o kontaktach, ale o stałej dynamice zależności – ekonomicznych, politycznych i kulturowych – które kształtowały tożsamość wyspy.

Po okresie intensywnych kontaktów handlowych i kulturowych w epoce żelaza Cypr wchodzi w nowy etap swojej historii – czas relacji z wielkimi imperiami Bliskiego Wschodu epoki żelaza (Iacovou 2013, 805-812). Choć geograficznie oddzielony od kontynentu, jego pozycja wschodniego bastionu Morza Śródziemnego uczyniła go ważnym punktem dla mocarstw pragnących kontrolować szlaki między Egeą, Azją Mniejszą i Lewantem (Cohen 1995, 35). Jednak relacja ta nigdy nie była jednoznacznie podporządkowana, a mieści się raczej w spektrum zależności, które obejmowały zarówno przymus, jak i negocjowaną autonomię. Pierwsza formuła imperialnej zależności pojawia się w 708 roku przed Chrystusem, kiedy wyspa dostała się pod zwierzchność państwa neoasyryjskiego. Brak jednak przekazów o utworzeniu satrapii czy bezpośrednim zarządzaniu – wszystko wskazuje na to, że królestwa cypryjskie zachowały swoje struktury władzy, uznając jedynie zwierzchnictwo Aszurbanipala lub jego poprzedników. Być może chodziło o trybut i lojalność w kontekście militarnym, a nie o realną ingerencję w wewnętrzne sprawy wyspy. Władcy lokalni występują nadal jako podmioty polityczne – nie tracą tytułów, pałaców ani symboliki władzy.

Na krótko przed połową VI wieku przed Chrystusem wyspę opanowują Egipcjanie z dynastii saickiej, a następnie, po kampaniach Cyrusa Wielkiego i jego następców, Persowie (Iacovou 2013, 812-813). W 545 roku przed Chrystusem Cypr staje się częścią imperium Achemenidów. I tu jednak mechanizm integracji różni się od klasycznego modelu satrapii, gdyż brak dowodów na obecność perskiej administracji terytorialnej, takiej jak satrapa lub urzędnik królewski stacjonujący na wyspie, pozwala mówić o specyficznej formule zależności. Królestwa cypryjskie funkcjonowały jako quasi-autonomiczne byty, uznające zwierzchnictwo Wielkiego Króla, ale zachowujące niezależność w sprawach lokalnych, w tym monetarnej i religijnej. W tym kontekście wydarzenia z 499 roku przed Chrystusem, czyli udział Cypru w powstaniu jońskim, nabierają szczególnego znaczenia. Onesilos, brat króla Salaminy Gorgosa, zdetronizował go i stanął na czele sojuszu miast cypryjskich, które przystąpiły do antyachaemenidzkiego buntu razem z jońskimi poleis. Jego krótkotrwałe panowanie (Herodot 5, 104-115) zakończyło się porażką militarną, ale samo powstanie odsłania głęboki konflikt lojalności między lokalną wiernością światu greckiemu

a polityczną koniecznością przynależności do systemu imperialnego. Po jego śmierci Cypr został ponownie podporządkowany Persji, lecz – co istotne – nie przez siły perskie, ale przez ich sojuszników z Azji Mniejszej. Ta pośredniość potwierdza wyjątkowy status Cypru w strukturze Achemenidów (Briant 2002, 652). Królestwa cypryjskie w tym czasie pełnią funkcję kulturowych i politycznych pośredników. Ich elity są już w pełni zhellenizowane, używają greckiego języka i wzorów kulturowych, ale nie odcinają się od wpływów wschodnich. Władcy, tacy jak wspomniany Gorgos, funkcjonują jako ogniwa pośrednie między światem egejskim a perskim imperium. W monetach, inskrypcjach i rytuałach pogrzebowych łączą lokalność z uniwersalnymi kodami reprezentacji władzy. Takie podwójne zakorzenienie pozwalało nie tylko na przetrwanie w cieniu imperium, ale też na aktywne korzystanie z jego sieci – handlowych, politycznych i ideologicznych.

Cypr epoki żelaza nie daje się łatwo wpisać w liniową narrację o hellenizacji ani podporządkować logice jednolitego centrum. Jest przestrzenią konfrontacji i współistnienia, gdzie języki, rytuały, systemy pisma i modele władzy tworzą równoległe i przecinające się trajektorie. Obok greckiego dialektu i cypryjskiego sylabariusza funkcjonuje fenickie pismo alfabetyczne, królewskim pochówkom w stylu homeryckim towarzyszą urnowe pogrzeby dzieci w dzbanach, świadectwa praktyk fenickich, a typowo greckie świątynie tamtych czasów wznoszone się obok struktur kultowych nawiązujących do tradycji lewantyńskich. To wielogłosowość, nie jednolitość, stanowi wyróżnik tej fazy cypryjskiej historii. W tym kontekście nie sposób nie zadać pytania o własną, odrębną tożsamość cypryjską. Odpowiedź pozostaje niejednoznaczna. Wydaje się, że lokalna identyfikacja opierała się bardziej na przynależności do konkretnego królestwa, a nie na wyspowej wspólnoty. Równocześnie jednak pewne ciągłości w architekturze, języku, czy rytmie życia osad pozwalają mówić o wyspowym idiomie, który przekształcał założeń w formy własne. Dziedzictwo tego okresu okaże się kluczowe dla kolejnych faz dziejów wyspy. W hellenistycznym i rzymskim pejzażu kulturowym Cypr znów stanie się miejscem napięcia między Grecją a Orientem – tyle że wcześniej wypracowany model koegzystencji i adaptacji będzie służyć za matrycę dla późniejszych mechanizmów akomodacji i oporu. W tym

sensie epoka żelaza nie zamyka się w sobie, lecz otwiera przestrzeń pytań o to, co lokalne, a co narzucone, co wchłonięte, a co przekształcone.

### **1.2.5. Okres klasyczny i hellenistyczny (480–58 przed Chrystusem)**

Początek okresu klasycznego na Cyprze nie przyniósł ponownie gwałtownej cezury, lecz raczej przejście w nowe konfiguracje polityczne i kulturowe (Iacovou 2013, 814-815). Społeczeństwa wyspy wciąż funkcjonują w strukturze królestw, których korzenie sięgają epoki żelaza, z wyraźnym dziedzictwem późnobrązowej urbanizacji i lokalnych elit. Salamina, Korurion, Pafos czy Kition to nie tylko nazwy miast, ale ośrodki władzy dziedziczonej, ukorzenionej w pamięci genealogicznej i materialnej – inskrypcjach, nekropoliach, stylach władzy. Ich model funkcjonowania, choć poddany presji potęg zewnętrznych, zachował wewnętrzną ciągłość i autonomię działania, co odróżniało Cypr od wielu regionów wschodniego Basenu Morza Śródziemnego. Kontekst geopolityczny epoki był jednak radykalnie nowy. W VI wieku przed Chrystusem Cypr znajdował się pod nominalnym zwierzchnictwem Persji, ale władcy poszczególnych miast-państw zachowali znaczny zakres samodzielności. Kluczowym momentem stał się wspomniany już udział Cypryjczyków, pod wodzą Onesilosa z Salaminy, w powstaniu jońskim w 499 roku przed Chrystusem, które nie tylko było próbą militarną, ale przede wszystkim deklaracją politycznej tożsamości. Choć bunt został stłumiony, a Onesilos stracił życie, to wydarzenie zyskało rangę symbolicznego aktu afirmacji przynależności do świata greckiego (Boardman 1999, 180-182). Nowy horyzont otwarł się wraz z ekspansją Aleksandra Wielkiego, kiedy to po 333 roku przed Chrystusem Cypr stał się częścią świata hellenistycznego – nie przez militarny podbój, lecz jako aktywny sojusznik Macedonii. Królowie cypryjscy, wspierający Aleksandra w wojnie z Persją, zachowali swoje pozycje, włączając się w system diadochów jako lokalni gracze o znaczeniu regionalnym. To właśnie w tym okresie Cypr, zarówno jako terytorium, jak i jako zbiór lokalnych królestw, pełnił funkcję pomostów: geograficznego – między wschodem a zachodem,

kulturowego – między Fenicją a Grecją i politycznego – pomiędzy tradycją lokalną a imperialnym porządkiem hellenistycznym (Tatton-Brown 1988, 75-76). W tym sensie klasyczny Cypr nie mieścił się łatwo w schemacie peryferii świata greckiego. Był raczej strefą kontaktu, konfrontacji i kompozycji – przestrzenią, w której modele rządzenia, style architektoniczne, języki i religie współlistniały i mieszały się, tworząc system złożony i funkcjonalny. Owa wielowarstwowość nie została nigdy już do końca zatarta i stanie się matrycą tożsamości, która powróci z nową siłą w kolejnych epokach.

W epoce klasycznej cypryjskie miasta-państwa funkcjonowały jako względnie autonomiczne jednostki polityczne, których struktury władzy kształtowały się na styku tradycji lokalnych i wpływów zewnętrznych, głównie greckich, fenickich i perskich. Choć każde z nich wykształciło własny model ustrojowy i odrębne idiomy kulturowe, wspólną cechą pozostawał monarchiczny charakter władzy, często oparty na długoletniej ciągłości dynastii i legitymizowany poprzez formy pisma, monetę i rytuał. Najpełniejszym przykładem dominacji politycznej i kulturowej pozostała Salamina. Już w VI wieku przed Chrystusem wykształciła się tu silna dynastia królewska, której znaczenie osiągnęło szczyt za panowania Ewagorasa I (ok. 411–374 przed Chrystusem). Władca ten, choć formalnie pozostawał wasalem perskiego króla, prowadził samodzielną politykę, nawiązywał sojusze z Atenami, popierał migrację ludności z Grecji i upowszechniał greckie formy kultury na wyspie. Miał być tym, który przywrócił Hellenów Cyprowi, wprowadzając m.in. alfabet grecki, obok wciąż obecnego sylabariusza cypryjskiego (Isokrates, *Evagoras*, 47). Monetę emitowaną przez Salaminę zdobiły inskrypcje zarówno w piśmie sylabicznym, jak i później w alfabecie greckim, co potwierdza stopniową transformację językową oraz kulturową. W odróżnieniu od progreckiej Salaminy, Kition pozostawało wyraźnie związane z kulturą fenicką. Znaleźiska epigraficzne – m.in. inskrypcje dedykacyjne z IV wieku przed Chrystusem – ukazują miejscowych władców, takich jak Pumiyaton i jego syn Pnytarion, jako czcicieli bóstw panteonu fenickiego, przede wszystkim Reszefa i Melkarta. Płyta z inskrypcją fenicką poświęconą Reszefowi, znaleziona w Kition i datowana na lata 380–360 przed Chrystusem, zawiera wzmianki o królu i świątyni (Cooke 1903, 68). Kition zachowało

przy tym trójjęzyczny charakter: obok fenickiego funkcjonowały grecki i cypryjski sylabariusz, co odzwierciedlało współistnienie kultur i złożoną strukturę społeczną. Kourion natomiast reprezentowało model pośredni – lokalna dynastia, choć mniej znacząca na tle Salaminy, odgrywała istotną rolę w regionie zachodniego Cypru. Władcy Kourion nie byli tak dobrze udokumentowani jak ci z Salaminy czy Kition, ale dane archeologiczne wskazują na silną lokalną elitę, funkcjonującą w ramach luźnego systemu zależności wobec mocarstw zewnętrznych. Kourion pozostało przykładem hegemonii regionalnej – nie imperialnej, lecz zakorzenionej w osadniczej ciągłości i kontroli nad ważnymi traktami oraz zasobami. Zachowane źródła pisane – w tym inskrypcje dwujęzyczne – dokumentują proces powolnej hellenizacji, ale też opór wobec niej. W Kition i Amathus spotykamy jeszcze w IV wieku przed Chrystusem zapisy w piśmie sylabicznym, niekiedy współistniejące z pismem fenickim, jak w przypadku tabliczek wotywnych. To zróżnicowanie odzwierciedla nie tylko mozaikę etniczną, ale i kulturową strategię przetrwania: zachowanie form lokalnych przy jednoczesnym uczestnictwie w transregionalnej sieci politycznej i handlowej. Cypr w epoce klasycznej był więc przestrzenią konkurencyjnych modeli władzy – między królewskim uniwersalizmem fenickim, miejskim hellenizmem a lokalnymi formami oporu i adaptacji. Miasta-państwa nie były jednolitą strukturą – każde z nich na własny sposób negocjowało relację między lokalnością a zewnętrzną presją, między tradycją a zmianą. Inskrypcje, monety, układ urbanistyczny i rytuały pogrzebowe pozostają dziś ich najważniejszymi świadkami.

W tym czasie Fenicjanie nadal odgrywali istotną rolę na Cyprze, zarówno w sferze języka oraz kultu, jak i materialnych przejawów obecności orientalnej. Język fenicki utrzymywał się w niektórych miastach, zwłaszcza Amathus i Kition, gdzie odkryto liczne inskrypcje, jak cztery stele z nekropolii Tourapi, datowane na IV wiek przed Chrystusem, świadczące o użyciu alfabetu fenickiego w kontekstach pogrzebowych. Alfabetem tym spisano ponadto gliniane tablice taryfowe z Kition, co wskazuje na utrzymanie administracyjnej funkcji języka aż do IV wieku przed Chrystusem. W Amathus także odkryto cefeńskie inskrypcje, jak również nekropole, gdzie szczątki dzieci grzebano w dzbanach, co świadczyć może o praktykowaniu

lokalnie rytuału tofet, będącego charakterystycznym elementem dziedzictwa fenickiego i bliskowschodniego. Na stanowiskach znajdowana jest fenicka ceramika, a także współwystępujące grecko- i fenickojęzyczne groby, co sugeruje harmonijną koegzystencję społeczności liczących się wspólnie w tej przestrzeni miejskiej. Religijny synkretyzm jest tu dobrze widoczny. Bóstwa pochodzące z Fenicji, jak Melkart, Baal i Astarte, były czczone równocześnie z Afrodytą. Na sarkofagach z Amathus z połowy V wieku przed Chrystusem wyrzeźbiono wizerunek Astarte oraz egipskiego Besa, co jasno wskazuje na synkretyzm religijny, zwłaszcza w obszarach tak ważnych, jak płodność i opieka nad dziećmi. Obecność Astarte-Afrodyty najlepiej obrazuje zmienność interpretacji religijnej – fenickie bóstwa adaptowano do greckiego pejzażu, gdy społeczność cypryjska nie zerwała całkowicie z religijnym dziedzictwem Bliskiego Wschodu, lecz raczej osadziła je w ramach hellenizującej się kultury śródziemnomorskiej.

Wśród królów cypryjskich epoki klasycznej wspomniana postać Ewagorasa I z Salaminy zajmuje miejsce szczególne – zarówno ze względu na skalę jego politycznych ambicji, jak i na kulturowe znaczenie jego reform. U schyłku V wieku przed Chrystusem Salamina, największe z miast-państw Cypru, była jedną z nielicznych monarchii greckojęzycznych, które potrafiły nie tylko utrzymać niezależność od Persji, lecz nawet podjąć próbę stworzenia hegemonii nad całą wyspą. To właśnie Ewagoras, będąc zrazu lokalnym władcą, w początkach IV wieku przed Chrystusem objął kontrolę nad większą częścią Cypru i na krótko doprowadził do niemal całkowitej unifikacji politycznej wyspy. Ambicje Ewagorasa wykraczały daleko poza ramy lokalnej władzy. Utrzymując bliskie relacje z Atenami, wspierał politykę antyspartańską i stał się jednym z sojuszników demokratycznej Attyki w czasach walk o panowanie na Morzu Egejskim. Ateny odpląciły mu się nie tylko aliansami, lecz także symbolicznymi gestami – jak umieszczeniem jego posągu w Stoa Basileios na agorze ateńskiej, co było wyrazem niezwyklego uznania (Diod. Sic., 15, 2, 4-6). Wspierany przez Ateny i sprzyjający kolonizacji przez osadników egejskich, Ewagoras był jednym z głównych czynników hellenizacji Cypru w IV wieku przed Chrystusem. Jego reformy obejmowały nie tylko sferę polityczną, ale również symboliczną. Z jego panowaniem wiąże się m.in. wprowadzenie

alfabetu greckiego na Cyprze, najpierw w Salaminie, później w innych częściach wyspy, co stanowiło przełom kulturowy i powolny kres użycia lokalnego sylabariusza cypryjskiego poza kręgami tradycyjnych elit. W tym sensie był on promotorem nie tylko greckiego języka, ale też greckich form wyrazu politycznego i tożsamościowego. Jednak jego aspiracje spotkały się z oporem. Miasta, takie jak Kition, Amathus czy Soloi, nie zaakceptowały hegemonii Salaminy i w 390 roku przed Chrystusem zwróciły się o pomoc do króla perskiego, skutecznie inicjując kontratak. W wyniku perskiej interwencji i oblężenia Salaminy ok. 380 roku przed Chrystusem Ewagoras został zmuszony do kapitulacji i uznania zwierzchności imperium achemenidzkiego. Mimo to zachował tron w Salaminie jako lojalny wasal, aż do swojej śmierci w 374 roku przed Chrystusem, prawdopodobnie wskutek zamachu stanu. Choć jego polityczny projekt zjednoczenia wyspy zakończył się niepowodzeniem, pozostawił trwałe dziedzictwo. Był jednym z pierwszych władców cypryjskich, który myślał w kategoriach ogólnogreckich, budując sojusze i narracje wykraczające poza horyzont lokalnej rywalizacji, a odwołując się do wspólnych mitów i wartości, próbował stworzyć wspólnotę polityczną, która, choć ulotna, pozostawiła wyraźny ślad w kulturowym pejzażu wyspy. To także Ewagoras wyznaczył kierunek, który w kolejnym stuleciu miał przynieść pełną hellenizację Cypru – już nie tylko jako efekt podbojów, lecz jako rezultat długotrwałej transformacji elit, języka i systemu reprezentacji.

Wojny Aleksandra Wielkiego radykalnie zmieniły układ sił we wschodnim basenie Morza Śródziemnego, a Cypr – wyspa o strategicznym położeniu – stał się jednym z kluczowych partnerów tej ekspansji. Już po bitwie pod Issos w 333 roku przed Chrystusem, kiedy los imperium perskiego zaczął się przesądzać, większość królów cypryjskich zwróciła się ku Aleksandrowi, przewidując, że jego kontrola nad Fenicją i Egiptem wymusi podporządkowanie także Cypru. Ruch ten nie był jedynie gestem oportunistycznym – odczytywany był również jako próba odzyskania większej niezależności po dziesięcioleciach statusu wasalnego wobec Achemenidów. Kulminacyjnym momentem współpracy był udział cypryjskiej floty w oblężeniu Tyru w 332 roku przed Chrystusem. Siedmiomiesięczne oblężenie miasta położonego na wyspie wymagało rozbudowanej

floty oraz zaplecza inżynieryjnego – i właśnie te zasoby zapewnili królowie z Salaminy, Amathus i Soloi. Król Pnytagoras z Salaminy dostarczył 120 okrętów i aktywnie uczestniczył w walkach, dowodząc flotą zajmującą port sydoński. Inni królowie, tacy jak Pasikratis z Soloi i Androklos z Amathus, również odegrali istotne role w tym zwycięstwie (Badian 2012, 35-37). Wdzięczność Aleksandra znalazła wyraz nie tylko w słowach – król Pnytagoras otrzymał od władcy możliwość włączenia królestwa Tamassos do terytorium Salaminy, co uczyniło go jednym z najpotężniejszych monarchów Cypru w tym czasie. Rola Cypryjczyków nie ograniczała się jedynie do kampanii w Lewancie. W czasie dalszych wypraw Aleksandra do Egiptu i Azji jednostki morskie i inżynieryjne z Cypru, znane z doświadczenia w budowie statków i fortyfikacji, brały udział w jego operacjach wojennych. Niektórzy członkowie cypryjskich elit, jak Stasanor i Stasander z Soloi, zostali mianowani satrapami w Azji Środkowej, co wskazuje na wysoki poziom zaufania, jakim obdarzono ich w nowym porządku hellenistycznym (Heckel 2006, 257). Mimo że Aleksander formalnie uznawał autonomię lokalnych dynastii, jego polityka miała jasny wektor: osłabić dawną podmiotowość i przekształcić królestwa Cypru w ogniwa sieci jego administracji. Lokalne mennice, takie jak te w Kition, Pafos i Salaminie, zaczęły bić monety z jego imieniem, co oznaczało przejście od niezależnej emisji do formy symbolicznej lojalności (Mørkholm 1991, 70-73). Tym samym rozpoczął się proces stopniowego przekształcania królewskich ośrodków w lokalne prowincje systemu hellenistycznego. Wzajemność tej relacji nie była czysto formalna. Królowie cypryjscy zyskali na niej prestiż, dostęp do nowych rynków, a także udział w sukcesji po Aleksandrze. Jednak już po jego śmierci w 323 roku przed Chrystusem ujawniła się kruchość nowej struktury. Podziały pomiędzy diadochami (Ptolemeuszem i Antygonem) sprawiły, że Cypr stał się terenem walk, a lokalni królowie – często zmuszeni do opowiedzenia się po jednej ze stron – stopniowo tracili samodzielność polityczną.

Upadek porządku ustalonego przez Aleksandra Wielkiego po jego śmierci w 323 roku przed Chrystusem doprowadził do wieloletnich zmagania o hegemonię wśród jego dowódców. W tym geopolitycznym zamęciu Cypr nie był biernym

obserwatorem, lecz aktywnym uczestnikiem rozgrywek i jednocześnie przedmiotem strategicznej rywalizacji. Pierwsze starcia między zwolennikami Antygona Monofanosa a Ptolemeuszem zakończyły się kilkukrotną zmianą przynależności wyspy, jednak to Demetriusz, syn Antygona, przejął inicjatywę, co stało się punktem zwrotnym w dziejach hellenistycznej wyspy. Wiosną 306 roku przed Chrystusem Demetriusz wyruszył z Aten z potężną flotą 160 trirem i heptarei (a na nich ok. 15 tys. piechoty i 400 jazdy) oraz licznymi okrętami. Wylądował na półwyspie Karpasia, przejmując kontrolę nad miastami Carpasia i Urania, po czym skierował się na Salaminę. W wielkiej bitwie lądowo-morskiej obezwładnił siły Menelausa, brata Ptolemeusza, a następnie dołączył do oblężenia miasta i pokonał floty ptolemejskie, odnosząc decydujące zwycięstwo. Po tej klęsce Ptolemeusza utracił wyspę na rzecz Antygonidów, a sam Antygonos przybrał tytuł króla, przekazując władzę również Demetriuszowi. To wydarzenie pokazało strategiczną wagę wyspy i jej roli w obowiązujących równowagach sił. Zwycięstwo Demetriusza było również demonstracją jego sztuki oblężniczej, potwierdzonej nadaniem mu przydomka Poliorketes – Oblegacz Miast. Jednocześnie polityczna równowaga na wyspie znów się destabilizowała. Po bitwie pod Ipsos (301 rok przed Chrystusem), w której Antygonos poległ, Demetriusz stracił władzę nad Azją, ale utrzymał wpływy w Grecji. Cypr ponownie przeszedł pod kontrolę Ptolemeusza od 294 roku przed Chrystusem, którzy uczynili z niego integralny element swojego hellenistycznego imperium (Diod. Sic., 19, 79-80). Ptolemejska reorganizacja wyspy miała charakter zarówno militarny, jak i administracyjny. Po krwawym podboju Ptolemeusz I Soter dokonał centralizacji władzy, likwidując znaczną część lokalnych dynastii i zastępując je siecią lojalnych wobec Aleksandrii urzędników. Marion zostało zniszczone, natomiast królowie takich miast jak Kition czy Lapitos zostali zabici lub internowani. Tylko nieliczne lokalne dynastie – jak w Pafos – przetrwały jako lojalni wasale, a i to nie na długo. Cypr został podporządkowany bezpośrednio władzy ptolemejskich gubernatorów (*stratego*), wyznaczanych z Egiptu. Ich siedziby ulokowano głównie w Salaminie i Pafos, a podległe im urzędy kontrolowały zarówno administrację, jak i eksploatację zasobów naturalnych – zwłaszcza drewna

i miedzi, dwóch filarów gospodarki wyspy. W tym okresie Ptolemeusze prowadzili systematyczne działania hellenizacyjne: dawne systemy pisma (w tym cypro-sylabiczne i fenickie) zostały zastąpione greckim alfabetem, a lokalne bóstwa – zintegrowane z greckim panteonem, choć często zachowały swój hybrydowy charakter. Ważnym aspektem reorganizacji była także urbanizacja. Ptolemeusz II Filadelfos założył Arsinoe – nowe miasto w miejsce zniszczonego Marion, które nosiło imię jego siostry i żony, co wpisywało się w lagidzką politykę sakralizacji władzy królewskiej. Przestrzeń miejska zyskała bardziej regularny, hellenistyczny układ, a wiele wcześniejszych centrów – jak Salamina – zostało rozbudowanych zgodnie z urbanistycznymi wzorcami z Egiptu i Lewantu. Ptolemejska obecność przekształciła Cypr nie tylko politycznie, ale też kulturowo. Choć wciąż zachowywał on pewne lokalne idiomy, stał się pełnoprawną częścią greckiego świata śródziemnomorskiego – skoligaconego z imperium hellenistycznym, a zarazem coraz bardziej zintegrowanego z kulturą ptolemejskiej Aleksandrii. To właśnie w tym kontekście urodził się Zeno z Kition, twórca szkoły stoickiej, który stanowi świadectwo głębokiego przyswojenia przez Cypr greckich idei filozoficznych i edukacyjnych (Long 1986, 109; Tatarkiewicz 2011, 145-146).

W okresie między Atenami a Aleksandrem Wielkim, Cypr przeszedł zasadniczą przemianę – od mozaiki autonomicznych królestw do zintegrowanej przestrzeni hellenistycznej pod egidą Ptolemeuszy. Ptolemejski model administracyjny uczynił z Cypru prowincję zarządzaną przez najwyższego urzędnika – strategosa rezydującego początkowo w Salaminie, a później w Nea Paphos. W III–II wieku przed Chrystusem powstały nowe urzędy miasta: boule, gymnasia i teatry, co wpisuje się w kanon instytucji hellenistycznych znanych z Egiptu i Syrii. Administracja Ptolemeuszy wymazała formalną suwerenność dawnych dynastii, choć lokalne rody często zachowały pozycję dzięki współpracy z nową władzą. Tożsamość elit także uległa transformacji. Dawni wielcy właściciele i wywodzące się z nich dynastie musiały teraz wpisać się w nowy wzorzec, poprzez uczestnictwo w panhelleńskich obrzędach, ćwiczenia w gimnazjach, patronat nad teatrem. Śladami tej zmiany są inskrypcje honorujące finansowanie publicznych instytucji, stawiane pomiędzy imieniem lokalnego magnata a królewskim tytułem

*apo Ptolemaiōn*. Elity przyjmowały elementy kosmopolitycznej kultury hellenistycznej, lecz równocześnie zachowywały lokalne usytuowanie – stawały się mostem między rodzimą tradycją a uniwersalną wizją świata. Ta transformacja nie była jednak całkowitym oderwaniem od wszystkiego wcześniejszego – w miastach wciąż działały sanktuaria krajowe, jak Afrodyty w Palaepaphos, które zachowały wcześniejszy charakter. Nowe instytucje wskazywały jednak kierunek ku przyszłości: teatry, gimnazjony i boule pozwalały Cypryjczykom stać się obywatelami wielkiego świata hellenistycznego.

Historia i archeologia Cypru w epokach klasycznej i hellenistycznej ukazuje wyspę nie jako bierną przestrzeń kolonizacji, ale jako dynamiczne pole ścierania się i współistnienia kultur. Od wczesnych kontaktów z Bliskim Wschodem i Egiptem, przez fenickie porty i sanktuaria, aż po hellenistyczne teatry i gimnazjony – Cypr pozostawał przestrzenią pluralizmu form, w których lokalność nie była zniesiona, lecz przekształcana. Wbrew uproszczonemu obrazowi „pełnej hellenizacji” Cypru pod panowaniem Ptolemeusza, rzeczywistość była o wiele bardziej złożona. Grecki alfabet zastąpił co prawda miejscowy sylabariusz, a w miastach pojawiły się gimnazjony, odeony i agory wzorowane na modelach metropolitalnych (Steele, 2013, p. 142-146). Jednak równolegle, nawet w okresie dominacji ptolemejskiej, wciąż funkcjonowały sanktuaria Melkarta i Astarte, a zaś inskrypcje fenickie z Kition czy Amathus dokumentują trwanie językowej i religijnej odrębności aż do IV wieku przed Chrystusem (Karageorghis 2005, 77-81). Trudno zatem mówić o jednoznacznej dominacji kultury greckiej – raczej o negocjowanej transformacji. Władcy, jak Ewagoras z Salaminy, nie tyle kopiowali wzorce greckie, co świadomie je reinterpretovali, wpisując w lokalne strategie legitymizacji i przetrwania. Podobnie architektura hellenistyczna, choć formalnie grecka, często przyjmowała lokalne rozwiązania topograficzne i funkcjonalne. Pytanie o tożsamość Cypru w tym okresie wymaga zatem odejścia od dychotomii: grecka czy fenicka, gdyż obie te rzeczywistości przenikały się i stworzyły ostatecznie nową jakość, jaką jest cypryjskość, będąca wynikiem procesów lokalnej adaptacji, kompromisów i pamięci.

### 1.2.6. Okres rzymski (58 przed Chr.–330 po Chr.)

Choć od kilku wieków politycznie związany z Egiptem Ptolemeuszy, do połowy I wieku przed Chrystusem Cypr zachował status quasi-niezależnego królestwa, formalnie rządzonego przez odrębną linię Ptolemeuszy cyprijskich. Jednak w 58 roku przed Chrystusem doszło do brutalnego zerwania tej resztkowej autonomii. Impuls nie pochodził bynajmniej z potrzeby ekspansji terytorialnej senatu, lecz był wynikiem osobistej vendetty jednego człowieka. Publiusz Klodius Pulcher, jako trybun ludowy, wykorzystał swoją władzę, by przeforsować uchwałę odbierającą Ptolemeuszowi z Cypru, bratu zmarłego faraona Ptolemeusza XII Auletesa, koronę i skarb, formalnie pod zarzutem niewłaściwego traktowania rzymskich obywateli, lecz faktycznie z powodu osobistej urazy (Strabo, *Geographica* 14, 5, 2; Gruen 1974, 163-165). Do realizacji tego politycznego zamachu wyznaczono Marka Porcjusza Katona Młodszego – znanego ze stoickiej nieprzekupności i bezwzględnej przywiązania do republikańskiej cnoty. Katon, działając z ramienia senatu, objął Cypr bez większego oporu, a sam Ptolemeusz, według przekazów Plutarcha (*Cato Minor* 9-10), popełnił samobójstwo. Katon przejął znaczne środki ze skarbca królewskiego i zorganizował na wyspie nowe struktury administracyjne zgodne z porządkiem rzymskim, w tym system ściągania podatków, który – wyjątkowo w tym okresie – został powierzony nie dzierżawcom, lecz bezpośrednim urzędnikom republikańskim (Jones 1964, 482). Aneksja ta, choć mająca charakter doraźny, symbolicznie rozpoczęła nowy etap historii wyspy i jej pełne włączenie w orbitę imperium jako podmiot podporządkowany Rzymowi, nie zaś tylko zależny od Egiptu. Po śmierci Cezara i w trakcie wojen domowych Cypr uległ ponownemu rozdaniu – tym razem wpadł w ręce Kleopatry VII i jej siostry Arsinoe IV, jako element politycznej nagrody przyznanej im przez Marka Antoniusza. Rządy te były krótkotrwałe i nie pozostawiły głębszego śladu instytucjonalnego, choć świadczą o strategicznej roli Cypru jako ważnego zaplecza w basenie wschodniego Morza Śródziemnego. Po zwycięstwie Oktawiana pod Akcjum w 31 roku przed Chrystusem wyspa wróciła pod kontrolę rzymską i w 22 roku przed Chrystusem uzyskała status prowincji senackiej, co oznaczało, że nie była zarządzana przez cesarza, lecz przez prokonsula

mianowanego przez senat (Millar 1993, 259-261). Cypr podzielono na cztery okręgi administracyjne, ze stolicami w Pafos, Salaminie, Amathusie i Lapethos, co odzwierciedlało trwanie lokalnych centrów, choć już bez ich dawnej suwerenności. Ostatnim aktem reorganizacji administracyjnej była reforma cesarza Dioklecjana na przełomie III i IV wieku po Chrystusie, kiedy to Cypr – dotąd formalnie samodzielna prowincja – został włączony do diecezji Oriens i podporządkowany urzędnikowi noszącemu tytuł *consularis*. Zmiana ta miała charakter nie tylko administracyjny, ale też geopolityczny: wyspa została wpisana na nowo w system podziału terytorialnego cesarstwa, który coraz silniej rozróżniał pomiędzy Wschodem a Zachodem, w ramach procesów, które miały doprowadzić do jego trwałego podziału (Jones 1964, 489-491).

Po formalnym przekształceniu Cypru w prowincję senacką w 22 roku przed Chrystusem, Rzym wprowadził na wyspie stabilne i trwałe struktury administracyjne, które przetrwały aż do późnego antyku. Choć Cypr nie był dużą prowincją, jego strategiczne położenie oraz zasoby naturalne – zwłaszcza miedź, drewno i oliwa – sprawiały, że wymagał uważnego zarządzania. Władze republikańskie i cesarskie, choć często zainteresowane bardziej lojalnością niż lokalną autonomią, stworzyły na wyspie system rządów stosunkowo sprawny i względnie łagodny, przynajmniej do czasów kryzysów II i III wieku. Jak zostało wspomniane, Cypr podzielono administracyjnie na cztery jednostki terytorialne, a podział ten, choć oparty na istniejących wcześniej centrach miejskich, nie był jedynie odtworzeniem dawnych królestw, lecz stanowił nową formę organizacyjną, łączącą lokalne tradycje z rzymskim systemem prowincjonalnym. Najważniejszą z tych jednostek była Pafos, która pełniła funkcję stolicy administracyjnej i siedziby prokonsula. Tam też znajdował się prythaneion oraz forum – centra życia politycznego i religijnego nowego porządku. Na czele prowincji stał gubernator z tytułem *pro praetore* z uprawnieniami *proconsularis* – przedstawiciel władzy senatu rzymskiego. Funkcja ta nie była jedynie tytularna: do zadań gubernatora należało nie tylko sprawowanie najwyższej jurysdykcji cywilnej i karnej, ale też nadzór nad poborem podatków, stanem bezpieczeństwa oraz koordynacja kontaktów z innymi prowincjami wschodniej części imperium. W przeciwieństwie do prowincji cesarskich, w których władzę sprawowali legaci cesarscy, Cypr – jako prowincja senacka – był

wolny od obecności legionów, a więc od zinstytucjonalizowanej obecności armii. Ten fakt sprawiał, że gubernator polegał głównie na lokalnych elitach i aparacie urzędniczym, wspieranym przez niewielkie kontyngenty milicji miejskich. Listy prokonsulów Cypru, znane z inskrypcji oraz źródeł literackich, pokazują stabilność tej struktury przez pierwsze dwa wieki naszej ery. Wśród dobrze udokumentowanych urzędników znajduje się m.in. Lucjusz Sergiusz Paweł, wspomniany m.in. także w *Dziejach Apostolskich* (13,7), który piastował urząd w latach 46–48, a także Kwintus Juliusz Kordus (65) czy Lucjusz Bruttiusz Maksimus (80–81). Urząd był rotacyjny i obejmowany na rok, co wpisywało się w typowy dla prowincji senackich rytm rotacji administracyjnej. Szczególnie interesującym aspektem rzymskiej administracji na Cyprze była troska o kontrolę nad systemem podatkowym. Z epoki republikańskiej znana jest krytyka prywatnych dzierżawców podatków, których działania w wielu prowincjach prowadziły do nadużyć i wyzysku. W przypadku Cypru Katon Młodszy już podczas pierwszej organizacji prowincji zadbał, by opodatkowanie odbywało się bezpośrednio przez urzędników publicznych (Plutarch, *Cato Minor* 9). W czasach cesarstwa system ten został utrzymany i zinstytucjonalizowany: podatki wnoszone były głównie w pieniądzu, choć w kontekście handlu oliwą i miedzią także w formie kontyngentów towarowych. Utrzymywanie stabilnych dochodów z prowincji było ważnym priorytetem, a dzięki relatywnej autonomii i braku większych buntów aż do II wieku, Cypr uchodził za przykład dobrze zarządzanej prowincji.

Jednym z najbardziej tragicznych i zarazem tajemniczych epizodów w historii Cypru pod panowaniem rzymskim pozostaje udział wyspy w tzw. powstaniu diaspory, które ogarnęło w latach 115–117 rozproszone wspólnoty żydowskie w Egipcie, Cyrenajce i na Cyprze. Rebelia ta, tocząca się równoległe z wyprawą cesarza Trajana przeciw Partom, była wydarzeniem o skali, której doniosłość przez długi czas była niedoceniana – zarówno w historiografii cesarstwa, jak i w studiach nad żydowską diasporą (Pucci Ben Zeev 2006, 96; Horbury 2014, 249). Źródła starożytne pozostawiają w tej kwestii obraz fragmentaryczny, nacechowany retoryką, i często pisane są z odmiennych pozycji ideologicznych. Kasjusz Dio (68, 32, 1-3) relacjonuje zniszczenie Salaminy i śmierć około 240 tys. mieszkańców wyspy

z rąk zbuntowanych żydów pod wodzą Artemiona. Choć liczby te budzą sceptycyzm, są jednak zgodne z narracją Orozjusza (*Hist. adv. pag.* 7, 12), który podkreśla całkowite wyniszczenie ludności greckiej miasta. Uzupełnieniem są wzmianki u Euzebiusza z Cezarei (*Chronicon*, 116), który choć nie tak dramatyczny w opisie, także potwierdza skalę przemocy i upadku. Nie znamy bezpośrednich powodów wybuchu powstania na Cyprze, ale badacze zwracają uwagę na ciągłość napięć etnicznych i religijnych w regionie, wzmocnionych po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej w 70 roku, nakładaniu podatku *fiscus Iudaicus*, a także trwanie nadziei mesjanistycznych i marzeń o powrocie do Judei (Pucci Ben Zeev 2006, 207-209). Możliwe też, że wieści o sukcesach żydowskich w Egipcie i Cyrenajce zachęciły lokalną społeczność do działania. Archeologiczne i epigraficzne świadectwa z samego Cypru są nader skąpe, ale brak późniejszych żydowskich inskrypcji na wyspie aż do IV wieku, a także opowieść Kasjusza Dio i Orozjusza o zakazie stawiania stopy żydowi na wyspie pod groźbą śmierci, nawet w sytuacji morskiego sztormu, sugerują bezprecedensowe represje i całkowite usunięcie żydowskiej obecności z wyspy. Wydaje się, że zakaz ten utrzymał się przez co najmniej dwa stulecia, co pośrednio potwierdzają również dane archeologiczne, gdyż nie udało się znaleźć pewnych pozostałości związanych z ich obecnością na Cyprze, datowanych na okres pomiędzy II a IV wiekiem (Horbury 1998, 184-186). Zniszczenie portu w Salaminie było nie tylko demograficzną i urbanistyczną katastrofą, ale również ciosem dla statusu cypryjskich miast. Choć miasto zostało odbudowane i zachowało rangę metropolii, już nigdy nie odzyskało wcześniejszej pozycji kulturowej i ekonomicznej. Powstanie żydowskie na Cyprze należy widzieć nie jako odosobniony epizod, ale jako ogniwo w większym ciągu dramatycznych konfliktów pomiędzy diasporą a strukturami imperialnego Rzymu, które ostatecznie doprowadziły do zmarginalizowania żydów w przestrzeni śródziemnomorskiej i do głębokiej przemiany ich społecznego statusu, duchowego pejzażu oraz geograficznej obecności.

Żydowska diaspora, obecna na Cyprze od okresu hellenistycznego, odegrała istotną rolę w złożonej mozaice kulturowej i etnicznej, jaką był Cypr w okresie rzymskim. Ukazuje się ona jako przestrzeń, gdzie wielowarstwowa przeszłość łączyła się

z dynamicznymi procesami przekształceń osadniczych i społecznych. Położona na skrzyżowaniu szlaków, wyspa nie tylko korzystała z dobrodziejstw pokoju rzymskiego, ale i wchłaniała różnorodne wpływy – zarówno poprzez migracje, jak i działania administracyjne czy gospodarcze Imperium. Przed powstaniem Artemiona żydowskie wspólnoty były zintegrowane z miejskim życiem wyspy, prawdopodobnie posiadając swoje synagogi i uczestnicząc w lokalnej wymianie handlowej. Choć konkretne dane archeologiczne są fragmentaryczne, odnaleziono pewne epigraficzne świadectwa, jak choćby wspomnienie synagogi w Larnace na późniejszych inskrypcjach z IV wieku, wskazujące na odbudowę życia wspólnotowego po wielowiekowej przerwie (Horbury 1998, 186). Represje po powstaniu niemal całkowicie wygasiły żydowską obecność przez dwa kolejne stulecia. Choć brak bezpośrednich świadectw materialnych z tego okresu może wynikać również z ogólnego spadku osadnictwa w niektórych regionach, skala opresji i ich długofalowe skutki są bezdyskusyjne. Na drugim biegunie społecznego pejzażu Cypru znajdowały się elity – od dawna zhellenizowane, lecz stopniowo podlegające procesowi romanizacji. Nadanie obywatelstwa rzymskiego po edyktie Karakalli w 212 roku (*Constitutio Antoniniana*) otworzyło nowy rozdział w dziejach miejskich elit. Lokalne arystokracje, wcześniej zakorzenione w hellenistycznych strukturach władzy, zaczęły pełnić funkcje w ramach imperialnego systemu municypów, rad miejskich (*boule*) i urzędów (archontów, *dumwirów*), jak pokazują liczne inskrypcje z Pafos, Salaminy czy Kourion. Powstaje więc nowa warstwa społeczna – grecko-rzymskich notabli – która, nadal posługiwała się greką w życiu codziennym i kulturowym, a ponadto uczestniczyła w rytuałach imperialnych, kultach cesarskich oraz reprezentowała interesy lokalnych społeczności wobec Rzymu. Te przemiany instytucjonalne i społeczne szły w parze z przekształceniami w strukturze osadniczej. Choć dawne miasta-państwa zachowały swój status i znaczenie, obserwujemy także rozwój nowych ośrodków – zarówno wzdłuż wybrzeża, jak i w głębi lądu. Powstają nowe zespoły willowe, stanowiska wiejskie o funkcji produkcyjnej, a także osady skupione wokół świątyń i stacji komunikacyjnych. Mimo to lokalne modele organizacji przestrzeni zachowały dużą ciągłość, a miasta Cypru, choć zreformowane według rzymskiego wzorca, nie zostały całkowicie przekształcone. Ostatecznie więc

społeczeństwo cypryjskie epoki rzymskiej ukazuje się jako wielowymiarowa wspólnota, w której krzyżowały się lojalności religijne, etniczne i polityczne. Trwałość grecko-rzymskiej kultury miejskiej szła w parze z lokalnymi tożsamościami, a okresowe napięcia, jak w przypadku powstania żydowskiego, unaoczniały kruchość tego porządku. Jednak w codziennym życiu dominowały raczej koegzystencja, znacznie bardziej trwała niż okazyjne konflikty.

Właśnie ta koegzystencja, razem z rzymską administracją, sprawnie umożliwiały przywracanie na wyspie ładu. Dzięki scentralizowanemu zarządzaniu, skutecznym mechanizmom kontroli i długoletniemu pokojowi, Cypr nie tylko odbudował podstawy swojej egzystencji, ale ponownie włączył się w krwiobieg śródziemnomorskiego handlu. Stabilizacja polityczna oraz efektywna integracja z imperialną infrastrukturą ekonomiczną pozwoliły wyspie rozwijać się jako zaplecze rolnicze, przetwórcze i eksportowe, z którego korzystały zarówno pobliskie regiony wschodnie, jak i bardziej oddalone prowincje cesarstwa. Rzymski Cypr stanowił ogniwo w skomplikowanej i dobrze zorganizowanej sieci ekonomicznej basenu Morza Śródziemnego, będąc zarówno producentem, jak i pośrednikiem w wymianie dóbr o znaczeniu lokalnym i dalekosiężnym. Gospodarka wyspy, choć zróżnicowana, opierała się w znacznej mierze na rolnictwie, górnictwie oraz przetwórstwie produktów roślinnych – zwłaszcza oliwy i wina – a także na wydobywaniu i eksporcie miedzi. Jednym z najlepiej udokumentowanych sektorów gospodarki były uprawa oliwek i produkcja oliwy. Cypryjskie wytwórnie oliwy stanowiły integralną część wiejskich willi i miejskich kompleksów produkcyjnych. Przykłady monumentalnych pras zachowanych w Pafos, Kourion i Amathus świadczą o wysokim stopniu mechanizacji i standaryzacji procesu tłoczenia, a także o skali produkcji przekraczającej potrzeby lokalne. Wytwarzana na Cyprze oliwa trafiała zarówno na rynek lokalny, jak i do portów wschodnich prowincji cesarstwa. Amfory cypryjskie, produkowane na wyspie od późnego III wieku – znajdowane są licznie w Egipcie, Palestynie, Syrii i na wybrzeżu egejskim, a także w rejonie Bosforu i nad dolnym Dunajem, co dowodzi istnienia trwałych szlaków handlowych. Oliwa cypryjska, ceniona za jakość,

stanowiła element systemu dostaw zaopatrzenia wojskowego i miejskiego. Obok oliwy znaczącą rolę odgrywała produkcja wina. Wzmianki o cypryjskim winie pojawiają się już w źródłach hellenistycznych i są kontynuowane w tekstach rzymskich, a znajdują potwierdzenie także w materiale archeologicznym, zarówno pras winiarskich, jak i licznych fragmentów amfor, co sugeruje zarówno lokalną konsumpcję, jak i eksport, najprawdopodobniej na rynek luksusowy, zwłaszcza w Egipcie.

Kolejną gałęzią gospodarki była eksploatacja zasobów mineralnych, przede wszystkim miedzi. Choć szczyt cypryjskiego górnictwa przypada na epokę brązu, eksploatacja rud kontynuowana była także w czasach rzymskich, szczególnie w rejonie Skouriotissy i Soli. Znaleźiska pieców do prażenia rudy, a także liczne żużle hutnicze z rejonu Tamassos potwierdzają działalność wydobywczą i przetwórczą w I–III wieku. Miedź była wykorzystywana zarówno lokalnie, jak i eksportowana w postaci półproduktów, szczególnie do portów Syrii i Egiptu. Uzupełnieniem produkcji rolniczo-przemysłowej była działalność w sektorze tekstylnym, choć skromniej poświadczona w źródłach epigraficznych, czy poprzez znaleźiska ciężarków tkackich. Warto odnotować obecność purpurowych barwników, co może wskazywać na kontynuację lokalnej tradycji farbiarskiej sięgającej epoki fenickiej (Karageorghis 1969, 115–118). Sieć dróg rzymskich na wyspie, choć stosunkowo skromna, była wystarczająca do połączenia głównych centrów produkcyjnych z portami. System dróg koncentrował się wokół trzech głównych osi: zachodniej (Nea Pafos–Kouklia–Amathus), centralnej (Tamassos–Nikozja–Kition) i północnej (Soli–Lefke–Morphou). Przewóz towarów, głównie amfor, był wspomagany przez sieć magazynów i przystani rzecznych, zidentyfikowanych m.in. w rejonie rzeki Pedieos. Obraz gospodarki rzymskiego Cypru ukazuje zatem wyspę jako nie tylko lokalnego producenta, lecz także aktywnego uczestnika ekonomicznej gry śródziemnomorskiej, zorientowanego na rynki prowincji wschodnich i dostosowanego do rytmu dostaw, popytu i szlaków morskich epoki *Pax Romana*.

### 1.2.7. Okres bizantyński (330–1191 po Chr.)

Epoka późnego antyku, obejmująca zasadniczo okres od końca III do VII wieku, stanowiła dla Cypru czas transformacji ustrojowej, religijnej i kulturowej. Wyspa, od wieków wpisana w grecko-rzymską orbitę polityczną, została włączona w nowy porządek świata stworzonego przez reformy Dioklecjana i Konstantyna Wielkiego. Był to świat bardziej scentralizowany, sakralizowany i biurokratyczny, w którym religia chrześcijańska stopniowo przekształcała się z ruchu prześladowanego w religię państwową, a prowincje wschodnie zyskiwały coraz większe znaczenie jako zaplecze gospodarcze i duchowe imperium. Po reformie administracyjnej Dioklecjana Cypr został włączony do nowo utworzonej diecezji Oriens, jednej z kluczowych jednostek podziału terytorialnego imperium. Chociaż wyspa nie znajdowała się na głównych szlakach lądowych Wschodu, jej pozycja na skrzyżowaniu szlaków morskich czyniła z niej strategiczny punkt w systemie komunikacji i dostaw. Administracyjnie Cypr zachował swój odrębny status – jako prowincja rządzona przez prokonsula z Pafos, podlegająca bezpośrednio prefektowi pretorianów Wschodu, a nie – jak inne prowincje diecezji – metropolicie Antiochii. Kolejnym przełomowym momentem była decyzja Konstantyna Wielkiego o zalegalizowaniu chrześcijaństwa w 313 roku. Tak zwany edykt mediolański przyznał wyznawcom Chrystusa swobodę kultu, przywracając dobra skonfiskowane w czasie prześladowań i włączając Kościół do orbit spraw państwowych. Na Cyprze proces chrystianizacji miał charakter zarówno oddolny, jak i elitarny. W świetle późniejszych świadectw hagiograficznych, takich jak *Acta Barnabae* czy *Żywot Epifaniusza* (VE), początki wspólnot chrześcijańskich na wyspie sięgać miały jeszcze czasów apostoelskich, a najstarsze biskupstwa istniały już w IV wieku w Salamnie (przemianowanej później na Konstancję), Pafos i Kourion. Z badań archeologicznych wiadomo, że najwcześniejsze bazyliki pojawiły się na wyspie w końcu IV wieku – w tym szczególnie istotna bazylika św. Epifaniusza w Konstancji, łączona z postacią biskupa, który odegrał kluczową rolę w walce z herezjami i organizacji życia kościelnego (Young – Teal 2004, 202-203; Jacobs 2016). Zwieńczeniem tej instytucjonalnej drogi było przyznanie Cyprowi kościelnej autokefalii podczas

Soboru Efeskiego w 431 roku (Downey 1958). Zgromadzeni tam ojcowie, m.in. pod wpływem stanowiska św. Cyryla Aleksandryjskiego i przedstawiciele cypryjskiego duchowieństwa, potwierdzili, że Kościół cypryjski ma prawo wyświęcać swojego arcybiskupa niezależnie od Antiochii. Decyzja ta była uzasadniana zarówno tradycją apostołską, powołującą się na Barnabę jako założyciela Kościoła, jak i względami praktycznymi – geograficznym oddzieleniem wyspy od struktur syryjskich. Ponadto nie należy zapomnieć także o aspekcie politycznym – patriarsze Aleksandrii zależało na osłabieniu pozycji metropolii antiocheńskiej, która w tamtym czasie była dla niego główną przeciwwagą. Podobne działania 20 lat później podjął jerozolimski biskup Juwenal, którego wysiłki zaowocują utworzeniem Patriarchatu Jerozolimskiego na Soborze Chalcedońskim w 451 roku. W ten sposób już w pierwszych dekadach epoki bizantyńskiej Cypr wykształcił formę wyjątkowej dwutorowości – z jednej strony stanowił integralną część struktury administracyjnej imperium, z drugiej – cieszył się niezależnością eklezjalną, która miała trwale ukształtować jego tożsamość. Na tym tle kolejne wieki jawią się jako kontynuacja tej podwójnej roli: jako ogniwa Cesarstwa Wschodniego i zarazem osobnego organizmu duchowego, którego losy nie zawsze były podporządkowane metropolitalnym centrom.

Przemiany urbanistyczne i osadnicze, jakie zaszły na Cyprze w późnej starożytności, są nie tylko odbiciem reorganizacji administracyjno-kościelnej, ale też wskaźnikiem adaptacyjności lokalnych społeczności wobec zmieniających się warunków politycznych, ekonomicznych i religijnych (Panayides 2022). Miasta cypryjskie, choć niejednokrotnie dotknięte katastrofami naturalnymi i konfliktami, nie zostały porzucone, lecz przeformułowane – zgodnie z nowymi modelami władzy, kultu i reprezentacji społecznej. Szczególnie symboliczna była odbudowa Salaminy, zniszczonej podczas powstania żydowskiego, dokonana pod panowaniem Hadriana. W IV wieku na cześć Konstantyna Wielkiego została ona przemianowana na Konstancję i przejęła rolę nowej metropolii cypryjskiej, zarówno w sensie administracyjnym, jak i eklezjalnym. Miasto stało się siedzibą metropolity, ośrodkiem intensywnej działalności budowlanej, a zarazem pomostem między tradycją pogańską a nową tożsamością chrześcijańską. Nie tylko Konstancja, lecz także inne miasta wyspy przeżywały okres intensywnej reorganizacji przestrzennej.

W Pafos, dotychczasowym centrum administracyjnym prowincji rzymskiej, obserwujemy stopniowe przesuwanie się aktywności ku wschodnim partiom miasta i transformację istniejących struktur, takich jak rzymskie wille, na potrzeby administracji kościelnej. Kourion, którego monumentalny teatr pozostawał aktywny do późnego IV wieku, uległ znaczącej rekontekstualizacji: część przestrzeni publicznych przekształcono w kompleksy sakralne, a rezydencje lokalnych elit poddano przebudowom dostosowującym je do potrzeb wspólnotowych i liturgicznych (Armstrong – Sanders 2022). W Amathus zaobserwowano z kolei zarówno kontynuację struktur hellenistycznych, jak i adaptację przestrzeni sakralnej do potrzeb nowej religii, m.in. poprzez przekształcenie świątyń w bazyliki lub budowę chrześcijańskich miejsc kultu w bezpośrednim sąsiedztwie dawnego temenosu. Równoległe z kontynuacją życia miejskiego na wybrzeżu, okres późnego antyku przyniósł wzrost znaczenia niektórych ośrodków śródlądowych. Soloi, Chytri czy Tamassos, dawniej postrzegane jako satelity głównych portów, zaczęły pełnić funkcje regionalnych centrów sakralnych, administracyjnych i gospodarczych. Ich rozwój był w dużej mierze wynikiem sieciowej logiki funkcjonowania wyspy – zależnej od komunikacji lądowej, handlu surowcami, takimi jak drewno czy miedź, ale też rozwoju lokalnych instytucji kościelnych. Przykładem może być Tamassos, gdzie odkryto reliktury monumentalnej bazyliki o trójnawowej strukturze, pełniącej najprawdopodobniej funkcję katedry biskupiej (Metcalf 2009, 66-67). Jedną z najbardziej charakterystycznych cech przemian przestrzeni miejskiej w tym okresie była stopniowa chrystianizacja architektury publicznej. Teatry, gimnazjony, łaźnie – dotąd symbole hellenistycznego modelu *polis* – traciły na znaczeniu lub były redefiniowane. Zdarzało się, że na ich miejscu wznoszono bazyliki, zgodnie z logiką dominującej wówczas religii i przemianą funkcji społecznej miasta. Ten proces miał nie tylko wymiar symboliczny, lecz także funkcjonalny: bazyliki pełniły role sądowe, zgromadzeniowe i charytatywne. W Konstancji, Kourion i Soloi zidentyfikowano liczne przykłady takich przekształceń, świadczące o tym, że chrześcijańska przestrzeń sakralna nie była jedynie dodatkiem do miasta, lecz jego nowym sercem. W konsekwencji Cypr końca IV i V wieku to mozaika ośrodków, w których tradycja hellenistyczno-rzymska splata się z wczesnobizantyńską wizją

chrześcijańskiego miasta. Przestrzeń miejska przestała być tylko areną świeckiego życia wspólnoty, a stała się zarazem miejscem liturgii, pielgrzymki i reprezentacji duchowej władzy.

Spółeczny krajobraz Cypru w epoce bizantyńskiej uległ znaczącym przeobrażeniom, których rdzeniem była reorganizacja władzy lokalnej i wzrost roli instytucji kościelnych. Elity miejskie, choć wciąż obecne i posiadające majątki ziemskie oraz zaplecze kulturowe, zaczęły ustępować miejsca nowej warstwie przywódczej – biskupom, stanowiącym nie tylko duchowy autorytet, ale także realnych zarządców przestrzeni miejskiej i wiejskiej. Szczególnie widoczne było to w miastach, takich jak Konstancja czy Kourion, gdzie siedziby biskupie zlokalizowane były w pobliżu głównych bazylik i nierzadko stanowiły dominanty architektoniczne zespołów miejskich (Megaw 1946). Struktura społeczna była silnie zróżnicowana, z czytelnym podziałem na właścicieli ziemskich, wolnych chłopów, drobną klasę rzemieślniczą i niewolników, choć ich rola stopniowo malała w kontekście ewolucji stosunków feudalnych. Wraz z rozwojem sieci biskupstw i klasztorów, również duchowieństwo średniego i niższego szczebla zaczęło odgrywać większą rolę w życiu codziennym i gospodarczym wspólnot lokalnych, m.in. jako zarządcy ziem, beneficjenci donacji i organizatorzy pracy. Gospodarka Cypru w V–VII wieku wciąż opierała się na filarach znanych już z epoki rzymskiej: produkcji rolnej, wytwórstwie i wymianie towarowej. Szczególną rolę odgrywała oliwa – zarówno jako produkt konsumpcyjny, jak i surowiec eksportowy. Monumentalne prasy oliwne, odkryte w Pafos, Kourion i Amathus, złożone z kamiennych płyt, zbiorników i mechanizmów tłoczących, wskazują na istnienie wyspecjalizowanych centrów przetwórczych, nierzadko powiązanych z infrastrukturą wiejską typu *villa rustica*. Produkowane zarówno na lokalny rynek, jak i eksport wino, tekstylia – szczególnie len i wełna – oraz stołowe naczynia ceramiczne (tzw. Late Roman Red Slip Ware), szeroko rozpowszechnione w basenie Morza Śródziemnego – stanowiły ważne komponenty gospodarki wyspy (Hayes 1972, 387-389). Cypr dalej zajmował strategiczne miejsce w sieci handlowej wschodniej części imperium – był zarówno miejscem produkcji, jak i przeładunku, a jego porty w Konstancji, Amathus czy Lapethos odgrywały kluczową rolę w dystrybucji dóbr, nie tylko w obrębie samej wyspy, lecz także w szerszym

systemie gospodarczym, obejmującym wschodnie wybrzeże Morza Egejskiego, deltę Nilu i południową Anatolię. Znaleźiska amfor, pieczęci eksportowych oraz śladów działalności handlowej w basenach portowych potwierdzają żywotność wymiany towarowej aż do czasów arabskich najazdów w VII wieku (Metcalf 2009, 74-76). Wiejska infrastruktura produkcyjna pozostaje jednym z najistotniejszych świadectw aktywności ekonomicznej w epoce bizantyńskiej. Struktury typu *villa rustica*, znane z okolic Soloi, Chytri i Kourion, pełniły funkcje nie tylko mieszkalne, ale przede wszystkim przetwórcze i magazynowe. Oprócz wspomnianych pras oliwnych odkryto także liczne zbiorniki na wodę, systemy kanałów i zbiorniki retencyjne, które pozwalały na utrzymanie produkcji nawet w warunkach półsuchego klimatu. Tego typu zespoły świadczą o dobrej organizacji rolnictwa oraz ciągłości wykorzystania przestrzeni wiejskiej, często w powiązaniu z klasztorami lub diecezjalnymi majątkami ziemskimi (Vionis 2017, 132-134).

W świetle powyższych danych Cypr jawi się jako prowincja o spójnym modelu gospodarczym, zbalansowanym między produkcją lokalną a handlem dalekosiężnym, między miejską reprezentacją władzy a wiejską infrastrukturą produkcyjną, między dziedzictwem rzymskim a nową, bizantyńską logiką organizacji przestrzeni i społeczeństwa.

Historia Cypru w późnym antyku i wczesnym średniowieczu to nie tylko obraz rozwoju i ciągłości, ale również epoka poważnych wstrząsów – zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym. Kataklizmy naturalne oraz najazdy wojsk arabskich nie tylko przekształciły strukturę osadniczą wyspy, lecz także wymusiły redefinicję mechanizmów administracyjnych i obronnych, które przez wieki konstituowały byt tej prowincji w ramach imperium wschodniorzymskiego. Już w IV wieku Cypr doświadczał powtarzających się trzęsień ziemi, z których najbardziej dotkliwe miały miejsce w latach 332, 342, 360, 365 oraz 395. Ich siła była tak znaczna, że poważnie zniszczone zostały liczne miasta nadbrzeżne, zwłaszcza Pafos, Amathus i Kourion. To właśnie w tym ostatnim ośrodku badania archeologiczne odsłoniły zniszczone struktury teatru, bazyliki i willi, których upadek datowany jest na połowę IV wieku (Megaw 1946, 219-222). Trzęsienia ziemi z lat 494 i 557, opisane przez Jana Malalasa i Teofanesa Wyznawcę, przyniosły kolejne zniszczenia

i być może przyśpieszyły proces rezygnacji z monumentalnych, rozległych struktur publicznych na rzecz mniejszych, funkcjonalnych zespołów mieszkalno-sakralnych. Przekształcenia topograficzne nie oznaczały całkowitej rezygnacji z wcześniejszej siatki miejskiej, ale raczej adaptację do nowych realiów społecznych i technicznych. Jeszcze poważniejszym wyzwaniem okazały się najazdy arabskie, które rozpoczęły się w 649 roku, kiedy flota pod dowództwem Mu'awiji zdobyła i splądrowała Konstancję. Inwazje te powtarzały się w latach 650–680, prowadząc do wyludnienia nadbrzeżnych miast, zniszczenia infrastruktury portowej i zahamowania handlu. Choć Konstantynopol podjął próbę odzyskania pełnej kontroli nad wyspą, ostatecznie ustanowiono specyficzne kondominium arabsko-bizantyjskie, które trwało – z przerwami – aż do 965 roku (Metcalf 2009, 82-84). Okres ten charakteryzował się podwójnym opodatkowaniem, częściową demilitaryzacją i stałą niepewnością polityczną. Jednocześnie, jak wskazują dane archeologiczne z Lapethos i innych ośrodków północnych, nie doszło do całkowitego załamania struktury osadniczej – wiele ośrodków trwało, choć w zmienionej formie. W odpowiedzi na zagrożenia zewnętrzne wznoszono lub wzmacniano fortyfikacje miejskie i wiejskie. Przykładem może być Pafos, gdzie pod koniec VII wieku zbudowano masywną fortecę nad portem. Równocześnie obserwujemy tendencję do konsolidacji osad w rejonach lepiej chronionych, takich jak wzgórza czy tereny o trudniejszym dostępie, z dala od wybrzeży. Transformacja przestrzeni miejskiej dotyczyła także rezygnacji z teatrów i term jako reprezentacyjnych centrów życia publicznego na rzecz bazylik i dziedzińców kościelnych, które stawały się głównym punktem odniesienia społecznego. Te zmiany miały swoje odzwierciedlenie także w strukturze administracyjnej. Od końca VII wieku Cypr został podporządkowany nowemu systemowi temów – wojskowych okręgów zarządzanych przez strategów. Chociaż status Cypru jako terytorium wspólnego był nietypowy, to jednak z biegiem czasu wszedł on w orbitę temów Anatolii, a w X wieku jego znaczenie wzrosło. Wtedy to ustanowiono urząd katepana, najwyższego dowódcy wojskowego i gubernatora w jednej osobie. Zmiany te miały kluczowe znaczenie dla odbudowy władzy cesarskiej po zakończeniu okresu kondominium i stanowiły fundament pod późniejsze sukcesy militarne i reorganizację cywilno-kościelnej struktury wyspy. Okres

między IV a X wiekiem to zatem czas głębokich wstrząsów, ale również przystosowania. Społeczeństwo cypryjskie i struktury imperialne wykazały się elastycznością w obliczu kryzysu – przekształcając przestrzeń, redefiniując hierarchie i tworząc nowe modele funkcjonowania zarówno w sferze politycznej, jak i gospodarczej.

Kultura bizantyńskiego Cypru, choć osadzona na peryferiach cesarstwa, nie nosiła cech prowincjonalności. Wyspa wytworzyła bowiem własny, charakterystyczny idiom artystyczny i duchowy, będący zarazem kontynuacją tradycji antycznej, jak i integralnym elementem wschodniorzymskiego świata chrześcijańskiego. Złożoność tej kultury przejawia się zarówno w dojrzałych formach rzemiosła i dekoracji, jak i w źródłach liturgicznych, piśmiennych oraz hagiograficznych. Mozaiki bizantyńskie na Cyprze, zwłaszcza z IV–VI wieku, stanowią jeden z najbardziej wyrazistych przykładów lokalnej ekspresji artystycznej. Znane są zarówno z przestrzeni sakralnych (bazylika Chrysopolitissa w Pafos, bazylika Agia Kyriaki w Kourion), jak i rezydencji prywatnych. Dominują motywy geometryczne, roślinne oraz symboliczne – z obecnością ryby, krzyża, kielicha czy labiryntu – wskazujące na silny związek ze sztuką wczesnochrześcijańską Bliskiego Wschodu i Syrii (Michaelides 1992, 13-17). Jednocześnie mozaiki zachowują niezależność formalną, przejawiającą się w uproszczonym rysunku, ograniczonej paletce barw i zastosowaniu lokalnych surowców. Nie mniej istotna była produkcja ceramiki. Cypr pozostawał ważnym ośrodkiem wytwórczym, szczególnie w zakresie ceramiki użytkowej i stołowej, zwłaszcza po załamaniu się północnoafrykańskich centrów ceramicznych na skutek najazdu Wandalów. Typowa dla tego okresu jest tzw. późnorzymska ceramika stołowa D i E (Late Roman D and E Ware), produkowana masowo i eksportowana do Lewantu oraz na anatolijskie wybrzeże Morza Śródziemnego (Hayes 1992, 68-74). Ceramika ta nie tylko odzwierciedlała zmiany w codziennym życiu, ale stanowiła też nośnik ideologiczny – przez chrześcijańskie symbole i inskrypcje. W kontekście metaloplastyki warto wspomnieć o licznych artefaktach liturgicznych, takich jak kielichy, pateny, krzyże procesyjne i relikwiarze, które zachowały się głównie dzięki odkryciom w przestrzeniach sakralnych. Ich forma i ikonografia wpisują się w szerszy kontekst sztuki chrześcijańskiego Wschodu,

choć nie brakuje elementów lokalnych – takich jak użycie srebra niskiej próby i wzorów zaczerpniętych z tradycji rzymskiej (Mango 1986, 89-93). Cypr, jako przestrzeń sakralna, był również nośnikiem kultury duchowej, widocznej w liturgii, edukacji i piśmiennictwie. Wzrost znaczenia biskupów przyczynił się do intensyfikacji działalności kulturalnej, przez kopiowanie tekstów, tworzenie szkół przykościelnych i formowanie lokalnego kalendarza liturgicznego. Zachowane inskrypcje i graffiti dokumentują obecność zarówno języka greckiego, jak i sporadycznie łaciny, co sugeruje wielojęzyczność elit kościelnych i kontakt z centrami imperium. Choć brak zachowanych iluminowanych kodeksów z epoki, liczne wzmianki źródłowe oraz epigraficzne wskazują na rozwój lokalnego piśmiennictwa o charakterze teologicznym i hagiograficznym. Znaczenie duchowe Cypru nie kończyło się na jego granicach. Wyspa była celem pielgrzymek i punktem tranzytowym w podróżach do Ziemi Świętej. Hagiografie, jak *Żywot św. Hilariona* (VH) autorstwa Hieronima, przedstawiają Cypr jako miejsce duchowej walki i kontemplacji, z jednej strony zanurzone w tradycji monastycznej Egiptu i Syrii, z drugiej posiadające własną wrażliwość, związaną z lokalnymi świętymi jak Barnaba czy Epifanios, jak również przestrzeniami kultowymi. Już od VI wieku Cypr pojawia się w relacjach podróżnych jako przystanek i przestrzeń święta: ołtarz na morzu, zawieszony między hierarchią a marginesem (Vikan 2003, 121-123). Złożoność kultury materialnej i duchowej Cypru bizantyńskiego domaga się zatem interpretacji uwzględniającej zarówno lokalną specyfikę, jak i powiązania z szerokim światem bizantyńskiego *oikumene*. Wyspa była peryferyjna, ale nie marginalna – jej wkład w kształtowanie wyobraźni artystycznej i religijnej wschodniego Śródziemnomorza pozostaje wyraźnie dostrzegalny.

Cypr w okresie bizantyńskim ukazuje przykład przestrzeni, w której hellenistyczne dziedzictwo i chrześcijańska tożsamość nie stanowiły opozycji, lecz złożony proces syntezy i reinterpretacji. Architektura miast, formy kultu, struktury społeczne i estetyka codzienności zachowywały ślady starożytności, ale były przetwarzane przez ramy nowego porządku duchowego i instytucjonalnego. Zarówno mozaiki, jak i inskrypcje, planowanie urbanistyczne i rozwój liturgii wskazują na trwanie wielu form, które wyrosły jeszcze z epoki hellenistyczno-rzymskiej,

lecz zostały przekształcone zgodnie z logiką chrześcijańskiego imperium. Jednakże koniec okresu bizantyńskiego nie oznaczał całkowitego zerwania z dotychczasowym modelem. Przejście do epoki krzyżowców, zapoczątkowane zdobyciem wyspy przez Ryszarda Lwie Serce w 1191 roku, przyniosło nową formę obecności zachodniochrześcijańskiej. Zmieniły się języki władzy, struktury własności ziemi i ramy prawne, lecz wiele elementów bizantyńskiego porządku przetrwało, szczególnie w zakresie religijności lokalnej, obyczajowości i użytkowania przestrzeni sakralnej (Metcalf 2009, 42-45). Kościół cypryjski, mimo podporządkowania strukturze łacińskiej, zachował swoją liturgię, kalendarz świąt oraz lokalny kult świętych. W sferze materialnej zachowano niektóre bizantyńskie ośrodki osadnicze, choć uległy one przekształceniom, zwłaszcza w zakresie fortyfikacji i architektury sakralnej. Dziedzictwo bizantyńskiego Cypru pozostaje do dziś istotnym elementem tożsamości kulturowej wyspy. Mozaiki z Pafos i Kourion, ruiny bazylik i baptysteriów, zbiorniki wodne i wiejskie prasy oliwy, inskrypcje nagrobne i graffiti pielgrzymów – to wszystko stanowi nie tylko źródło wiedzy o przeszłości, ale także przedmiot kontynuacji i reinterpretacji w praktykach pamięci.

### 1.2.8. Okres łaciński (1191–1489 po Chr.)

W 1185 roku wyspa znalazła się w rękach niezwyklego, choć nieformalnego władcy, Izaaka Komnena, który uzurpował tytuł cesarza Cypru po wcześniejszym zamachu przeciwko Bizancjum. Dzięki wsparciu sycylijskiego króla Williama II, udało mu się utrzymać niezależność od Konstantynopola aż do 1191 roku. Jego rządy skończyły się wraz z przybyciem Ryszarda Lwie Serce. Wydarzenia te poprzedziły jednak najazd Raynalda z Châtillon i Thorosa II z Armenii wiosną 1156 roku. Ówczesny gubernator bizantyński, Jan Dukas Komnen, daleki krewny Izaaka, pozostał z częścią garnizonu w Nikozji, podczas gdy generał Michał Branas próbował stawić opór najeźdźcom w terenie. Oddziały bizantyńskie zostały jednak rozbite, a obaj przywódcy – wzięci do niewoli. Następstwa klęski były katastrofalne, a trwające trzy tygodnie grabieże nie oszczędziły ani świątyń, ani klasztorów. Palono uprawy, mordowano

zwierzęta i ludzi (Runciman 1952, 348). Zniszczenie infrastruktury gospodarczej oraz demograficzne spustoszenia doprowadziły do istotnego osłabienia cypryjskiej administracji. Nałożyły się na nie kolejne katastrofy: trzęsienie ziemi w Hamie w 1157 roku oraz najazd floty Fatymidów w 1158 roku. O ile Cypr do tej pory stanowił bastion bizantyjski na skraju Lewantu, to od połowy XII wieku stawał się coraz bardziej osamotnioną, choć formalnie jeszcze lojalną enklawą. Upadek morale, erozja instytucji i rosnąca autonomia lokalnych elit, jak pokazuje przypadek Izaaka Komnena, torowały drogę radykalnym przemianom politycznym.

Decydujący moment nastąpił w czerwcu 1191 roku, kiedy Ryszard Lwie Serce, podróżując na III krucjatę, zawinął do portu w Limassol. Sztorm rozproszył jego flotę i odciął królewską siostrę, Joannę, oraz narzeczoną, Berengarię, od głównych sił. Izaak odmówił udzielenia im pomocy i zaopatrzenia. Dla Ryszarda był to akt wrogości i pretekst do inwazji. Kampania wojskowa była szybka i bezwzględna: Limassol, Nikozja i kluczowe fortyfikacje zostały zdobyte w ciągu kilku tygodni, a Izaak – schwytany i, zgodnie z przysięgą Ryszarda, zakuty w srebrne, niezelazne kajdany. Zmarł w niewoli kilka lat później, w 1194 lub 1195 roku. 12 maja 1192 roku Ryszard poślubił Berengarię z Nawarry w kościele w Limassol i krótko potem, 5 czerwca, flota angielska odplynęła w kierunku Akki, pozostawiając na wyspie garnizon i administrację. Cypr został potraktowany przez władcę Anglii jako zasób strategiczny i sprzedany zakonowi templariuszy, którzy niezdolni do utrzymania porządku wobec kolejnych rewolt, szczególnie buntu 6 kwietnia 1192 roku, przekazali Cypr Guyowi de Lusignanowi – byłemu królowi Jerozolimy, który objął formalną władzę w maju tego samego roku i zaprosił frankijskich baronów z Bliskiego Wschodu jako nowych właścicieli ziemskich (Edbury 1994, 35-37). Objęcie wyspy przez Lusignanów oznaczało nie tylko zmianę dynastii, ale całkowitą rekonfigurację struktur społecznych, prawnych i osadniczych. Powstałe Królestwo Cypru (*Regnum Cypri*) miało charakter feudalny, z łacińską elitą, importowanym modelem ustrojowym i nowym spojrzeniem na religię, własność i władzę. Dla miejscowej ludności – greckiej, ormiańskiej i syryjskiej – był to czas marginalizacji, ale też względnej stabilizacji po burzliwych dekadach końca epoki bizantyjskiej.

Pod rządami Guya de Lusignana i kolejnych władców, takich jak Aimery, jego brat (1194–1205), ukształtował się skomplikowany układ instytucji politycznych, obejmujący królewską komorę skarbową, sądownictwo królewskie oraz system feudalnych zależności, podlegających królowi i lokalnym baronom. Łacińska arystokracja dominowała przede wszystkim w miastach. Nikozja była siedzibą władcy i francuskiego zakonu rycerskiego, a Famagusta i Limassol przyciągały kupców i włoskich mieszczan, którzy mimo, że nie przekraczali jednej czwartej populacji, ale sprawowali znaczący wpływ polityczny i ekonomiczny. Równolegle ludność grecka stanowiła zdecydowaną większość mieszkańców wyspy, głównie jako *paroikoi*, związani z ziemią, lub *francomati*, wolni dzierżawcy. W praktyce lokalna ortodoksyjna społeczność cieszyła się relatywną autonomią, zwłaszcza w kwestiach prawa rodzinnego i religijnego, głównie dzięki pozostawieniu jurysdykcji w tych sprawach w rękach greckich sądów kościelnych. Na wyspę przybywały również inne grupy, m.in. ormianie z królestwa Cylicji, którzy osiedlali się zarówno w miastach, jak i w mniejszych osadach, zwłaszcza po 1375 roku, i zajmowali się głównie handlem oraz rzemiosłem. Otrzymali dzielnice w Famagusta czy Nikozji, mieli własne parafie i boczne struktury administracyjne, kontrolując znaczną część lokalnego handlu (Hadjilyra 2009, 8-9; Coureas 2019, 76-80). Maronici, obecni od XII wieku, również otrzymywali przywileje i osiedlali się w północnych rejonach wyspy, zachowując swój odrębny ryt liturgiczny i kościelną strukturę. Melkici syryjscy, choć obecni mniej licznie, stanowili ważny element społeczności chrześcijańskiej w portach i ośrodkach handlowych – byli handlarzami, tłumaczami i dodatkowo ograniczali wpływy orientalnych wspólnot. Z czasem część zintegrowała się albo z grecką większością albo została wchłonięta przez elity łacińskie. Religijny pejzaż wyspy odzwierciedlał tę etniczną mozaikę. Łaciński feudalizm opierał się na strukturze hierarchicznej, w której lusigniańscy królowie dzierżyli władzę zwierzchnią i patronat nad Kościołem łacińskim; równocześnie lokalny grecki kościół ortodoksyjny, choć formalnie uznany i czasem prześladowany, jak po *Bulla Cypria* z 1260 roku, zachowywał własne struktury i znaczną część jurysdykcji nad społecznością grecką (Coureas 1997, 291-292). Nie można zapomnieć także o społecznościach żydowskiej i muzułmańskiej, które choć niewielkie liczebnie,

były obecne w portach i miały znaczenie gospodarcze jako kupcy i pożyczkodawcy. Podobnie jak w poprzednich epokach, cypryjskie społeczeństwo łacińskie tworzyło strukturalnie zróżnicowaną, wieloetniczną hierarchię, w której łacinnicy sprawowali władzę polityczną, Grecy dominowali demograficznie i kulturowo, a ormianie, melkici, maronici, żydzi i muzułmanie zajmowali pośrednie pozycje w ramach zorganizowanego systemu wielowyznaniowego, w którym autonomiczne wspólnoty miały swoje przywileje i pola działania.

Ukształtowana wcześniej na wzór bizantyński, autokefaliczna Cerkiew Cypryjska znalazła się pod silnym naciskiem łacińskiego Kościoła, który od końca XII wieku dążył do podporządkowania wyspy rzymskiej jurysdykcji kościelnej. Decydującym momentem była reorganizacja kościelna z 1196 roku, kiedy to papież Celestyn III erygował cztery diecezje łacińskie – w Nikozji, Limassol, Pafos i Famaguscie – podporządkowane bezpośrednio arcybiskupstwu Nikozji, zastępując dotychczasowy system metropolitalny Kościoła greckiego (Edbury 1994, 50-51). Dotychczasowi biskupi prawosławni zostali zdegradowani do pozycji sufraganów lub usunięci, a własność ziemska – przekazana nowym łacińskim instytucjom. Choć formalnie nie zniesiono Kościoła greckiego, jego autonomia została znacznie ograniczona, a arcybiskup cypryjski mógł być konsekrowany jedynie za zgodą łacińskiego hierarchy i wyłącznie przez biskupów łacińskich (Coureas 1997, 123-125). W 1260 roku papież Aleksander IV wydał bullę *Bulla Cypria*, która przypieczętowała podporządkowanie Kościoła Cypryjskiego strukturze łacińskiej i zakazała jej kontaktów z innymi Kościołami wschodnimi. Mimo tych ograniczeń, lokalny kościół przetrwał, choć zepchnięty na margines i pozbawiony dotychczasowego majątku, pozostawał blisko ludności wiejskiej, a jego duchowni cieszyli się społecznym szacunkiem, szczególnie w kontekście braku znajomości języka greckiego przez duchowieństwo łacińskie. Sieć diecezjalna i zakonna została zorganizowana według wzorców frankijskich. Katedra w Nikozji, konsekrowana w 1310 roku jako siedziba arcybiskupa, stała się symbolem nowego porządku kościelnego. Obok niej funkcjonowały struktury parafialne, głównie w miastach i ważniejszych ośrodkach osadniczych. Dominikanie, franciszkanie i cystersi przybywali na Cypr od początku XIII wieku, zakładając klasztory, szkoły

i konwenty. Dominikanie osiedlili się w Nikozji oraz Famaguscie, gdzie założyli znane studium generale. Franciszkanie, przybyli ok. 1230 roku, byli aktywni w duszpasterstwie i misjach wśród ludności greckiej oraz ormiańskiej. Cystersi z kolei osiedlili się m.in. w Bellapaïš, gdzie ich klasztor – przebudowany w XIII wieku – stanowi jedno z najważniejszych świadectw architektury gotyckiej na wyspie. Zakony te nie tylko prowadziły działalność religijną, ale także zarządzały ziemią, rekrutowały lokalnych duchownych oraz kontrolowały fundacje charytatywne i szpitale. Relacje między Kościołem łacińskim a greckim były skomplikowane i naznaczone nierównowagą. Grecy zachowali własne rytuały, kalendarz liturgiczny i strukturę parafialną, ale byli postrzegani przez władze łacińskie jako podlegli i podejrzani o sympatie antyłacińskie. Duchowni greccy nie mogli nosić oznak urzędu poza świątynią, byli niżej opłacani i niedopuszczani do urzędów publicznych. Pomimo zakazów, lokalne społeczności często ignorowały decyzje władz łacińskich i wybierały własnych biskupów lub kontynuowały nielegalne praktyki religijne. Napięcia te prowadziły do sporów o własność ziemi, prawa do chrztu i pogrzebu, a także do aktów przemocy – np. spalenia kościoła w Pafos w 1277 roku. Niemniej z czasem dochodziło też do lokalnych kompromisów i uformowania się modelu paralelnej religijności – z łacińskim klerem sprawującym funkcje urzędowe i greckimi duchownymi zachowującymi codzienny kontakt z ludnością. Przetrwanie lokalnego Kościoła i jego odbudowa po 1571 roku, już pod panowaniem osmańskim, dowodzą głębokiego zakorzenienia tej tradycji religijnej, mimo kilku wieków marginalizacji.

Styl gotycki, który na kontynencie europejskim osiągnął dojrzałość jeszcze w połowie XIII wieku, przybył na Cypr z lekkim opóźnieniem, lecz jego recepcja była szybka, głęboka i trwała. Adaptowany do warunków klimatycznych, dostępnych materiałów i lokalnych tradycji, stał się dominantą nie tylko architektury monumentalnej, ale i języka władzy oraz religii. Królestwo Cypru pod panowaniem Lusignanów, politycznie związane z kulturą francuską i kształcone na ideałach zachodniego rycerstwa, przyjęło gotyk nie jako modę, lecz jako wyraz swojej tożsamości i przynależności do świata łacińskiego. Kościoły, katedry i klasztory budowane w tym stylu stanowiły nie tylko przestrzenie liturgiczne, ale także manifestacje

ideologiczne i estetyczne – materialne świadectwa chrześcijaństwa triumfującego nad „wschodnią herezją” i islamem. Najpełniejszym wyrazem gotyckiej sakralności jest bez wątpienia katedra św. Mikołaja w Famaguscie – budowla o wyraźnie północnofrancuskim rodowodzie, porównywana często do katedry w Reims lub Amiens, choć zachowująca lokalne odrębności. Jej trójnawowa hala, fasada z rozetą, masywne przypory i wysoka absydalna część chórowa tworzą monumentalną całość, której duchowe i polityczne znaczenie wykraczało daleko poza miasto. To właśnie tutaj koronowano królów Cypru na władców Jerozolimy – w rytuale pełnym symboliki i patosu, zarezerwowanym dla tej jednej przestrzeni. Budowę rozpoczęto ok. 1298 roku, a jej zakończenie nastąpiło przed 1326 rokiem, kiedy to konsekrowano świątynię. Gdy w 1571 roku Osmanowie zamienili ją na meczet, nie dokonano istotnych przekształceń konstrukcyjnych – świadczy to zarówno o trwałości budowli, jak i o głębokim szacunku dla jej estetyki, nawet w oczach zwycięzców. Innym kluczowym miejscem dla zrozumienia architektury gotyckiej na Cyprze jest wspomniane opactwo Bellapais, położone na północnych stokach pasma Kyrenia. Niegdyś klasztor cysterski, później siedziba kanoników regularnych, zbudowany w XIII wieku, należy dziś do najlepiej zachowanych kompleksów klasztornych na całym wschodnim śródziemnomorzu. Charakteryzuje się lekką, klarowną kompozycją z krążgankami, kapitułarzem i refektarzem, otwartymi na wewnętrzny wirydarz – harmonijnie zespolonym z krajobrazem i nieprzypadkowo usytuowanym w miejscu o wysokiej ekspozycji widokowej i symbolicznej. Mimo oszczędności dekoracyjnej, detale architektoniczne zdradzają precyzję wykonania: żebrowe sklepienia, ostrołukowe arkady i szkarpy z profilowanymi narożnikami budują przestrzeń jednocześnie ascetyczną i monumentalną. W Nikozji, choć wiele z gotyckich budowli uległo przekształceniu bądź zniszczeniu, szczególnie po oblężeniu osmańskim w 1570 roku, zachowały się liczne fragmenty świątyń i klasztorów łacińskich – z których najważniejsza jest dawna katedra św. Zofii (obecnie Selimiye Camii). Jej konstrukcja – z trójnawowym korpusem, emporiami i wschodnią apsydą – zdradza wpływy paryskiej Sainte-Chapelle i katedry w Sens. Przez wieki była to główna świątynia łacińskiej metropolii, miejsce liturgii arcybiskupiej oraz koronacji królów Cypru. Mimo późniejszych

dotatków minaretów i przekształceń w przestrzeni wewnętrznej, bryła zachowała swoją gotycką tożsamość. Warto również wspomnieć o formach sakralnych o mniejszej skali, lecz dużym znaczeniu społecznym i symbolicznym: kaplicach grobowych i mauzoleach rodowych, które wyrastały przy głównych kościołach miejskich i wiejskich. Niektóre z nich, jak kaplica św. Katarzyny w Famaguście, z zachowanym sklepieniem i bogatą dekoracją malarską, były nie tylko miejscem pochówku, ale również prywatnymi sanktuariami, z fundacjami wieczystymi utrzymującymi kult i modlitwę za dusze zmarłych. Ikonografia nagrobna, choć ograniczona w przekazie ze względu na ponowne użycie części płyt, ukazuje wyraźnie wpływy francuskie – heraldyczne przedstawienia, inskrypcje łacińskie z dewizami i cytatai biblijnymi, figury modlących się postaci w pozycji orantów. Jednocześnie w niektórych mauzoleach widoczne są również motywy orientalizujące takie jak palmy, stylizowane winorośle czy pasy inskrypcyjne o typowo syro-palestyńskim charakterze. Przestrzeń sakralna łacińskiego Cypru była więc świadomie kształtowana jako łącząca prestiż, wiarę i władzę. Kościoły nie tylko dominowały nad krajobrazem miast i dolin, ale go definiowały. Nawet gdy ich funkcja religijna ulegała zmianie, jak w przypadku przekształcenia świątyni w meczety, przestrzenie te pozostawały centrami miejskiej tożsamości. Dla mieszkańców Cypru, niezależnie od ich języka, rytuału czy pozycji społecznej, gotycka architektura pozostaje do dziś jednym z najbardziej rozpoznawalnych i trwałych elementów dziedzictwa epoki frankijskiej.

Z chwilą przejścia Cypru przez dynastię Lusignan, przekształcenia objęły nie tylko struktury polityczne i kościelne, ale również układ i charakter życia miejskiego. Na pierwszy plan wysunęła się Nikozja, która – choć istniała już w okresie bizantyńskim jako średniej wielkości osiedle o funkcji lokalnej – została świadomie wybrana na stolicę nowego królestwa. Jej położenie w głębi wyspy, z dala od potencjalnych najazdów morskich, czyniło ją dogodną siedzibą administracyjną i mieszkalną. Miasto uległo stopniowej rozbudowie i fortyfikacji, a jego centrum wyznaczył kompleks królewski wraz z przyległymi budowlami kościelnymi i siedzibami biskupimi. W okresie panowania łacińskiego Nikozja stała się nie tylko ośrodkiem władzy świeckiej i religijnej, lecz także miejscem, w którym skupiały się

struktury arystokratyczne, sądowe i ceremonialne królestwa. Przekształcenie jej w przestrzeń o wyraźnym układzie łańcuchowym – z podziałem na dzielnice, dominacją monumentalnych kościołów i budynków administracyjnych – miało charakter ideologiczny. W miejskim krajobrazie zaczęły dominować fasady gotyckie, klasztory żebracze, pałace rycerskie, a także przestrzenie publiczne, w których odbywały się sądy, turnieje, procesje i uroczystości koronacyjne. Na drugim biegunie, niemal przeciwnie względem zamkniętej i ceremonialnej stolicy, rozwijała się Famagusta – port, który w ciągu XIII i XIV wieku przeobraził się z niewielkiej osady nadmorskiej w jedno z najważniejszych centrów handlu lewantyńskiego. Jego znaczenie wzrosło szczególnie po upadku Akki w 1291 roku, kiedy to rzesze kupców, rzemieślników i uchodźców przybyły na Cypr, czyniąc z Famagusty nową Akko – miasto kosmopolityczne, pełne wielojęzycznych wspólnot, banków, kantorów i lombardów. Badania archeologiczne potwierdzają rozmach urbanistyczny. Sieć ulic została wytyczona według zachodnich wzorców, z halami targowymi, magazynami, dzielnicami rzemieślniczymi, a przede wszystkim dziesiątkami kościołów, zbudowanych często przez wspólnoty narodowe. Opisy podróżników i dokumenty archiwalne ukazują Famagustę jako przestrzeń wieloetniczną i wielowyznaniową, gdzie koegzystowały wspólnoty łańcuchowe i wschodnie, a kultura dworska spotykała się z życiem kupieckim. Dla kupców z Włoch, ale także dla pielgrzymów i wysłanników papieża, była to brama do Wschodu, miejsce wymiany nie tylko towarów, ale i informacji, mód, idei.

Na tym tle formował się także świat rycerstwa cypryjskiego – arystokracji łańcuchowej, związanej rodowo z rodzinami frankijskimi, ale coraz bardziej zakorzenionej w lokalnym kontekście. Styl życia dworu królewskiego czerpał wzorce z zachodnioeuropejskich wzorców, lecz musiał je adaptować do warunków wyspiarskich i kontaktu z Orientem. Dwory w Nikozji i Famaguście stawały się centrami życia towarzyskiego i ceremonialnego, miejscami organizacji turniejów, uczt, polowań i uroczystości religijnych. Zachowały się przekazy dotyczące protokołu koronacyjnego, oprawy ślubów dynastycznych czy rytuałów pogrzebowych – często w pełni łańcuchowych w treści, ale z dodatkami lokalnymi w formie. Istniała również kultura piśmienna tej elity: nie tylko dokumenty, ale także poezja,

kronikarstwo, przekłady hagiograficzne. Życie elit, mimo wszelkich napięć etnicznych i religijnych, rozwijało się w poczuciu pewnej stabilności – aż do tragicznych wydarzeń XV wieku, które doprowadziły do utraty niezależności królestwa. Świat miast łacińskiego Cypru był więc nie tylko sceną dla polityki i religii, ale również przestrzenią społeczną, gdzie elity definiowały swoją pozycję poprzez architekturę, ceremoniał, język i instytucje. To one stanowiły podstawę trwania łacińskiej tożsamości wyspy, nawet jeśli była ona głęboko zakorzeniona w lokalnym, wielokulturowym gruncie.

Gospodarka Cypru osiągnęła niespotykaną wcześniej dynamikę, stając się jednym z filarów kontaktów handlowych między łacińskim Zachodem a Lewantem. Wyspa, choć ograniczona terytorialnie, była wyjątkowo zasobna: żyzna nizina Mesaorii, łagodne stoki Troodos i dobrze rozwinięta sieć portów tworzyły podstawy intensywnej produkcji rolnej i wydobywczej. Cukier, wino i bawełna stanowiły trzon eksportu rolnego, a do najważniejszych surowców mineralnych należała nadal miedź, choć jej eksploatacja była znacznie mniej intensywna niż w epoce brązu czy w czasach rzymskich. Uprawa trzciny cukrowej, sprowadzonej na Cypr już w czasach najazdów arabskich, rozwinęła się szczególnie w XIII i XIV wieku dzięki inwestycjom w młyny wodne i plantacje prowadzone przez klasztory oraz arystokrację frankijską. Według dokumentów celnych Famagusty, cukier cypryjski eksportowano regularnie do Sycylii, Genui i Wenecji, gdzie ceniony był jako surowiec luksusowy. Równolegle uprawiano bawełnę i len, z których wytwarzano materiały na potrzeby lokalne i eksportowe. Produkcja wina miała zaś charakter niemal rytualny – zarówno dla liturgii, jak i dworskich bankietów – a winne trunki z Cypru znajdowały nabywców od Marsylii po Trypolis. Cypr był punktem stycznym między rynkami zachodnimi a Orientem. W strukturze jego gospodarki dominowała rola portów – szczególnie Famagusty, która stała się miejscem tranzytu towarów z Azji Mniejszej, Syrii, Egiptu i Palestyny. Znaczenie tej funkcji wzrosło po 1291 roku, gdy upadła Akka, a wielu kupców, rzemieślników i instytucji przeniosło się na Cypr. Pozostałości magazynów, warsztatów i kantorów w obrębie dzielnic portowych Famagusty potwierdzają nie tylko intensywność wymiany, ale też obecność wielonarodowych sieci handlowych. Współistniały tu interesy sycylijskie,

prowansalskie, aragońskie i włoskie, obok lokalnych struktur kupieckich i domów towarowych osiadłych już na stałe na wyspie. Spośród wszystkich partnerów gospodarczych szczególnie znaczenie miały banki i kompanie włoskie – przede wszystkim genueńskie i weneckie. To one kontrolowały nie tylko finanse handlu długodystansowego, lecz także systemy kredytowe i ubezpieczeniowe. Wenecjanie zorganizowali w Famaguście własny kantor, ciesząc się szeroką autonomią i licznymi przywilejami (Laiou 2002, 247-249). Genueńczycy z kolei, poprzez system zastawów i pożyczek, uzyskali częściową kontrolę nad dochodami korony cypryjskiej, co w połowie XIV wieku doprowadziło do militarnej interwencji i przejścia części portu Famagusty (Ballard 1978, 58-61). Obok nich aktywni byli także kupcy z południowej Francji, z Montpellier i Marsylii, a także przedsiębiorcy sycylijscy i neapolitańscy, którzy wnosili do systemu handlu nie tylko towary, ale także style życia, język i formy kontraktów. W tym gospodarczo-kupieckim krajobrazie Cypr nie był jedynie biernym ogniwem. Królestwo umiało wykorzystywać swoje położenie geograficzne i potencjał rolniczy, tworząc z wyspy rodzaj wyspiarskiej republiki pośrednictwa. Owszem, uzależnienie od kapitału włoskiego i niestabilność polityczna w regionie czyniły ten model ryzykownym, ale do lat siedemdziesiątych XIV wieku udało się utrzymać względną równowagę. Potwierdzają to badania archeologiczne. Odnalezione w Famaguście i Nikozji pieczęcie handlowe, fragmenty importowanej ceramiki oraz inskrypcje w językach romańskich i łacińskich wskazują na szerokie spektrum kontaktów międzynarodowych. Cypr w okresie łacińskim był zatem nie tyle „peryferiami Zachodu”, co jego wysuniętym punktem obserwacyjnym, miejscem, gdzie spotykały się ekonomie śródziemnomorskie, a produkty lokalne i potrzeby religijno-polityczne wyznaczały rytm gospodarczego sukcesu.

Upadek Akki w 1291 roku oznaczał ostateczny koniec państw krzyżowych w Ziemi Świętej i jednocześnie początek nowej fazy historii Cypru – wyspy, która z zaplecza logistycznego wypraw krzyżowych przekształcała się w ich schronienie i depozyt pamięci. Fala uchodźców – duchownych, rycerzy, mieszczan i kupców – napłynęła przede wszystkim do Famagusty, która w ciągu zaledwie dwóch dekad podwoiła swoją populację i umocniła rangę portu-twierdzy. Równolegle przekształceniu

uległa struktura społeczna i architektoniczna miasta – pojawiły się nowe kościoły, siedziby zakonów oraz enklawy przybyszów z Tyru, Sydonu, Bejrutu i Jerozolimy. Ruch ten nadał Cyprowi charakter bastionu łacińskiej kultury chrześcijańskiej, ale też obciążył lokalne zasoby i wzmocnił napięcia między napływową elitą a rodzimą arystokracją. Owa dynamiczna urbanizacja i wzrost znaczenia Cypru nie pozostały niezauważone przez siły regionalne. Od drugiej połowy XIV wieku wyspa musiała mierzyć się z narastającym zagrożeniem ze strony floty mameluckiego Egiptu. Szczególnie dramatyczny był najazd z 1426 roku, kiedy wojska sułtana Barsbaja spustoszyły okolice Limassol i Nikozji, a król został pojmany i zmuszony do uznania zależności lennej od Kairu (O’Kane 2016, 66-70). Choć Mamelucy nie dążyli do stałego podboju wyspy, cykliczne rajdy morskie i wymuszanie haraczy podkopywały autorytet korony i osłabiały mechanizmy obronne. Dopełnieniem zagrożeń militarnych był chroniczny problem piractwa. Przez cały XIV i XV wiek Cypr balansował między rolą ofiary a aktora w tej grze – jego obwarowane porty niekiedy stawały się bazą wypadową dla korsarzy operujących przeciwko statkom muzułmańskim i bizantyjskim. Konsekwencją było zarówno pogorszenie relacji z sąsiadami, jak i eskalacja odwetu, zwłaszcza ze strony Egiptu. Archeologiczne relikty fortyfikacji portowych oraz dokumentacja papieska i konsularna wskazują na potrzebę stałych inwestycji w infrastrukturę obronną, które jednak nie były w stanie skutecznie przeciwdziałać destabilizacji (Balard 1978, 78-80).

Na tle tych rosnących wyzwań wewnętrzna struktura dynastii Lusignan ulegała stopniowemu rozkładowi. Po śmierci Piotra I (1369), zamordowanego w wyniku spisku, Cypr pogrążył się w konflikcie o sukcesję. Częste interwencje zewnętrzne, w tym genueńska okupacja części Famagusty od 1373 roku, podkopywały niezależność państwa i eksponowały jego zależność od finansowania włoskich domów kupieckich. Ostatnia królowa z rodu Lusignanów, Katarzyna Cornaro, była z pochodzenia Wenecjanką i formalnie rządziła wyspą od 1474 roku, lecz już wówczas Republika Wenecka kontrolowała znaczną część administracji i handlu. W 1489 roku Cypr został oficjalnie włączony do dominiów Serenissimy jako jej kolonia – formalnie zrezygnowano z monarchii, a urząd gubernatora przekształcono w system prokonsularny (Arbel 1995, 24-26).

Był to koniec epoki frankijskiej, nie tyle poprzez spektakularny podbój, a raczej przez stopniowe przejęcie mechanizmami ekonomicznymi i politycznymi. Cypr z okresu łańcińskiego schodził ze sceny jako twierdza ufortyfikowana, lecz rozbita wewnątrz; jako skarbiec kultury gotyckiej, ale jednocześnie scena starcia interesów i przelanej krwi. W cieniu nadciągającej epoki osmańskiej wyspa stała się nie tyle świadkiem krucjat, co ich dziedzicem – ukształtowanym przez ich blask oraz ich ruinę.

Wśród mniej znanych, ale fascynujących epizodów dyplomatycznych tego czasu znajduje się idea przekazania Koronie Polskiej Królestwa Cypru. Miało to miejsce ok. 1426 roku, w okresie dramatycznego osłabienia dynastii Lusignanów po klęsce pod Chirokitii w walce z mamelukami egipskimi i w obliczu wewnętrznych konfliktów dynastycznych. Jan II z Lusignan, niezdolny do samodzielnego utrzymania państwa, miał, według korespondencji zachowanej w archiwach watykańskich i polskich, sondować możliwość oddania korony cypryjskiej królowi Polski, Władysławowi Jagielle, lub jednemu z jego synów, w zamian za gwarancje militarne i finansowe. Polska uchodziła wtedy za silne, względnie stabilne państwo chrześcijańskie, a unia z Litwą nadawała jej wymiar wschodniego imperium. Być może inspirowano się też wcześniejszymi ideami uniwersalistycznej misji Jagiellonów. Jednak brak floty, geograficzne oddalenie oraz brak zainteresowania Rady Królewskiej uczyniły projekt czysto teoretycznym. Nie wiemy, na ile realne było to rozważanie – wydaje się raczej desperacką próbą ratunku ze strony zagrożonego króla Cypru, niż spójną wizją polityczną.

Dziedzictwo epoki łańcińskiej na Cyprze, choć politycznie zakończone wraz z przejęciem władzy przez Wenecję w 1489 roku, pozostawiło ślad znacznie głębszy i trwalszy, niż sugerowałaby cezura instytucjonalna. Wpisało się ono nie tylko w krajobraz materialny wyspy, ale też w bardziej złożony palimpsest tożsamości kulturowej i pamięci zbiorowej – kontestowanej, reinterpretowanej i niejednoznacznej. W przeciwieństwie do zachodnioeuropejskiego gotyku, który z biegiem wieków bywał stylizowany na narodowy idiom sakralności, gotyk cypryjski pozostał sztuką transplantowaną – w architekturze przejętą, ale zakorzenioną inaczej. Styl ten, zapożyczony z domen angielskich, francuskich i włoskich, uległ lokalnym przekształceniom

wynikającym zarówno z ograniczeń materiałowych, jak i odmiennych potrzeb liturgicznych. Przykłady, takie jak katedra św. Mikołaja w Famaguście, z jej wertykalizmem i misterną dekoracją fasady, świadczą o wysokim stopniu adaptacji, ale też wyobcowania tej formy z otaczającego kontekstu bizantyjskiego i islamskiego. Choć historycy sztuki często podkreślają „czystość” cypryjskiego gotyku, to w istocie mamy tu do czynienia z hybrydą – stylem zachodnim, ale trwale osadzonym w śródziemnomorskim rytmie światła, proporcji i funkcjonalności. Obok architektury wpływy zachodnie objęły także liturgię i prawo. Wprowadzenie rytuałów łacińskich, unifikacja hierarchii kościelnej wokół Rzymu oraz przejście jurysdykcji nad majątkami kościelnymi przez zakonników wywołało istotne przesunięcia tożsamościowe. Choć Kościół cypryjski formalnie nie został zniesiony, jego struktury zostały zdegradowane i zepchnięte do pozycji podporządkowanej. Co więcej, niektóre elementy prawa zwyczajowego uległy wpływom frankońskim, zwłaszcza w zakresie stosunków lennych, dziedziczenia i prawa procesowego, co w dłuższej perspektywie wpłynęło na konstytuowanie się specyficznego modelu chrześcijańskiej monarchii rycerskiej w wersji śródziemnomorskiej (Coureas 1997, 117-122).

Współczesna pamięć o epoce łacińskiej jest jednak znacznie bardziej złożona, niż sugerowałby zakres tych wpływów. Dla części Cypryjczyków, zwłaszcza w narracjach narodowych dominujących od XIX wieku, był to okres kolonizacji, wyzysku i ucisku lokalnego Kościoła, a zachodnia obecność na wyspie bywała interpretowana jako prefiguracja późniejszego panowania brytyjskiego, zaś architektura gotycka jako symbol „nie-autentycznego” dziedzictwa. Jednocześnie jednak, wśród historyków sztuki, rośnie uznanie dla unikalności cypryjskiego gotyku i jego potencjału jako pomostu między Wschodem a Zachodem, zwłaszcza w kontekście Famagusty i Bellapaïis, gdzie warstwy historii są niemal fizycznie (Morelle 2012). Dziedzictwo epoki łacińskiej to zatem nie tylko zabytki i instytucje, lecz również wyzwanie dla współczesnej kultury pamięci. Przypomina ono o złożoności przeszłości, która nie mieści się w łatwych kategoriach dominacji i oporu, kolonizacji i lokalnej tożsamości. Jest świadectwem epoki krucjat, brutalnej i dworskiej zarazem, imperialnej i sakralnej, a także cichym pomostem między światami, które dzieliły dogmaty, a łączyły kamień, światło i modlitwa.

### 1.2.9. Epoka wenecka (1489–1571 po Chr.)

26 lutego 1489 roku uznawany jest za dzień, kiedy Republika Wenecka przejęła władzę nad Cyprzem, po odłożeniu przez Katarzynę Cornaro korony na rzecz Serenissimy, wymuszonym przez Senat wenecki (Mellersh – Williams 1999, 569). W zamian zachowała tytuł królowej i otrzymała Asolo jako lenno. Od tego momentu Cypr zaczął funkcjonować jako kolonia wenecka, a jego status prawny uległ przeobrażeniu. Stał się częścią tzw. *Stato da Màr*, z niemalże bezpośrednim zarządem przez instytucje Republiki. Na czele lokalnej władzy stanął luogotenente, wspierany przez dwóch consiglieri, co było formą „reżimu reggimento”, z silnie zaznaczonym systemem nadzoru ze strony Senatu oraz wyznaczonymi provveditori i gubernatorami. Celem zmian było z jednej strony zabezpieczenie strategicznego miejsca wschodniej floty handlowej, z drugiej – maksymalizacja zysków z bogactw rolnych, m.in. zboża, soli, trzciny cukrowej i bawełny oraz ceł portowych. Nowa wenecka elita administracyjna zrastała się systemowo z lokalnym środowiskiem, ale także wprowadzała zupełnie inny model instytucjonalny. W Nikozji i Famaguście pojawiły się kolegia radnych, których zadaniem było nadzorowanie ściągania podatków, organizacja pracy przymusowej przy fortyfikacjach, a także kontrola nad lokalnym sądownictwem. Mimo że na szczycie władzy stał przedstawiciel Wenecji, to pod nim pozostały urzędy lokalne. Warto podkreślić, że tzw. nowa elita obejmowała zarówno przybyszy weneckich – arystokratów i patrycjuszy, jak i część wielkich frankońskich rodów oraz lojalnych lokalnych sfer miejskich i wiejskich, którzy uzyskali profity z nowego porządku. Z czasem wprowadzono strukturę lenną, w której miejscowi serfowie pracowali na rzecz świeżo ustanowionych feudałów, opierających się na wsparciu gubernatorów i wojskowej kasty. W ten sposób powstała hybrydowa warstwa administracyjno-feudalna, coraz bardziej determinująca życie społeczno-gospodarcze wyspy.

W czasach weneckiego panowania urbanistyka Cypru przeszła głęboką transformację, której symbolem była przede wszystkim przebudowa Nikozji. W latach 1567–1570 Giulio Savorgnano i Francesco Barbaro zaprojektowali gwiazdzisty system obronny otaczający miasto – 11 bastionów i trzy monumentalne bramy (Camiz *et al.* 2016). W toku prac rozebrano

mury frankijskie, pałace i świątynie, zarówno łacińskie, jak i prawosławne, by pozyskać materiał budowlany i umożliwić skuteczniejszą obronę artyleryjską, co było brutalnym przykładem pragmatyzmu oraz weneckiego podejścia do przestrzeni miejskiej. Dodatkowo przekierowano rzekę Pedieos poza obręb murów, tworząc suchą fosę oraz redukując ryzyko powodzi, aby przekształcić Nikozję w idealne renesansowe miasto o koncepcie podobnym do Palmanovy czy Valletty. Podobnie Famagusta, będąca kolejnym punktem strategicznym, przeszła liczne fazy prac. Mury wzniesione przez Lusignanów i Zamek Otella z XIV wieku zostały rozbudowane przez Wenecjan po przejęciu wyspy w 1489 roku. Kolejne fazy fortyfikacji, takie jak Brama Morska, Bastion Martinengo czy obwarowania portowe, były wyrazem weneckiej ideologii architektonicznej, poprzez wykorzystanie spoliów oraz monumentalny styl odzwierciedlającej ideologię władzy i związku z Bizancjum. System ten okazał się odporny podczas oblężenia w 1570–1571, przetrzymując nacisk artylerii przez 11 miesięcy, dopóki miasto nie poddało się osmańskim najeźdźcom (Turnbull 2003, 58-59; Langdale 2010). Przebudowy Nikozji i Famagusty to nie tylko obrona militarna, to także manifest weneckiego porządku – loggie, pałace gubernatorskie i koszary wzbogaciły miejskie przestrzenie, stanowiąc wyraźny znak władzy w kamieniu, wzmacniający ceremoniał i obecność republiki w zabudowie miejskiej. W Nikozji weneccy funkcjonariusze nadzorowali przestrzeń również z konstrukcji powyżej bram, co ukazuje, jak wenecki model administracji wpisano w samo planowanie miasta. Całość tych działań ukazywała główny cel, którym była nie tylko obrona wyspy, ale również stworzenie fizycznej manifestacji władzy i cywilizowanego porządku, zgodnego z modelami renesansowymi, dopasowanymi do lokalnych realiów. Rekonstrukcja przestrzeni miejskiej była więc także częścią projektowania władzy, której materialnym odbiciem były mury, bramy i pałace.

Pod rządami Wenecjan społeczeństwo cypryjskie zachowało swoją wieloetniczną strukturę, ale pod silnym naciskiem administracyjnym i prawnym, co wpłynęło na status poszczególnych grup. Cypryjczycy, stanowiący większość ludności, pozostali głównie chłopstwem, podczas gdy w miastach wybrzeżnych rozwijała się łacińska arystokracja, złożona z dawnych frankońskich rodów i przybyłych z Europy urzędników. System

wywyższał ich ponad ortodoksyjnych Greków, którzy pomimo dominacji łaćnińskiej, utrzymali struktury Kościoła prawosławnego i funkcje lokalne – byli jednak podporządkowani nowym elitom. Żydzi, skoncentrowani głównie w Famaguście, choć formalnie funkcjonujący w getcie, mieli pewną przestrzeń ekonomiczną. Zajmowali się głównie udzielaniem pożyczek, handlem i medycyną, jednocześnie musząc mierzyć się z ograniczeniami prawnymi, takimi jak noszenie znaków odróżniających czy zakaz posiadania nieruchomości poza dzielnicą żydowską (Arbel 1979). Żydzi byli więc tolerowani głównie ze względu na swoją przydatność gospodarczą, ale nie stanowili grupy równorzędnej. Przeciwnie maronici i ormianie, przybyli z Bliskiego Wschodu już w wiekach średnich, znaleźli miejsce wewnątrz łaćnińskiego porządku (Hadjilyra 2009, 9; Frangeskou – Hadjilyra 2015, 9). Maronici, których liczba w XIII–XIV wieku oceniana jest na około 60 tys. osób, a później znacznie spadła, początkowo korzystali z przywilejów i posiadali sieć kościołów oraz wiosek, później jednak funkcjonowali na marginesie struktury polityczno-religijnej. Przez cały okres panowania Wenecji system państwowo-kościelny był wyraźnie podzielony według religii i pochodzenia. Łaćnińska administracja dyskryminowała inne grupy, ale musiała jednocześnie prowadzić z nimi dialog, by utrzymać porządek i stabilność. Grecy zachowywali własne sądownictwo świeckie i kościelne, maronici i ormianie korzystali z pewnych autonomii lokalnych, a żydzi utrzymywali się dzięki funkcjom gospodarczym. Jednocześnie jednak każdy z tych elementów był świadkiem włożenia Wenecji w organizację i kulturę wyspy – był podporządkowany reprodukcji kolonialnych układów władzy.

Namiestnicy weneccy, wywodzący się z elity katolickiej Europy, byli silnie związani z papieskim Rzymem i jego interesami, który cieszył się pełnią praw publicznych. Zachował on uprzywilejowany dostęp do majątków, jurysdykcji sądowej, organizacji kultu oraz reprezentacji politycznej. Diecezje łaćnińskie kontynuowały swoją działalność, a biskupi, rezydujący w Nikozji, Limassol, Famaguście i Pafos, pełnili nie tylko funkcje duszpasterskie, ale i administracyjne. Duchowieństwo, szczególnie wyższe, pochodziło głównie z Italii, a liturgia była prowadzona w języku łaćnińskim, zgodnie z rytuałem rzymskim, z niewielkimi lokalnymi adaptacjami. Jednocześnie Kościół cypryjski, choć

formalnie uznawany, funkcjonował w warunkach ograniczonej tolerancji, nie tyle jednak z przekonania, co z pragmatycznej konieczności. Weneccy urzędnicy nie podejmowali prób likwidacji go, ale jego działalność była podporządkowana władzom świeckim i łacińskim, zgodnie z bullą *Cypria*. Hierarchowie mogli pełnić swoją funkcję wyłącznie jako wikariusze, bez tytułu i praw jurysdykcyjnych, a ich liczba została zredukowana do czterech. Kościoły istniały i funkcjonowały, ale często marginalizowane społecznie, a budowa nowych była ograniczana. Niemniej dzięki zakorzenieniu społecznemu i akceptacji przez miejscową ludność, Kościół cypryjski utrzymał swoje struktury i wpływy, będąc nie tylko wspólnotą religijną, ale także symbolem tożsamości etnicznej.

Architektura sakralna epoki weneckiej stanowi szczególnie przykład styku wpływów łacińskich i lokalnych. Styl gotycki, importowany i rozwinięty w epoce frankońskiej, zyskał nowe interpretacje – o bardziej uproszczonym, surowszym charakterze, związanym z lokalnymi materiałami i praktyką budowlaną. Kościoły łacińskie budowane lub przebudowywane w tym okresie, jak niektóre świątynie w Famaguście, noszą znamiona późnego gotyku włoskiego i wpływów renesansowych, ale są dostosowane do realiów śródziemnomorskich, takich jak kamień o jasnej fakturze, ograniczona dekoracja rzeźbiarska, duże wnętrza wspierane na łukach opartych na prostych kolumnach. Z kolei świątynie cypryjskie były znacznie skromniejsze – adaptowały starsze budynki, wykorzystywały formy bazylikowe i centralne, a w dekoracji ikonograficznej dominowała lokalna szkoła malarska, kontynuująca bizantyńskie wzorce. Ikonografia sakralna ujawnia fascynującą hybrydowość – w niektórych kościołach łacińskich pojawiają się freski o ikonografii zbliżonej do bizantyńskiej, a w dekoracji grobowców czy kaplic zdarzają się herby i motywy heraldyczne obok typowych przedstawień Matki Bożej czy świętych. Wschodnie i zachodnie kanony przenikały się, jednak nie z równowagi, lecz z konieczności koegzystencji. Ta stylistyczna synteza była też odbiciem społeczeństwa wielowyznaniowego, w którym granice kulturowe i religijne były wprawdzie ostre, ale nie nieprzekraczalne.

Wenecka obecność na Cyprze była przede wszystkim projektem gospodarczym, wpisany w szerszy system dominacji morskiej Serenissimy nad wschodnią częścią Morza

Śródziemnego. Cypr stał się ogniwem weneckiego systemu *Stato da Màr*, czyli morskiego imperium kolonialnego podporządkowanego interesom handlowym Wenecji. Wyspa miała służyć jako punkt przesiadkowy, magazynowy i eksportowy – przede wszystkim dla produktów orientalnych i śródziemnomorskich, ale także jako miejsce koncentracji towarów z Azji i Lewantu (Arbel 1995, 36-38). Wśród artykułów eksportowych największe znaczenie zyskała produkcja trzciny cukrowej, rozwijana już wcześniej przez Lusignanów, a pod panowaniem weneckim zintensyfikowana dzięki napływowi inwestycji i nowych technik uprawy. Cukier z plantacji w okolicach Limassol i Pafos był wysoko ceniony na europejskich rynkach i stanowił jeden z głównych towarów wysyłanych do Wenecji, a stamtąd do Niemiec, Francji i Anglii. Wśród innych dóbr eksportowych ważne miejsce zajmowały bawełna i ceramika – ta ostatnia zarówno lokalnej produkcji, jak i przesyłana z Anatolii i Syrii. Cypr był więc nie tylko producentem, ale i pośrednikiem – co rodziło konflikty interesów, zwłaszcza z innymi potęgami handlowymi – Genuą, Raguzą i później Portugalczykami. Wenecja wprowadzała system monopoli handlowych i koncesji, które miały chronić jej interesy, ale jednocześnie ograniczały swobodę handlu lokalnych kupców i sprzyjały napięciom społecznym. W strukturze handlowej Cypru dominowały weneckie domy handlowe, które funkcjonowały nie tylko jako magazyny i punkty handlu hurtowego, ale też jako centra informacji, banki i miejsca kontroli celnej. W Nikozji i Famaguście działały m.in. *fondaci dei Turchi*, *dei Tedeschi* i inne, wzorowane na tych istniejących w Konstantynopolu i na Krecie. System podatkowy, wprowadzony przez Wenecjan, był silnie biurokratyzowany i podporządkowany centralnej administracji, a obejmował opłaty eksportowe, akcyzy, a także daniny płacone przez lokalnych producentów na rzecz państwa kolonialnego. Jednocześnie rozwinęła się logistyka morska – wybudowano i unowocześniono przystanie, magazyny portowe i system zabezpieczeń przed piratami. Weneccy *provveditori al mare* odpowiadali za bezpieczeństwo konwojów i nadzorowali szlaki, a statki handlowe pływały w zorganizowanych eskadrach, chronionych przez uzbrojone galeasy (Arbel 2017, 165-181). Gospodarka wyspy była więc bardzo zależna od interesów metropolii, równocześnie rozwinięta, ale zewnętrznie kontrolowana. Nie służyła emancypacji lokalnych struktur ani

rozwojowi wewnętrznej niezależności, lecz była instrumentem weneckiej hegemonii gospodarczej w regionie.

Cypr w tym czasie nabrał znaczenia nie tylko jako punkt handlowy, ale przede wszystkim jako bastion Zachodu wobec narastającej presji Imperium Osmańskiego. Po zdobyciu Konstantynopola w 1453 roku oraz ekspansji Osmanów w rejonie Anatolii, Syrii i Egiptu, wyspa stała się ostatnią dużą chrześcijańską twierdzą we wschodniej części Morza Śródziemnego. Weneccjanie zdawali sobie sprawę z rosnącego zagrożenia i traktowali Cypr jako kluczowy element systemu obrony *Stato da Màr*. Długoterminowa strategia opierała się na umacnianiu fortec, rozbudowie floty patrolowej i utrzymywaniu garnizonów – kosztem polityki społecznej i inwestycji wewnętrznych (Setton 1976, 287-290). Życie garnizonowe determinowało rytm codzienności w miastach, które przybrały charakter obozów wojskowych. Garnizony, złożone z żołnierzy weneckich, najemników włoskich i chorwackich oraz lokalnej milicji, stanowiły podstawę obrony. Obowiązywała surowa dyscyplina i stały trening, a fortyfikacje pełniły funkcję nie tylko militarną, ale też symboliczną, manifestując władzę i nowoczesność inżynierii Serenissimy. Mimo to problemy finansowe i braki zaopatrzeniowe podważały skuteczność obrony – wiele z umocnień, choć nowoczesnych w projekcie, nie zostało ukończonych na czas, a morale załóg, odciętych od metropolii i wystawionych na trudy klimatu, bywało niskie (Arbel 2000, 184). Ostateczna próba militarna nadeszła w latach 1570–1571. Osmanowie, pod wodzą Lali Mustafy Paszy, rozpoczęli inwazję latem 1570 roku. Po krótkiej kampanii lądowej Nikozja upadła 9 września, mimo zaciętego oporu, miasto zostało splądrowane, a jego ludność doświadczyła rzezi. Ostatnim punktem oporu była Famagusta, oblegana przez niemal jednaście miesięcy. Obrona, dowodzona przez Marcantonio Bragadina, stała się symbolem weneckiego heroizmu. Mimo braku nadziei na odsiecz i fatalnych warunków sanitarnych, obrońcy utrzymywali pozycje do sierpnia 1571 roku. Kapitulacja, początkowo przyjęta przez Turków na honorowych warunkach, zakończyła się dramatem: Bragadin został zdradziecko pojmany, torturowany i żywcem odarty ze skóry, a jego szczątki przewieziono do Konstantynopola jako trofeum (Braudel 1972, 133-135). Upadek Cypru był strategiczną klęską Wenecji, ale też sygnałem końca epoki jej militarnej dominacji. Choć zwycięstwo floty

Świętej Ligii pod Lepanto 7 października 1571 roku odwróciło nastroje w Europie, los wyspy był przypieczętowany. Cypr przeszedł pod panowanie osmańskie, kończąc blisko stuletni epizod weneckiego eksperymentu kolonialnego.

Dziedzictwo epoki weneckiej na Cyprze to nie tylko historia kolonialnej dominacji i oblężenia – to także trwale obecne w krajobrazie wyspy znaki kamiennej pamięci, których forma i treść ukazują złożoność tej przeszłości. Architektura obronna, sakralna i administracyjna, ukształtowana w XVI wieku przez włoskich inżynierów i urzędników, nie została zatarta przez późniejsze przemiany osmańskie – wiele struktur, jak mury Famagusty, system bastionowy Nikozji, loggia w Larnace czy detale rezydencji, zachowało się w zaskakująco dobrym stanie i dziś stanowi materialne świadectwo obecności Serenissimy. Heraldyczne znaki świętego Marka, płaskorzeźby z weneckimi lwami, inskrypcje łacińskie i gotycko-renesansowe detale ornamentalne tworzą szczególną topografię tożsamości nieprzynależnej do jednej tylko wspólnoty, lecz wpisanej w historię wyspy jako przejścia i syntezy. W miastach, takich jak Famagusta, Kyrenia czy Limassol, a także w mniejszych miejscowościach wybrzeża, spotkać można elementy urbanistyki i symboliki wywodzące się z kultury lagunowej, przystosowane jednak do lokalnych realiów klimatycznych i społecznych. Związane z tym jest także swoiste „przesunięcie” znaczeń – lwy weneckie zyskały z czasem ambiwalentny status, będąc zarówno znakiem obcego panowania, jak i nośnikiem dziedzictwa kulturowego, które wykracza poza ramy jednej cywilizacji (Jacoby 1989, 214-217). Współczesna recepcja dziedzictwa weneckiego jest na Cyprze tematem niejednoznacznym. Z jednej strony, elementy te stanowią istotny atut turystyczny i są przedmiotem intensywnych działań konserwatorskich. Z drugiej jednak strony wenecki okres nadal pozostaje częściowo wpisany w narracje kolonialne i dominacyjne, zwłaszcza w greckocypryjskim dyskursie narodowym. W historiografii przez dziesięciolecia dominowała perspektywa cierpienia i marginalizacji ludności greckiej, co wpływało na sposób interpretacji tego dziedzictwa (Given 2004, 176-179). Z czasem jednak zaczęły pojawiać się bardziej zniuansowane podejścia, zwracające uwagę na kulturową hybrydowość, przenikanie wpływów i możliwość reinterpretacji przeszłości poza binarnym schematem kolonizator-ofiara, pokazujące, że społeczność

cypryjska epoka weneckiej nie była biernym podmiotem polityki Serenissimy, lecz uczestniczyła w jej kształtowaniu poprzez sieci kontaktów, relacje handlowe, służbę wojskową i udział w życiu miejskim (Arbel 2000, 189-192). W tym sensie dziedzictwo weneckie nie jest wyłącznie bolesne – może być także kluczem do odczytywania Cypru jako przestrzeni spotkania i napięcia, ale również tworzenia i integracji.

### 1.2.10. Czasy osmańskie (1571–1878 po Chr.)

Już w 1571 roku Cypr przekształcono w ejalet (prowincję) imperium osmańskiego, podporządkowany bezpośrednio Sтамбуłowi. Wprowadzono nowy system podatkowy, oparty na tzw. timarach i dzierżawach wojskowych (ziemia nadawana sipahom za służbę zbrojną), a władzę lokalną powierzono paszy rezydującemu w Nikozji oraz rozbudowanemu aparatowi kadich (sędziów), muftich i ag szarijatu, odpowiadających za egzekwowanie prawa muzułmańskiego. Przejście do osmańskiego modelu zarządzania nie nastąpiło bez napięć, szczególnie w kontekście systemu podatkowego i ograniczenia autonomii Kościoła prawosławnego, który w pierwszych dekadach musiał podporządkować się nowym strukturom (Hill 1952, 6-13). Równoległe z administracyjną integracją wyspy rozpoczął się proces przekształcania jej struktury demograficznej. Na dużą skalę doszło do konfiskaty majątków byłych elit łańskich, szczególnie rodzin związanych z Wenecją, a także ziem zakonnych i kościelnych, które przekazywano tureckim oficerom, urzędnikom i kolonistom sprowadzanym głównie z Anatolii. Według szacunków, do końca XVI wieku osiedlono na Cyprze od kilku do kilkunastu tysięcy muzułmanów (Arbel 1984, 151-154), co w połączeniu z systematyczną islamizacją przestrzeni miejskiej, przez przekształcanie kościołów w meczety, budowę hammamów i karawanserajów, wprowadziło trwałe zmiany w pejzażu kulturowym wyspy. Wielu przedstawicieli cypryjskich elit łańskich, pozbawionych majątku i tytułów, wyemigrowało do południowych Włoch i Dalmacji, inni, szczególnie związani z lokalnym handlem, zdołali dostosować się do nowych realiów, funkcjonując w ramach handlu transregionalnego. Transformacja ta nie była jednolita – w niektórych przypadkach

obserwujemy kontynuację struktur lokalnych i sieci klienckich, co potwierdzają zarówno dokumenty sądów kadich, jak i zapisy weneckich oraz francuskich relacji podróżniczych z końca XVI i XVII wieku (Heyd 1973, 183-185). Podbój Cypru był zatem nie tyle całkowitym zerwaniem z przeszłością, ile raczej gruntowną przebudową systemu władzy, własności i wyobrażeń kulturowych, w których napięcie między lokalnością a imperialnością będzie trwało przez następne trzy stulecia.

W strukturze osmańskiej obecność na Cyprze nie oznaczała jedynie militarnego podporządkowania i administracyjnego przekształcenia, lecz również wprowadzenie nowego modelu społecznego, który opierał się na równoległości wspólnot wyznaniowych – tzw. systemie milletów. W teorii oznaczało to przyznanie wspólnotom religijnym muzułmańskiej, prawosławnej, żydowskiej i ormiańskiej względnej autonomii w zakresie życia wewnętrznego, w praktyce jednak najpełniej funkcjonowało to w odniesieniu do Kościoła cypryjskiego, którego arcybiskup, po kilkudziesięciu latach marginalizacji pod panowaniem łacińskim, odzyskał pozycję głównego pośrednika między ludnością chrześcijańską a władzą centralną. Osmańscy zarządcy uznali go za etnarchę, odpowiedzialnego za zbieranie podatków, administrowanie duchowieństwem, a także za utrzymanie porządku wśród swych wiernych. Choć było to rozwiązanie pragmatyczne, umacniało lokalny autorytet Kościoła i zarazem jego uzależnienie od sułtańskiej władzy (Hill 1952, 38-41). W nowej konfiguracji społecznej szczególnie miejsce zajmowały elity osmańskie – wojskowi i administracyjni urzędnicy: aghowie, bajloni, mufti i przedstawiciele innych funkcji religijno-politycznych, osadzeni w kluczowych miastach wyspy. Aghowie jako posiadacze ziemscy pełnili także funkcje sędziowskie i policyjne, muftich, znających zasady szariatu, wyznaczano dla zapewnienia zgodności decyzji lokalnych sądów z ortodoksyjną wykładnią prawa, a bajloni byli rezydentami, w szczególności Wenecjan, których status i wpływy malały z biegiem czasu, szczególnie po umocnieniu się nowej hierarchii. Równocześnie dawna arystokracja łacińska, o ile nie opuściła wyspy, została zepchnięta do roli lokalnych właścicieli ziemskich, czasami kolaborujących z nową władzą, choć pozbawionych dawnego prestiżu. Doszło do pewnego rozmycia granic klasowych i powstania społeczeństwa o bardziej

mozaikowej strukturze, gdzie przynależność religijna i lojalność wobec władzy miały większe znaczenie niż genealogia (Arbel 2000, 241-244). Cypr balansował więc między centralną kontrolą ze Stambułu a realiami lokalnymi, które nierzadko ulegały procesowi degeneracji instytucjonalnej. Osłabienie zainteresowania wyspą ze strony władz sułtańskich, szczególnie po XVII wieku, skutkowało rosnącą autonomią lokalnych paszów i aghów, a także pogłębiającą się nieefektywnością administracyjną. Znane są przypadki samowoli podatkowej, nielegalnych eksmisji i arbitralnego sądownictwa, co prowadziło do licznych buntów i petycji kierowanych do sułtana – bez większego efektu. System milletów, mimo formalnej egalitarności, w praktyce sprzyjał petryfikacji hierarchii i uzależnieniu mniejszości od muzułmańskiego protektoratu. Paradoksalnie umożliwił też zachowanie struktury społecznej i religijnej, która w innych regionach imperium uległa rozmyciu.

Przestrzeń miejska ponownie uległa przekształceniom, które odzwierciedlały nie tylko nową strukturę władzy, lecz również praktyki codzienności, religijne rytuały i mechanizmy segregacji społecznej. Największe miasta – Nikozja i Famagusta – zostały dostosowane do osmańskich wzorców urbanistycznych, gdzie kluczowe funkcje pełniły miejsca kultu, handlu i higieny, zgodne z tradycją islamską. Rozplanowanie dzielnic podporządkowano meczetom jako centrom organizującym życie wspólnoty muzułmańskiej – wokół nich sytuowano łaźnie, fontanny, medresy oraz bezesteny, czyli zadaszone bazyry. W Nikozji wyznaczono nowy centralny punkt życia miasta wokół meczetu Selimiye (dawna katedra św. Zofii), a także meczetu Bayraktar i bezestenu Arasta, który do dziś zachowuje swoją osmańską strukturę przestrzenną. Jednym z najbardziej wyrazistych przejawów osmańskiej transformacji była adaptacja dawnych budowli łacińskich do potrzeb islamu. Gotyckie katedry w Nikozji i Famagucie zostały zamienione w meczety – odpowiednio: Selimiye i Lala Mustafa Paşa – poprzez dobudowanie minaretów, usunięcie rzeźb figuralnych i przekształcenie wnętrza, tak by spełniały wymogi islamskiego kultu. Proces ten nie był jednostkowy, a liczne wcześniejsze budowle ulegały rekonfiguracji, niekiedy stając się miejscami administracji, innym razem tracąc funkcję sakralną i przekształcając się w magazyny, stajnie czy domostwa. Choć często wskazuje się na brutalność tych przemian, w wielu

przypadkach były one wyrazem pragmatycznego podejścia do istniejącej infrastruktury bardziej niż ideologicznej negacji ła-cińskiej przeszłości. Struktura dzielnicowa miast na Cyprze sprzyjała raczej segmentacji niż integracji. W obrębie murów miejskich tworzyły się wspólnoty sąsiedzkie (mahallé), zazwyczaj homogeniczne religijnie, oddzielnie zamieszkiwane przez muzułmanów, prawosławnych, katolików, a także ormian czy żydów. Przestrzeń codziennego życia wyznaczała nie tylko religia, ale i status społeczny oraz zawód. Rzemieślnicy gromadzili się przy bazarach, a elity zajmowały dziedzińce rezydencji otoczonych ogrodami. Mimo formalnej równości, realna separacja utrwałała wzajemne niezrozumienie, a niekiedy nieufność. Dy-stans ów był jednak złagodzony przez wspólnotowy rytm dnia i przestrzenie: targi, źródła wody czy rytuały religijne tworzyły sieci współobecności i lokalnych zależności, zacierając ostre granice tożsamości.

Religia była nie tylko narzędziem administracyjnej kontroli, ale także przestrzenią społecznej samoidentyfikacji, lokalnych napięć oraz prób współistnienia. Władze Imperium Otomańskiego, opierając się na wspomnianym systemie milletów, przyznały Kościołowi prawosławnemu szczególną pozycję, zarówno jako pośrednikowi między wspólnotą chrześcijańską a urzędami, jak i strażnikowi tożsamości greckojęzycznej ludności wyspy. Urząd arcybiskupa prawosławnego, zreorganizowany i podporządkowany bezpośrednio stambulskiej Sublime Porte, pełnił funkcję nie tylko religijną, ale i cywilno-sądową, będąc odpowiedzialnym za zbieranie podatków, rozstrzyganie spraw cywilnych i utrzymywanie porządku wewnątrz wspólnoty. Tym samym Kościół stał się instytucją ugruntowującą lokalną tożsamość nie tyle na fundamencie autonomii, co lojalności wobec osmańskiego suwerena – lojalności, która chroniła, ale i wiązała. Religijna obecność islamu na Cyprze wyrażała się nie tylko przez przekształcone katedry, ale także przez charakterystyczne miejsca pobożności: meczety budowane od podstaw (jak Arabahmet Cami w Nikozji), tekije derwiszów, groby świętych (türbeler) i związane z nimi rytuały. Szczególne znaczenie zyskało Hala Sultan Tekke nad jeziorem Larnaka, miejsce pochówku Umm Haram, rzekomej towarzyszki Mahometa, które stało się jednym z najważniejszych ośrodków pielgrzymkowych imperium poza Anatolią i Arabią. Formami religijności muzułmańskiej były

zarówno oficjalne modlitwy oraz piątkowe zgromadzenia, jak i formy ludowe, związane z uzdrawianiem, magią i obecnością postaci świętych, co zbliżało je do niektórych praktyk chrześcijańskich i pozwalało na ograniczony kontakt między wspólnotami. Mimo formalnej tolerancji i pozornej stabilności, okres osmański nie był wolny od napięć religijnych. Władza sułtańska dopuszczała wolność kultu dla wspólnot niemuzułmańskich, ale zawsze w ramach podporządkowania. Manifestacje religijne chrześcijan były ograniczane, zakazywano m.in. procesji i bicia w dzwony. W sytuacjach napięć politycznych, takich jak wojny z Wenecją, Habsburgami czy Rosją, podejrzliwość wobec chrześcijan narastała, prowadząc niekiedy do represji i wymuszeń (Jennings 1993, 291). Zdarzały się także konwersje – zarówno wymuszone, jak i oportunistyczne, których rzeczywisty zasięg pozostaje trudny do oszacowania. W źródłach wspomina się o rodzinach konwertytów, łączących elementy chrześcijańskie i muzułmańskie, jednak problematyka ta nadal wymaga pogłębionych badań i krytycznej analizy. Religijna mapa Cypru epoki osmańskiej była zatem wielowarstwowa: pomiędzy pragmatyzmem władzy, lojalnością Kościoła prawosławnego, dążeniem do dominacji przez elity muzułmańskie, a codziennymi kontaktami, które wymykały się sztywnym granicom doktryn. Archeologia tych relacji, skryta często za warstwą propagandowych narracji, ukazuje społeczeństwo funkcjonujące na przecięciu przymusu i przystosowania, milczenia i modlitwy, pamięci i przetrwania.

Gospodarka uległa głębokim przemianom, które odzwierciedlały zarówno mechanizmy administracji imperialnej, jak i ograniczenia wynikające z położenia wyspy. Kluczowe znaczenie miały struktury własności i eksploatacji ziemi, podporządkowane systemowi fiskalnemu imperium. Wprowadzenie instytucji *muqata'a* – dzierżaw podatkowych oddawanych osobom prywatnym lub urzędnikom w zamian za stałe świadczenia na rzecz skarbu – skutkowało silną lokalną eksploatacją i nadużyciami, zwłaszcza gdy łączono ją z przywilejami wojskowych *timarów* (Jennings 1993, 203-204). Choć nominalnie istniał system nadzoru, rzeczywistość na oddalonej od centrum prowincji sprzyjała korupcji i przymusowym kontrybucjom. Dane z rejestrów podatkowych wskazują na dużą niestabilność dochodów i zależność gospodarki od koniunktur zewnętrznych

oraz warunków klimatycznych. Pomimo tych ograniczeń, Cypr pozostawał ważnym eksporterem produktów rolnych, szczególnie winogron i ich przetworów – zwłaszcza soku i wina, mimo formalnego zakazu jego spożycia przez muzułmanów, a także bawełny i karobu (tzw. chleba świętojańskiego), będącego popularnym produktem paszowym i cukrowniczym. Sól, pozyskiwana m.in. z salin w okolicach Larnaki i Limassol, należała do dóbr monopolu państwowego i była eksportowana m.in. do portów w Syrii i Egipcie. Mimo dominacji sektora rolniczego, funkcjonowały również niewielkie zakłady przetwórcze, głównie w dziedzinie tkactwa i garbarstwa, których archeologiczne relikty odnaleziono m.in. w regionie Lefkary i w obrębie miast portowych. Jednakże marginalizacja Cypru w szerszym systemie handlu wschodniego była zjawiskiem widocznym i narastającym. Zmiana szlaków handlowych po upadku Konstantynopola, a następnie rozwój konkurencyjnych portów w Lewancie i Egipcie, osłabiły strategiczne znaczenie wyspy jako punktu przeładunkowego. Porty w Famaguście i Larnace funkcjonowały głównie jako ośrodki regionalne, obsługujące lokalną wymianę, a nie jako ogniwa globalnej sieci wymiany. W XVIII i XIX wieku sytuację pogłębiały problemy z piractwem i administracyjną niewydolnością osmańskiego systemu celnego (Hill 1952, 134-136). Wielu mieszkańców, szczególnie chrześcijan, wycofało się z aktywności handlowej, koncentrując się na produkcji rolnej i rzemiośle, co pogłębiało dystans między Cypryjczykami a elitami urzędniczo-muzułmańskimi skupionymi wokół stolicy. W efekcie gospodarka Cypru pozostała eksploatowana, podporządkowana strukturze fiskalnej imperium i pozbawiona realnych możliwości akumulacji kapitału lokalnie. Zmiany nastąpiły dopiero w drugiej połowie XIX wieku, wraz z reformami Tanzimatu i liberalizacją handlu, lecz ich skutki widoczne były jeszcze po zakończeniu okresu osmańskiego.

Okres od połowy XVIII wieku naznaczony był narastającym napięciem społecznym i instytucjonalnym rozkładem. Niepokoje, bunt i rozboje były nie tylko przejawem sprzeciwu wobec centralnej władzy, lecz również odbiciem chronicznego braku równowagi między warstwami społecznymi. Do najpoważniejszych wystąpień należał bunt w 1764 roku, wywołany przez nadmierne obciążenia podatkowe i brutalność lokalnych

urzędników. Powstanie to miało charakter społeczno-ekonomiczny i choć stłumione, zmusiło władze do okresowej zmiany gubernatorów oraz prób uspokojenia sytuacji (Jennings 1993, 145-147). Kolejne zrywy, takie jak zamieszki z 1821 roku w kontekście wojny o niepodległość Grecji, miały już wyraźniejszy wymiar polityczny. Brutalne represje wymierzone w społeczność grecką, w tym egzekucje duchowieństwa, pogłębiły przepaść między ludnością prawosławną a muzułmańskimi elitami administracyjnymi (Hill 1952, 293-294). Reformy Tanzimatu, oficjalnie wprowadzone w 1839 roku w całym Imperium Osmańskim, miały na celu modernizację struktur państwowych, jednak na Cyprze ich wdrażanie było opóźnione i powierzchowne. Centralne rozporządzenia napotykały opór zarówno ze strony lokalnych urzędników, jak i wspólnot religijnych, dla których *status quo* oznaczał względną autonomię. Przykładem iluzoryczności reform był brak konsekwentnej modernizacji sądownictwa czy uproszczenia systemu podatkowego. Nowe prawo cywilne i edukacyjne rzadko przekładało się na praktykę poza Nikozją czy Larnaką. Reformy doprowadziły natomiast do zwiększenia biurokratyzacji i tworzenia nowych elit urzędniczo-miejskich, wywodzących się z warstw średnich i zlaicyzowanych, które zaczęły dystansować się zarówno od tradycyjnej hierarchii religijnej, jak i od chłopskiego zaplecza. W tym samym czasie następował wzrost znaczenia szkolnictwa, zwłaszcza wśród Greków i maronitów. Powstające szkoły narodowe i religijne, często finansowane ze środków emigracyjnych i darowizn, stawały się przestrzenią kształtowania nowej tożsamości. Ich programy nauczania coraz częściej zawierały elementy historii narodowej i języka ojczystego, co prowadziło do formowania pokolenia o odmiennych horyzontach cywilizacyjnych niż wcześniejsze elity duchowne. Tym samym zmieniała się relacja między wspólnotami: zamiast układu równoległych tożsamości religijnych, coraz silniej artykułowały się aspiracje narodowe i społeczne, co stanowiło zapowiedź konfliktów XX wieku.

Dziedzictwo osmańskie na Cyprze nie należy do tego, które współczesna tożsamość cypryjska celebrowa z dumą i rozpoznaniem. Mimo to w krajobrazie miejskim, a szczególnie w topografii Nikozji, Larnaki, Famagusty i Pafos, odcisnięte są trwale ślady tej epoki, będące świadectwem długiego i złożonego

procesu transformacji społecznej, architektonicznej i kulturowej. W warstwie materialnej widoczna jest obecność meczetów, karawanserajów, łaźni i fontann – budowli, które zarówno pod względem formy, jak i funkcji były zakorzenione w osmańskim rozumieniu przestrzeni publicznej. Współczesna recepcja dziedzictwa osmańskiego pozostaje jednak ambiwalentna. W społeczeństwie greckocypryjskim dominuje narracja postkolonialna, w której epoka osmańska bywa redukowana do czasu „trwogi i ciemności” – wieku podatkowego ucisku, religijnej dominacji i cywilizacyjnej stagnacji. Tymczasem we wspomnieniach Turków cypryjskich okres ten postrzegany bywa raczej jako czas kulturowej obecności, tożsamościowego zakorzenienia i historycznego ugruntowania. W efekcie dziedzictwo osmańskie bywa pomijane w narracjach edukacyjnych i turystycznych, stanowiąc problematyczny składnik cypryjskiej pamięci zbiorowej.

### 1.2.11. Czasy brytyjskie (1878–1960 po Chr.)

Cypr przeszedł pod kontrolę brytyjską na mocy tzw. Konwencji Cypryjskiej zawartej 4 czerwca 1878 roku między rządem sułtana Abdülhamida II a Imperium Brytyjskim. W obliczu nadciągającej wojny rosyjsko-osmańskiej i zagrożenia dla pozycji Sztambułu, Wielka Brytania zaoferowała gwarancje terytorialne w zamian za możliwość objęcia zarządu nad strategicznie położoną wyspą. Formalnie Cypr pozostał własnością sułtana, ale w praktyce poddany został administracji brytyjskiej, która podporządkowała go bezpośrednio ministerstwu kolonii w Londynie. Włączenie Cypru w orbitę imperium nie odbyło się w trybie militarnym, lecz negocjacyjnym, co wyznaczyło szczególny status wyspy, nie jako trofeum wojny, lecz jako pionka w „Wielkiej Grze” będącej rywalizacją mocarstw o wpływy w Lewancie i wschodnim basenie Morza Śródziemnego. Cypr miał służyć jako przedmurze brytyjskich interesów w Egipcie i Palestynie, ale także jako strażnik przed ewentualnym rozprzestrzenieniem się rosyjskiego wpływu w kierunku Kanału Sueskiego (Holland 1998, 89-92). Tymczasem realia na wyspie pozostawały złożone. Choć formalnie aż do 1914 roku, czyli do wybuchu wojny i jednostronnej aneksji przez Londyn, suwerenność osmańska była utrzymywana, ludność greckojęzyczna

wiązała nadzieje z nowym hegemonem. Już w 1878 roku odnotowano masowe petycje o wcielenie Cypru do Grecji, w duchu idei *enosis*, która zyskała siłę mitu narodowego (Stavridis 1993, 289). Z kolei Turko-cyprijczycy, pozbawieni ochrony dawnego suwerena, choć formalnie nadal jego poddani, obawiali się marginalizacji i represji, co zrodziło napięcia społeczne i lokalne migracje. W wymiarze instytucjonalnym rządu brytyjskie szybko przyniosły zmiany nie tylko administracyjne, ale i kulturowe. Powstające już w ostatnich dekadach XIX wieku instytucje naukowe, jak Cyprus Museum (1882), późniejszy Cyprus Exploration Fund (od 1887), a także działalność archeologów, takich jak Max Ohnefalsch-Richter czy John Myres, zapoczątkowały długotrwały proces eksploracji i klasyfikacji dziedzictwa wyspy w kategoriach imperialnych i klasycystycznych. To Brytyjczycy nadali trwałą formę wielu muzealnym i topograficznym ramom interpretacyjnym, które funkcjonują do dziś.

Brytyjskie rządy na Cyprze od początku z jednej strony dążyły do przekształcenia wyspy w sprawnie zarządzany przyczółek imperium, z drugiej zaś nie chciały dopuścić do jej realnego udziału w życiu politycznym. Struktura administracyjna podporządkowana była bezpośrednio Koronie: na czele kolonii stał wysoki komisarz, który po formalnej aneksji Cypru w 1914 roku został przemianowany na gubernatora. Kadra urzędnicza rekrutowała się niemal wyłącznie spośród brytyjskich oficerów i administratorów kolonialnych, co gwarantowało jednolitość lojalności, ale zarazem wzmacniało przepaść między centrum a lokalną ludnością (Holland 1998, 24-26). Władze kolonialne wprowadziły system prawny oparty na brytyjskim Common Law, z jednoczesnym utrzymaniem osobnych jurysdykcji w sprawach cywilnych i religijnych dla wspólnot wyznaniowych, co stanowiło kontynuację logiki milletów z okresu osmańskiego. Zreformowano też system podatkowy, porządkując dzierżawy i określając stałe stawki opłat gruntowych. W praktyce jednak te zmiany nie przyniosły znaczącej ulgi większości ludności wiejskiej, która przez dekady pozostawała obciążona fiskalnie i była pozbawiona reprezentacji. Urbanistyka stała się narzędziem modernizacji i zarazem manifestacją władzy. Modernizacja portów – szczególnie Famagusty i Limassolu – miała podwójny wymiar: ekonomiczny i symboliczny. Budynki urzędowe, siedziby sądów, szkoły angielskie i koszary powstawały

często według wzorców klasycystycznych i neogotyckich, przywołujących architekturę imperium, ale zarazem dystansujących się od lokalnego pejzażu. Te formy reprezentacji władzy znajdowały dopełnienie w rozwoju infrastruktury drogowej i pocztowej, która łączyła wyspę z jej nadzorcą bardziej niż z samą sobą (Given 2004, 13-14). Pomimo nominalnych prób decentralizacji, realna władza nie została nigdy oddana w ręce mieszkańców. Utworzona w 1882 roku Rada Legislacyjna miała charakter czysto doradczy. Mimo że zasiadali w niej przedstawiciele wspólnot greckiej i muzułmańskiej, większość zachowywali urzędnicy mianowani przez gubernatora. Późniejsze reformy ograniczały się do powołania rad miejskich i wiejskich, które nie miały jednak kompetencji ustawodawczych. Ten formalizm instytucjonalny ilustruje głębszą logikę brytyjskiego kolonializmu, który miał kształtować społeczeństwo odgórnie, bez realnego dialogu i bez ryzyka utraty kontroli (Papadakis 2005, 127-129). Tym niemniej administracja kolonialna odegrała też rolę, nawet jeśli niezamierzoną, w przekazie idei nowoczesności. Edukacja, choć elitarna i ograniczona, otworzyła mieszkańcom wyspy drogę do formacji politycznej. Wprowadzony system sądowniczy i pisemna administracja stworzyły nowe kategorie zawodowe, a infrastruktura komunikacyjna poszerzyła horyzonty. Jednak równolegle utrwalany był protekcyjny model relacji, w którym mieszkańcy postrzegani byli jako obiekt reform, nie ich podmiot.

Pod brytyjskim panowaniem społeczeństwo cypryjskie uległo stopniowej, choć nierównomiernej transformacji. Na szczycie piramidy społecznej znajdowali się urzędnicy kolonialni – głównie Brytyjczycy z imperialnym doświadczeniem w Indiach, Afryce lub na Karaibach – których styl życia i sposób zarządzania wytwarzały wyraźny dystans wobec lokalnej ludności. Poniżej plasowały się lokalne elity: ziemiaństwo grecko- i turkocypryjskie, często wywodzące się jeszcze z czasów osmańskich. Ich władza ekonomiczna pozostawała znacząca, ale jednak poddana nowym ograniczeniom prawnym i podatkowym, co prowadziło do napięć, zarówno wobec administracji, jak i wewnątrz wspólnot. W miarę postępującej urbanizacji i rozwoju portów, pojawiło się mieszczaństwo: drobni przedsiębiorcy, kupcy, pracownicy administracyjni, nauczyciele. Wraz z nimi – nowy miejski proletariatus, powstający na skutek

stagnacji sektora rolnego, parcelacji gruntów i ograniczonego dostępu do kredytu. W okolicach Limassolu, Famagusty i Larnaki wyłoniły się dzielnice robotnicze, które stały się areną fermentu społecznego i politycznego – zwłaszcza w latach trzydziestych XX wieku. Nie można też pominąć zjawiska migracji, które w sposób istotny przeobraziło krajobraz społeczny wyspy. Od końca XIX wieku znaczna liczba Greków cypryjskich wyemigrowała do Egiptu – zwłaszcza Aleksandrii – gdzie tworzyli zamożne środowiska kupieckie i inteligenckie, pozostając jednak silnie związani z ojczyzną przez sieci rodzinne i kulturowe. W XX wieku kierunkiem emigracji stał się również Londyn, który po II wojnie światowej przyciągnął tysiące robotników i rzemieślników z Cypru. Równolegle, Turcy cypryjscy – zwłaszcza z interioru wyspy – migrowali do Anatolii, głównie z przyczyn ekonomicznych lub w odpowiedzi na napięcia między wspólnotami. W okresie międzywojennym odnotowano także obecność migrantów zarobkowych z Lewantu i Indii, zatrudnianych tymczasowo przy rozbudowie infrastruktury oraz w portach.

Szkoła stała się jednym z głównych pól walki ideologicznej i tożsamościowej. Szkolnictwo greckocypryjskie rozwijało się w duchu narodowego odrodzenia, pod silnym wpływem idei *enosis* i greckiego klasycyzmu. Wiele szkół pozostawało pod nadzorem Kościoła prawosławnego, co wzmacniało zarówno ich autorytet, jak i dystans wobec władz kolonialnych. Z kolei szkoły brytyjskie, ograniczone liczebnie i dostępne głównie dla elity, promowały wzorce lojalności wobec imperium oraz model brytyjskiej cywilizacji, nieprzystający jednak do lokalnych realiów (Persianis 1967, 253-255). Edukacja stała się więc nie tylko narzędziem formacji społecznej, lecz także – mimo intencji kolonialnych – źródłem oporu.

Kościół prawosławny na Cyprze nie tylko zachował, ale wręcz wzmocnił swoją pozycję jako instytucja społeczna i polityczna. Już od XIX wieku pełnił on rolę pośrednika między społecznością grecką a władzą, a dzięki silnym związkom z ruchem narodowym w Grecji stał się także nosicielem aspiracji enotycznych. Arcybiskup Makarios II (1947–1950) był aktywnym rzecznikiem politycznym, a jego następca, Makarios III (1950–1977), nie tylko połączył funkcje duchownego i przywódcy politycznego, ale został też wybrany pierwszym prezydentem niepodległego Cypru. Już wcześniej Kościół

dysponował znacznym majątkiem ziemskim, wpływem na szkolnictwo i prasę, a jego autorytet przewyższał często instytucje kolonialne, co potwierdzają relacje brytyjskich urzędników (Constantinou 2004, 97-98). Społeczności mniejszościowe miały zróżnicowany status. Turcy cypryjscy, mimo formalnej równości, znajdowali się w marginalizowanej pozycji wobec greckiej większości, co pogłębiało napięcia etniczne. Maronici i ormianie, zachowując odrębność religijną i językową, byli lojalnymi poddanymi Korony, ale ograniczani w dostępie do urzędów i wyższego szkolnictwa. Żydzi, choć nieliczni, byli dobrze zintegrowani gospodarczo, a ich obecność stała się bardziej zauważalna w czasie II wojny światowej, gdy Cypr stał się tymczasowym miejscem internowania uchodźców żydowskich z Europy Środkowej (Varnava 2009, 221-223).

Kolonialna archeologia była jednym z najważniejszych kanałów formowania wyobrażeń o Cyprze – zarówno w kontekście wewnętrznej edukacji, jak i zewnętrznej reprezentacji. Utworzone Muzeum Cypryjskie w Nikozji stanowiło jedno z najstarszych muzeów archeologicznych w imperium brytyjskim. Jego zbiory – choć początkowo chaotyczne – szybko stały się symbolem nowoczesności i kulturowej kontroli nad przeszłością wyspy. Jednym z inicjatorów tych działań był M. Ohnefalsch-Richter, który współpracował z British Museum i British School at Athens, lecz jego działania, zwłaszcza komercyjne wykopaliska i sprzedaż zabytków, spotykały się z krytyką nawet w kręgach brytyjskich. British School at Athens od końca XIX wieku prowadziła regularne badania wykopaliskowe, ale narracja tworzona przez jej przedstawicieli (np. J.L. Myres czy M.R. James) często przedstawiała Cypr jako pomost między Grecją a Wschodem, marginalizując lokalne trajektorie rozwoju i rolę społeczeństw niegreckich. Antyk stawał się tym samym elementem kolonialnej opowieści – pięknym, ale martwym dziedzictwem, które należało wydobyć, oczyścić i zabezpieczyć. Taka interpretacja rzadko współgrała z narracjami lokalnych wspólnot, które widziały w ruinach nie tyle świadectwo „złotego wieku hellenizmu”, ile ciągłość własnego zakorzenienia (Given 2004, 27-28). Archeologia była więc z jednej strony prestiżowym przedsięwzięciem brytyjskiego imperium, potwierdzającym jego rolę cywilizacyjną, z drugiej zaś polem licznych napięć m.in. o to, kto ma prawo opowiadać historię Cypru, co

należy chronić i dlaczego, oraz kto czerpie z tego korzyści. Choć wielu badaczy pracujących na wyspie wykazywało autentyczne zainteresowanie jej kulturą, system instytucjonalny pozostawał asymetryczny aż do połowy XX wieku, a lokalna partycypacja w procesach muzealnych i badawczych była marginalna.

Narastanie wspomnianej już idei *enosis*, czyli zjednoczenia z Grecją, stanowiło jeden z najważniejszych wewnętrznych dynamizmów okresu brytyjskiego. Choć hasło to obecne było w narracjach cypryjskich już od końca XIX wieku, jego znaczenie nabrało intensywności po I wojnie światowej i pogłębiło się po katastrofie w Azji Mniejszej (1922), gdy dla wielu Greków Cypr stał się symboliczną rekompensatą za utratę Smyrny. W 1921 roku Kościół prawosławny oficjalnie opowiedział się za *enosis*, co związało ideę narodową z religijną i edukacyjną infrastrukturą wyspy (Holland 1998, 12-15). Do pierwszego poważnego starcia z brytyjskim porządkiem kolonialnym doszło w październiku 1931 roku, gdy w Nikozji wybuchły zamieszki znane jako *Oktovriana*. Bezpośrednią iskrą było odrzucenie przez gubernatora propozycji budżetowych Rady Legislacyjnej, ale podłoże buntu miało charakter głęboko ideologiczny. Wystąpienia szybko przekształciły się w antybrytyjskie demonstracje, w wyniku których spalono siedzibę gubernatora. W odpowiedzi władze kolonialne wprowadziły stan wyjątkowy, rozwiązały Radę Legislacyjną, nałożyły restrykcje na prasę i działalność polityczną oraz ograniczyły autonomię Kościoła (Kelling 1990, 38-41). Szkolnictwo greckie poddano cenzurze, a nauczycieli podejrzewanych o enotyczne sympatie przenoszono lub zwalniano. Dla wielu Cypryjczyków był to punkt zwrotny, który uświadomił, że władza kolonialna nie jest reformowalna. Po II wojnie światowej napięcia przybrały bardziej zorganizowany charakter. W 1955 roku rozpoczęła działalność EOKA (Ethniki Organosis Kypriou Agoniston, czyli Narodowa Organizacja Cypryjskich Bojowników), formacja zbrojna, której celem było wyparcie Brytyjczyków i doprowadzenie do unii z Grecją. Jej przywódcą został George Grivas („Digenis”), weteran wojny grecko-włoskiej i antykomunistycznych operacji na kontynencie. EOKA działała metodą asymetrycznej walki: sabotaż, zamachy na urzędników, niszczenie infrastruktury, rozpowszechnianie ulotek i audycje radiowe. Jej członkowie mieli wsparcie znacznej części greckiej ludności, a działalność organizacji była ściśle powiązana

z hierarchią Kościoła, który często chronił i ukrywał działaczy. W odpowiedzi Imperium Brytyjskie wprowadziło szeroko zakrojone środki represji: aresztowania bez nakazu, tortury, egzekucje, cenzurę i militaryzację życia codziennego. W latach 1956–1959 ustanowiono stan wyjątkowy, a wiele miasteczek zostało poddanych godzinie policyjnej. Szczególnie brutalne były działania oddziałów specjalnych, które stosowały techniki przesłuchań przekraczające normy prawa międzynarodowego. Część tych praktyk ujrzała światło dzienne dopiero w XXI wieku w wyniku pozwów sądowych i badań nad kolonialnym dziedzictwem przemocy. Równoległe do działań EOKA, po stronie społeczności tureckiej zaczęto tworzyć struktury samoobrony. W 1958 roku zawiązano TMT (Türk Mukavemet Teşkilatı, Turecką Organizację Oporu), która miała za zadanie, z cichym wsparciem Ankary, przeciwdziałać nacjonalizmowi greckiemu oraz zorganizować obronę społeczności tureckiej. TMT prowadziła zamachy odwetowe, ale także zastraszała Turków cypryjskich współpracujących z Grekami. Narastające napięcia i zamieszki międzyetniczne, zwłaszcza w 1958 i 1959 roku, wytworzyły klimat wzajemnej wrogości, który zapoczątkował proces dezintegracji społecznej i przestrzennej wyspy. Pamięć o tych wydarzeniach do dziś pozostaje żywa, choć rozdzielona. W greckiej narracji dominują obrazy bohaterstwa i ofiary: zamordowani uczniowie, torturowani patrioci, święta walka o wolność; w tureckiej zaś wspomnienia strachu, obłążeń i konieczności samoobrony. Narracje te, podtrzymywane przez pomniki, podręczniki i rocznice, rzadko się przecinają. Właśnie w tym kontekście pytanie o pamięć staje się równie ważne, jak pytanie o fakt, gdyż nie sposób pisać o epoce kolonialnej bez uwzględnienia tej dwutorowej i często konfrontacyjnej pamięci.

Cypr w okresie panowania brytyjskiego pozostał na obrzeżach imperialnego zainteresowania. Choć strategicznie istotny, gospodarczo nigdy nie uzyskał statusu kolonii inwestycyjnej, a był raczej źródłem surowców i rezerwą administracyjną, bez realnej wizji jego modernizacji jako integralnej części imperium. Dla administracji metropolitalnej najważniejsze były stabilność polityczna oraz bezpieczeństwo militarne i to one determinowały charakter inwestycji. Gospodarka wyspy przez większą część XX wieku miała strukturę silnie rolniczą, z dominacją upraw przeznaczonych na eksport. Dominowały winogrona

(i rodzynki), tytoń oraz karob, który stanowił jeden z głównych produktów eksportowych aż do lat pięćdziesiątych XX wieku (Given 2004, 246). Zależność od rynków zewnętrznych czyniła cypryjską gospodarkę szczególnie podatną na kryzysy globalne, czego dobitnym przykładem były załamania cen winogron i rodzynek w latach dwudziestych i trzydziestych, które doprowadziły do pogłębienia ubóstwa na wsi i wzrostu migracji zarobkowej. Inwestycje infrastrukturalne prowadzone przez Brytyjczyków, takie jak budowa dróg, rozwój portów w Limassol i Famaguście, a także krótkotrwały eksperyment z koleją (1899–1951) – miały przede wszystkim znaczenie wojskowo-administracyjne. Port w Famaguście, rozbudowany od lat dwudziestych, służył nie tylko handlowi, ale i jako punkt przeładunkowy dla jednostek marynarki wojennej oraz lotnictwa. Kolej cypryjska, funkcjonująca przez zaledwie pół wieku, miała bardziej symboliczne niż gospodarcze znaczenie i została ostatecznie zamknięta jako nierentowna (Jeffery, 1983, p. 119-121). Choć infrastruktura była rozwijana, nie szło to w parze z realnym uprzemysłowieniem.

Do pewnych przeobrażeń zaczęło dochodzić dopiero w latach pięćdziesiątych XX wieku, kiedy lokalne elity i władze kolonialne, świadome rosnących napięć społecznych, zaczęły inwestować w rozwój sektora usług. Powstające wówczas banki i towarzystwa kredytowe, jak i skromne inicjatywy przemysłowe (przetwórstwo żywności, produkcja cegieł i materiałów budowlanych), stanowiły zaczątki nowej warstwy gospodarczej. Jednocześnie Brytyjczycy wspierali rozwój turystyki – początkowo poprzez rozbudowę hoteli i tras komunikacyjnych, a potem przez promocję Cypru jako „Wschodu w cieniu Imperium”. Mimo to jeszcze w 1955 roku ponad 80% ludności utrzymywało się z rolnictwa, a urbanizacja pozostawała zjawiskiem marginalnym (Markides 1977, 53-55). Te ograniczenia strukturalne pogłębiały podziały społeczne. Powstający proletariats miejski stanowił bazę dla radykalizacji politycznej, zarówno wśród Greków, jak i Turków. Bezrobocie, brak mobilności społecznej oraz rozczarowanie polityką kolonialną napędzały wzrost poparcia dla ruchów nacjonalistycznych i antyimperialnych. Jednocześnie powiększająca się przepaść między zmodernizowaną przestrzenią administracyjną a zaniedbaną prowincją – widoczna choćby w dostępności do energii elektrycznej, szkół czy systemów irygacyjnych – przyczyniała się do delegitimacji

obecności brytyjskiej jako formy cywilizacyjnej misji. W efekcie, mimo pojedynczych sukcesów i punktowych modernizacji, gospodarka Cypru u progu niepodległości pozostała strukturalnie osłabiona, oparta na niestabilnym rolnictwie, niedoinwestowana w sektorze przemysłowym, a jednocześnie rozdarta między modernizacyjnymi ambicjami a kolonialną stagnacją.

Przestrzeń miejska pod panowaniem brytyjskim uległa głębokiej reorganizacji, nie tylko w zakresie infrastruktury, ale także symbolicznego porządku, który odzwierciedlał logikę kolonialnej władzy. Budynki administracyjne, szkoły, więzienia i posterunki policji, rozmieszczone w nowych dzielnicach, powstających często na peryferiach starych centrów, stanowiły architektoniczne ucieleśnienie obecności imperium. Styl tych realizacji łączył neoklasycyzm z elementami lokalnej architektury, ale ich układ urbanistyczny i funkcja podporządkowane były zasadom kontroli, nadzoru i widzialności. Neoklasycyzm kolonialny, z jego portykami, symetrią i monumentalnością, stał się nie tyle wyrazem estetyki, ile narzędziem panowania (Given 2004, 260-263). Nikozja przekształciła się w miasto wyraźnie dualne. Wokół centrum administracyjnego, usytuowanego na północno-zachodnim krańcu murów weneckich, powstały nowe dzielnice urzędowe, koszary, szkoły angielskie i siedziby kolonialnych służb. Jednocześnie w obrębie dawnych kwartałów utrwalono podziały etniczne. Dzielnic greckie, tureckie i ormiańskie funkcjonowały równolegle, ale bez realnego planu ich integracji. Ten podział nie był przypadkowy – stanowił odzwierciedlenie i zarazem wzmocnienie strategii „dziel i rządź”, w której różnice kulturowe wykorzystywano jako narzędzie zarządzania społecznym niepokojem (Holland – Markides 2006, 42-45). Famagusta i Larnaka zyskały nowe znaczenie jako punkty militarne i logistyczne. Rozbudowano ich zaplecze portowe, koszary i magazyny, przekształcając te miasta w element imperialnej infrastruktury śródziemnomorskiej. Jednak równolegle z inwestycjami powstawały enklawy robotnicze i migracyjne, często pozbawione planowania i podstawowych usług, co uwiadczało asymetrię rozwoju i wytwarzało napięcia społeczne, także na poziomie przestrzennym. Dla części lokalnej ludności, szczególnie wykształconych Greków i Turków, nowe budynki i instytucje symbolizowały modernizację, dostęp do edukacji i porządek. Dla pozostałych były one symbolem obcości, represji

i kulturowego zawłaszczenia. Nieprzypadkowo wiele z obiektów kolonialnych stało się w okresie walki o niepodległość celami ataków EOKA lub miejscem manifestacji. Po 1960 roku dziedzictwo architektury kolonialnej znalazło się w trudnym położeniu. Z jednej strony, budynki te wciąż pełnią funkcje publiczne i zachowują wartość historyczną – jak neoklasyczne gmachy szkół, sądów czy muzeów. Z drugiej, ich forma i funkcja wywołują sprzeczne emocje. Pozostaje otwartym pytanie, czy należy je traktować jako neutralne zabytki, symbole modernizacji czy może architektoniczne narzędzia opresji.

### 1.2.12. Czasy po uzyskaniu niepodległości

Niepodległość Cypru, formalnie ogłoszona 16 sierpnia 1960 roku, nie była ukoronowaniem długiego marszu ku wolności, lecz raczej kompromisem wymuszonym przez geopolitykę zimnowojennego Wschodu i interesy zachodnich mocarstw. Porozumienia zawarte w 1959 roku w Zurychu, między przedstawicielami Grecji i Turcji, oraz w Londynie, z udziałem Brytyjczyków i reprezentantów obu wspólnot cypryjskich, ukształtowały nową republikę jako konstrukcję nie tyle suwerenną, co nadzorowaną, z kruchą architekturą ustrojową i wbudowanym mechanizmem wzajemnych podejrzeń. Zamiast państwa narodowego, powołano strukturę dwuwspólnotową, której celem było zapewnienie równowagi między większościami Grekami a mniejszościami Turkami cypryjskimi. Zgodnie z zapisami liczącej niemal dwieście artykułów konstytucji, prezydentem republiki miał być Grek cypryjski, a wiceprezydentem – Turek cypryjski, każdy z szerokimi uprawnieniami, w tym prawem weta wobec ustaw dotyczących kluczowych dziedzin: bezpieczeństwa, polityki zagranicznej, finansów i obrony. System parlamentarny opierał się na 70-procentowym udziale Greków i 30-procentowym Turków – zarówno w Zgromadzeniu, jak i w administracji, sądownictwie czy siłach policyjnych. Oświata i kultura pozostały w gestii odrębnych organów wspólnotowych, co skutkowało dalszą instytucjonalizacją podziałów. Taka konstrukcja była skazana na destabilizację, bo wynikała nie z lokalnego pojednania, lecz z narzuconego porządku interesów trzech patronów (Hitchens 1997, 30). Jednocześnie tzw. Traktat

o gwarancjach dawał trzem państwom prawo do przywrócenia porządku konstytucyjnego, co z czasem miało stać się pretekstem do interwencji zbrojnej. Cypr stał się przestrzenią eksperymentu politycznego, którego źródłem nie była wspólna wizja państwowości, lecz wymuszony kompromis między trzema zewnętrznymi gwarantami oraz dwiema nieufnymi wspólnotami etnicznymi. Konstytucja nowej republiki przewidywała złożony i sztywny układ równowagi, który już w chwili przyjęcia budził kontrowersje. Był to dokument bardziej dyplomatyczny niż konstytucyjny, projektowany nie jako narzędzie rządzenia, lecz jako zabezpieczenie przed ryzykiem hegemonii jednej ze stron (O'Malley – Craig 1999, 12).

Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że Wielka Brytania, choć zrzekła się formalnej władzy, zachowała realną obecność poprzez utworzenie dwóch suwerennych baz wojskowych, Akrotiri i Dhekelii. Te terytoria, wyłączone spod jurysdykcji cypryjskiej, miały strategiczne znaczenie dla operacji NATO na Bliskim Wschodzie i stanowią do dziś symbol ciągłości imperialnej infrastruktury. Ich status, nieprzerwanie utrzymany po dziś dzień, wpisuje się w szerszy kontekst tzw. reliktyw imperium i pokazuje, że niepodległość Cypru była od początku warunkowa. Pamięć o epoce kolonialnej nie została na Cyprze przepracowana jednolicie. Dla części Greków cypryjskich dominują wspomnienia represji, cenzury i nierówności – zwłaszcza po wydarzeniach 1931 roku i w okresie działalności EOKA. Dla innych, zwłaszcza przedstawicieli starszego pokolenia, Brytyjczycy uchodzą za zarządców cywilizowanego porządku, który, choć protekcjonalny, przyniósł modernizację. Z kolei społeczność tureckocypryjska często spogląda na okres kolonialny jako czas względnej stabilności, zakończony niepokojącym wzrostem greckiego nacjonalizmu. Tę ambiwalencję widać także w miejskich krajobrazach – neoklasyczne gmachy administracyjne i angielskie szkoły przetrwały jako ślady dawnego ładu, ale niejednokrotnie wpisane są dziś w narracje oporu i rozrachunku. Archeologia również nie pozostała poza tą dynamiką. To właśnie w ostatnich latach rządów brytyjskich zbudowano instytucjonalne ramy ochrony dziedzictwa – w tym nową siedzibę Muzeum Cypryjskiego w Nikozji – które zostały przejęte przez Republikę. Jednak wiele kolekcji i dokumentacji trafiło do Londynu lub do archiwów British School at Athens, tworząc

po 1960 roku nowy problem: pytanie o własność i prawo do interpretacji przeszłości. Z perspektywy 1960 roku Cypr wszedł w niepodległość z ranami niezaleczonymi, z konstytucją-pułapką i obecnością dawnych kolonizatorów na swojej ziemi. To nie był kres opowieści kolonialnej, a raczej próg, przez który wyspa przeszła, niosąc w sobie wszystkie jej napięcia.

Problemy pojawiły się niemal natychmiast. W ciągu pierwszych dwóch lat funkcjonowania republiki ustrojowy parytet skutkował powtarzającym się impasem legislacyjnym. Tureccy członkowie parlamentu i administracji niejednokrotnie blokowali decyzje większościowej strony greckiej, podczas gdy Grecy cypryjscy postrzegali system jako zbyt opresyjny i uniemożliwiający sprawne zarządzanie. W rezultacie już w listopadzie 1963 roku arcybiskup Makarios III – prezydent republiki – zaproponował szereg zmian konstytucyjnych, m.in. zniesienie weta wiceprezydenta, zmniejszenie liczby przedstawicieli tureckich w instytucjach państwowych oraz integrację sił policyjnych. Reakcja była natychmiastowa i stanowcza. Społeczność tureckocypryjska, postrzegając propozycje jako zamach na swoje gwarancje, odrzuciła je i rozpoczęła proces wycofywania się ze struktur państwowych, co *de facto* doprowadziło do paraliżu ustrojowego. System przestał funkcjonować zgodnie z konstytucją, a oba narody zaczęły coraz bardziej zamykać się we własnych przestrzeniach. Już w grudniu 1963 roku wybuchły pierwsze poważne starcia zbrojne między bojówkami greckimi a tureckimi, Nikozja zaś została podzielona symboliczną zieloną linią, którą utrwalić miały dopiero wydarzenia 1974 roku. Tymczasem w latach 1960–1963 Cypr przeszedł od iluzji wspólnotowego państwa do etnicznej separacji i radykalizacji. Pod powierzchnią nominalnie suwerennej republiki buzowały napięcia, których konstytucja nie potrafiła załagodzić, a wręcz pogłębiała je przez swój sztywny formalizm.

Wybuch przemocy w grudniu 1963 roku zapoczątkował dramatyczny rozpad kruchych struktur nowo powstałej Republiki Cypryjskiej (Oberling 1982, 120; Drousiotis 2005, 143-145; Hoffmeister 2006). Pierwotnie incydent z udziałem policji greckocypryjskiej i tureckiej, zakończony śmiercią dwóch Turków w Nikozji 21 grudnia, szybko przerodził się w eskalację walk, w których zginęło 538 osób, i powstanie tzw. Zielonej Linii – niewidzialnej, ale na trwałe oddzielającej dwie społeczności

granicy w stolicy. Brytyjskie siły interweniowały, a w marcu 1964 roku Rada Bezpieczeństwa ONZ powołała misję UNFICYP, by zapobiec kolejnym starciom. W ślad za tymi wydarzeniami nastąpiła radykalizacja postaw – część greckiej społeczności podtrzymywała ideę *enosis*, podczas gdy społeczność turecko-cyprijska odpowiedziała wezwaniem do taksim, czyli podziału wyspy. Zakrojone na szeroką skalę czystki etniczne, niszczenie domów i wysiedlenia ugruntowały geograficzne i społeczne podziały. Tureccy Cyprijczycy wycofali się do enklaw, a Grecy przebywali na pozostałym terytorium wyspy.

Punkt kulminacyjny nastąpił podczas przewrotu w lipcu 1974 roku, przygotowanego przez grecką juntę oraz Cyprijską Gwardię Narodową. Wskutek przewrotu obalono prezydenta Makariosa i dążono do *enosis*. To z kolei posłużyło Turcji jako pretekst do inwazji. Operacja „Attila” rozpoczęła się 20 lipca, a w kolejnych tygodniach tureckie siły militarne zajęły około 36–38% terytorium, obejmując północne obszary wyspy. W wyniku tych dramatycznych wydarzeń ok. 200 tys. Greków cyprijskich zostało wysiedlonych na południe, natomiast ok. 40–50 tys. Turków cyprijskich przeniosło się na północ. Ta masowa migracja etniczna zakończyła się utworzeniem trwałego *de facto* podziału – zielona linia stała się barierą administracyjną i symboliczną, z UNFICYP pełniącą rolę strażnika *status quo*. Te wydarzenia rzuciły długie cienie na współczesne społeczeństwo Cypru i obie strony oceniają je jako moment bezpowrotnego podziału, nosząc traumy, pamięć o utraconych domach i separacji, kształtujące wyobrażenia o epoce po uzyskaniu niepodległości. Dziś wyspa pozostaje jedynym podzielonym państwem UE.

Po tragicznych wydarzeniach lata 1974 roku Cypr stanął w obliczu podziału nie tylko terytorialnego, ale też instytucjonalnego, społecznego i kulturowego. Republika Cyprijska, jako jedyny podmiot uznawany przez wspólnotę międzynarodową, musiała w krótkim czasie przekształcić się z państwa formalnie dwuwspółnotowego w strukturę rządzoną *de facto* wyłącznie przez Greków cyprijskich. Ten proces wymagał odbudowy administracji, reorganizacji systemu edukacji i sądownictwa oraz rozwoju nowych ośrodków miejskich, które miały przejąć funkcje utracone przez miasta po stronie północnej. Uciekinierzy z Kyrenii, Morphou czy Famagusty

w dużej mierze osiedlili się w Nikozji południowej, Limassol i Larnace, radykalnie zmieniając strukturę demograficzną tych miast oraz przyspieszając ich urbanizację i rozwój gospodarczy (Bryant 2004, 93-95). W tym samym czasie rozpoczął się żmudny proces mediacji międzynarodowej. Już w 1975 roku przy ONZ powołano Biuro Specjalnego Doradcy Sekretarza Generalnego ds. Cypru, jednak kolejne próby doprowadzenia do ugody nie przyniosły rezultatu. Tak było z tzw. planem Cuellara (1986), który zakładał federalizację wyspy, ale został odrzucony przez stronę tureckocypryjską, nieuznającą autorytetu Republiki Cypryjskiej. Podobny los spotkał plan Ghaliego z lat 1992–1994, który z kolei napotkał opór ze strony społeczności greckocypryjskiej, obawiającej się trwałej legalizacji podziału (Ker-Lindsay, 2005, p. 35-38). W listopadzie 1983 roku, po blisko dekadzie separacji i stopniowego instytucjonalnego umacniania się struktur północnych, ogłoszono niepodległość Tureckiej Republiki Cypru Północnego, państwa uznawanego jedynie przez Turcję. Deklaracja ta została jednoznacznie potępiona przez Radę Bezpieczeństwa ONZ, a polityka izolacji nowej republiki stała się trwałym elementem krajobrazu politycznego wyspy. Pomimo prób nawiązania kontaktów handlowych czy kulturalnych, północ pozostała gospodarczo uzależniona od Turcji, a międzynarodowa izolacja zacementowała jej status jako międzynarodowo nieuznanego bytu państwowego (Hannay 2005, 72-74). Tymczasem na południu rozpoczął się długi proces odbudowy, który, paradoksalnie, wzmocnił strukturę państwową i pobudził rozwój gospodarczy. Dzięki wsparciu diaspory, szczególnie z Wielkiej Brytanii, USA i Australii, a także dynamicznemu rozwojowi sektora usług, Cypr zaczął się przekształcać w nowoczesne państwo śródziemnomorskie. Kluczową rolę odegrał również Kościół prawosławny, który poza funkcją religijną pełnił rolę symbolu narodowej tożsamości i oporu wobec okupacji. Arcybiskup Makarios III, zmarły w 1977 roku, pozostał w pamięci jako postać kontrowersyjna, ale też scalająca wspólnotę w najtrudniejszych momentach historii (Papadakis 2005, 145-147). Pamięć o utraconej północy, nie tylko w sensie geograficznym, ale i symbolicznym, stała się osią życia publicznego na południu. Wspomnienie utraconych domów, ziem i świątyń kształtowało dyskurs edukacyjny, polityczny i religijny przez kolejne

dekady, zamieniając polityczną traumę w zbiorowy mit, który jednocześnie spajał wspólnotę i utrudniał proces pojednania.

Podział Cypru nie był wyłącznie wydarzeniem politycznym, ale rozciągnął się także na tkankę urbanistyczną, symboliczną i emocjonalną wyspy. Nikozja, ostatnia podzielona stolica Europy, stała się uderzającym przykładem miasta rozszczępionego. Linia podziału, wyznaczona po wydarzeniach grudnia 1963 i utrwalona w 1974 roku, przecina serce starówki, dzieląc przestrzeń dawnego otoczonego murami miasta na dwie części. Przestrzenie przygraniczne, opustoszałe lub przeobrażone w punkty wojskowe i posterunki ONZ, stały się niemymi świadkami niemożności powrotu i lęku przed przekroczeniem granicy (Bryant 2012, 144-146). Jeszcze silniejszym symbolem tej traumy stała się Varosia – nadmorska dzielnica Famagusty, która przed 1974 rokiem była jednym z głównych ośrodków turystycznych i kulturalnych Cypru. Po inwazji została całkowicie zamknięta i ogrodzona, a dostęp do niej przez dekady był ograniczony do użytku tureckiej armii. Ulice zarastające trawą, witryny sklepowe z manekinami sprzed półwiecza i zrujnowane hotele tworzą dziś obraz miasta-widma, zamrożonego w czasie, dramatycznego świadectwa niemożności powrotu i braku pojednania. Varosia nie została formalnie zniszczona, ale jej zamarcie jest równie brutalnym wyrazem przemocy urbanistycznej, jak zbombardowane dzielnice Bejrutu czy Sarajewa. Z kolei Kyrenia, najważniejsze miasto portowe na północy, zostało przekształcone w symbol sukcesu i normalizacji życia. Odbudowana, przekształcona w przestrzeń turystyczną i administracyjną, stanowi swoistą twarz nowej Północy – przestrzeni, która trwa mimo braku uznania, ale też mimo utraty łączności z dawnym, wielokulturowym dziedzictwem. Archeologia i ochrona dziedzictwa na podzielonym Cyprze stały się narzędziem zarówno dokumentacji zniszczeń, jak i prób budowania metaforycznych mostów. Szczególne znaczenie ma tu działalność wspólnej Komisji ds. Odbudowy i Rekonstrukcji Zabytków, powołanej pod auspicjami ONZ. Komisja prowadziła prace zabezpieczające i konserwatorskie w ponad stu obiektach, w tym meczetach, kościołach i klasztorach po obu stronach wyspy, co miało znaczenie nie tylko konserwatorskie, ale przede wszystkim symboliczne. Przykładem może być odbudowa klasztoru św. Barnaby

pod Salaminą, miejsca o kluczowym znaczeniu dla tożsamości chrześcijańskiej Północy, ale też dla narracji o wspólnym dziedzictwie wyspy. Także restytucja zabytków sakralnych, takich jak ikony, relikwie, elementy wyposażenia liturgicznego, zagrabionych lub rozproszonych po wydarzeniach z 1974 roku, staje się powoli formą budowania mostów, choć nadal napotyka na opór polityczny i prawny. Archeologia, często uważana za dyscyplinę zakorzenioną w przeszłości, staje się tu narzędziem polityki pamięci, negocjacji tożsamości i prób przezwycięzania traumy podziału.

Złożenie wniosku o członkostwo w Unii Europejskiej przez Republikę Cypryjską w lipcu 1990 roku było aktem zarówno politycznej dalekowzroczności, jak i strategicznego nacisku. Dla rządu w Nikozji była to próba przełamania impasu negocjacyjnego z *de facto* niezależną Północą, ale także sygnał dla społeczności międzynarodowej, że Cypr pragnie przynależeć do struktur Zachodu, nie jako wyspa podzielona, lecz jako pełnoprawne, europejskie państwo. Już sam akt aplikacji, poprzedzający formalne rozpoczęcie negocjacji akcesyjnych o siedem lat, stanowił element polityki europeizacji problemu cypryjskiego, mającej na celu podniesienie jego rangi ponad bilateralne relacje z Turcją (Ker-Lindsay 2005, 56-59). Reakcja Ankary była natychmiastowa i jednoznacznie negatywna. Uznając wniosek za nielegalny, Turcja zaczęła prowadzić jeszcze bardziej aktywną politykę ekonomicznego i instytucjonalnego zbliżania się do władz Tureckiej Republiki Cypru Północnego. Jednocześnie jednak odrzucała wszelkie próby warunkowania własnej ścieżki do UE rozwiązaniem kwestii cypryjskiej – mimo że Unia w kolejnych latach próbowała coraz mocniej wiązać oba procesy (Tocci 2007, 87-91). Najpełniejszą próbą rozwiązania konfliktu w ramach procesu akcesyjnego był tzw. plan Annana – propozycja przedstawiona w 2002 roku przez sekretarza generalnego ONZ Kofiego Annana i rozwijana w kolejnych wersjach aż do wiosny 2004 roku. Dokument przewidywał utworzenie Zjednoczonej Federalnej Republiki Cypru, złożonej z dwóch równorzędnych komponentów państwowych, opartych na modelu konfederalcyjnym, z podziałem administracji, obszarów autonomicznych i rotacyjnym prezydentem (Christou 2004, 121-127). Projekt spotkał się z umiarkowanym poparciem międzynarodowym,

a jego postanowieniom zdecydowanie przeciwstawiała się także większość greckocypryjskich elit politycznych i Kościoła. W kwietniu 2004 roku przeprowadzono równoczesne referendum po obu stronach wyspy. O ile ponad 64% Turków cypryjskich opowiedziało się za przyjęciem planu, to aż 75% Greków cypryjskich odrzuciło go – argumentując m.in. brak wystarczających gwarancji bezpieczeństwa, zbyt ograniczony zakres repatriacji uchodźców i niewystarczające warunki demilitaryzacji. Tym samym proces integracyjny potwierdził asymetrię rzeczywistości politycznej wyspy – obie strony mówiły o zjednoczeniu, ale rozumiały je skrajnie odmiennie. Do Unii Europejskiej 1 maja 2004 roku przystąpiła tylko południowa część wyspy – *de iure* reprezentująca cały Cypr, lecz *de facto* kontrolująca jedynie jego terytorium poza obszarem okupowanym. W myśl traktatu akcesyjnego, prawo unijne zostało zawieszane na północy, choć Unia formalnie uznaje północ wyspy za integralną część swojego terytorium. Paradoksalnie, mimo politycznego fiaska planu Annana, proces integracji z UE doprowadził do większego otwarcia granic: w 2003 roku po raz pierwszy od 1974 roku możliwe stało się przekraczanie linii podziału, co stworzyło przestrzeń dla kontaktów między wspólnotami, choć nie dla faktycznej reintegracji. Nadzieja i rozczarowanie, europeizacja i narodowe traumy współistnieją odąd w cypryjskim doświadczeniu członkostwa.

### 1.3. Archeologia i polityka pamięci

Pierwsze systematyczne badania archeologiczne na Cyprze wpisują się w szerszy kontekst dziewiętnastowiecznego kolekcjonerstwa imperialnego. W drugiej połowie XIX wieku wyspa stała się celem zainteresowania podróżników, kolekcjonerów i wczesnych badaczy starożytności. Jednym z najbardziej znanych pionierów był Luigi Palma di Cesnola, amerykański konsul, którego masowe wykopaliska w latach 1865–1876 zasyliły zbiory do Metropolitan Museum of Art, ale też wzbudziły kontrowersje co do metodologii i etyki prac terenowych. Jego działania symbolizują okres, w którym archeologia była ściśle związana z prestiżem i polityką kolekcjonerską Zachodu. Początek XX wieku przyniósł stopniową profesjonalizację badań. Po 1935 roku,

wraz z utworzeniem Departamentu Starożytności, rozpoczęto bardziej systematyczne prace wykopaliskowe i konserwatorskie. Już wtedy jednak archeologia była narzędziem narracji imperialnej – podkreślano związki Cypru z Grecją i Rzymem, marginalizując wpływy bliskowschodnie czy lokalne odmienności. Po uzyskaniu niepodległości w 1960 roku archeologia została ściśle związana z budową tożsamości narodowej. Z jednej strony kontynuowano badania w miejscach klasycznych (Salamina, Korurion, Pafos), z drugiej reinterpretowano wyniki w duchu idei hellenocentrycznych, prezentując historię Cypru jako ciągłość kulturową o charakterze greckim.

Po 1974 roku przestrzeń archeologiczna Cypru uległa głębokiemu rozdarciu, odzwierciedlającemu polityczny i administracyjny podział wyspy. Granica demarkacyjna przecięła również tkankę badawczą, prowadząc do utraty dostępu do wielu kluczowych stanowisk. Projekty badawcze, prowadzone przez instytucje cypryjskie i międzynarodowe, zostały w północnej części wyspy gwałtownie przerwane – dotyczy to m.in. Enkomi, niegdyś jednego z najintensywniej eksplorowanych stanowisk epoki brązu, oraz Salaminy, będącej miejscem aktywnych wykopalisk francuskich jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku. Do symboli zamkniętej archeologii należy również klasztor św. Barnaby – dziś muzeum archeologiczne w części północnej, dostępne tylko w realiach uznania *de facto* władzy Tureckiej Republiki Cypru Północnego. W wielu przypadkach dokumentacja archiwalna przechowywana była w Nikozji i nie została przeniesiona na północ, co prowadzi do luk w wiedzy i niemożności weryfikacji wcześniejszych ustaleń. Archeologia w strefie okupowanej pozostaje instytucjonalnie bezpaństwowa – formalnie nieuznawana przez instytucje, takie jak UNESCO czy ICOMOS, co wyklucza północną część Cypru z większości projektów ochrony dziedzictwa i standardów konserwatorskich. Ten brak legitymizacji przekłada się na asymetrię w publikacjach, praktykach dokumentacyjnych i finansowaniu. O ile na południu archeologia pozostaje w gestii dobrze zorganizowanego Departamentu Starożytności, wspieranego przez międzynarodowe granty, o tyle na północy dominuje pragmatyzm i selektywna restauracja – często zacierająca oryginalne cechy zabytków lub ich religijne znaczenie. Międzynarodowe środowisko akademickie stoi w obliczu dylematu: jak prowadzić badania w kontekście, w którym

dostęp oznacza *de facto* uznanie jednostronnie proklamowanego bytu państwowego? Spór wokół wpisu klasztoru św. Barnaby czy ruin Salaminy na listy dziedzictwa pokazuje, że archeologia na Cyprze nie jest jedynie nauką o przeszłości, ale areną napięć geopolitycznych i tożsamościowych. W efekcie przeszłość staje się zakładnikiem terażniejszości – i pozostaje niema tam, gdzie brakuje dialogu, uznania i wspólnych standardów.

Jak wspomniano, na południu instytucjonalnie badaniami kieruje Departament Starożytności (podległy Ministerstwu Transportu, Komunikacji i Robót Publicznych), który współpracuje z misjami zagranicznymi (m.in. francuską, szwedzką, australijską, polską), ale też wspiera inicjatywy lokalne. Silną pozycję ma Uniwersytet Cypryjski (zwłaszcza Katedra Archeologii i Starożytności), Cyprus American Archaeological Research Institute, a także Cypryjskie Muzeum Archeologiczne w Nikozji, będące nie tylko centrum dokumentacji, lecz również miejscem kreowania oficjalnej wizji przeszłości. Archeologia pełni też rolę edukacyjną i turystyczną, ponieważ to nie tylko badanie, ale i opowieść. Od lat osiemdziesiątych XX wieku wiele stanowisk przekształcono w parki archeologiczne z tablicami edukacyjnymi, trasami zwiedzania i infrastrukturą turystyczną. Równocześnie nie brak głosów krytyki, gdyż wskazuje się, że narracje na stanowiskach pomijają wielokulturowość i trudne dziedzictwo, np. obecność społeczności arabskiej czy tureckocypryjskiej, a także traumę podziału (Papantoniou 2012, 114-118). Wreszcie, archeologia służy również legitymizacji polityki państwowej. Odbudowa i konserwacja ruin, obecność symboli greckich czy chrześcijańskich na tablicach informacyjnych, promocja okresów „greckiej świetności” to elementy wpisujące się w szerszą politykę pamięci. Równoległe na Północy prowadzona jest polityka alternatywnej archeologii, zorientowanej na fenickie, anatolijskie i islamskie dziedzictwo Cypru.

Na Cyprze pamięć nie jest neutralnym wehikułem historii, lecz aktywnym polem negocjowania tożsamości. Zwłaszcza po 1974 roku selektywne przywoływanie przeszłości stało się elementem narodowej inżynierii pamięci, z jednej strony jako sposób na konsolidację wspólnoty, z drugiej jako narzędzie wykluczające. Jednym z najbardziej wyrazistych przykładów jest instrumentalizacja przeszłości klasycznej w narracji greckocypryjskiej. Dziedzictwo antyczne – Salamina, Kourion,

Amathus – przedstawiane jest często jako potwierdzenie nieprzerwanej greckości wyspy, a postaci mitologiczne zostały przekształcone w niemal genealogiczne figury narodowe. Narracje te, choć zakorzenione w rzeczywistych tradycjach, bywają pozbawione kontekstu historycznego i ignorują długie okresy hellenizacji wtórnej czy hybrydyzacji kulturowej. Archeologia Cypru jest w istocie także archeologią wyobrażonej tożsamości, a w kontekście turystyki zjawisko to jeszcze bardziej się pogłębia – foldery reklamowe, ekspozycje muzealne czy szlaki kulturowe rzadko uwzględniają warstwy niegreckie, tworząc wizję przeszłości jednorodnej i wyidealizowanej. Analogiczny mechanizm dotyczy dziedzictwa chrześcijańskiego. Postać św. Barnaby, przedstawianego jako apostoła Cypru, zyskała po 1974 roku znaczenie niemal symbolu narodowego. Jego kult, zwłaszcza w wersji północnocypryjskiej, bywa używany jako przeciwwaga dla postaci św. Hilariona, bardziej obecnej w południowych narracjach sakralnych. O ile Barnaba funkcjonuje w kluczu autochtonicznej świętości i oporu wobec zagranicznych wpływów, o tyle Hilarion, związany z nurtem eremickim przybyłym z Palestyny, zyskuje charakter bardziej uniwersalny. Oba wątki bywają selektywnie wykorzystywane do wspierania określonych tożsamości regionalnych czy narodowych, przy jednoczesnym przemilczeniu wątków mniej wygodnych, jak np. obecność islamu, judaizmu czy obrządków unickich. Jeszcze bardziej dotkliwie jest przemilczanie lub marginalizowanie obecności mniejszości etnicznych i religijnych, które przez wieki współtworzyły krajobraz kulturowy wyspy. Fenicjanie, żydzi, ormianie, łacinnicy – ich dziedzictwo, choć namacalne w strukturze urbanistycznej i materiale archeologicznym, pozostaje na marginesie narracji oficjalnych. Dotyczy to nie tylko polityki edukacyjnej, ale też selektywnej konserwacji zabytków czy ich oznakowania. Fenickie emporia, łacińskie opactwa, synagogi z okresu bizantyjskiego – to wszystko elementy złożonej historii, której nie da się sprowadzić do prostych narracji narodowych, a milczenie bywa również formą polityki. Na tym tle pojawia się zasadnicze pytanie o to, kto ma prawo opowiadać o przeszłości. Czy archeolog lub historyk, jako interpretator śladów, może rościć sobie prawo do obiektywnej rekonstrukcji, czy też jest, chcąc nie chcąc, uczestnikiem topografii pamięci narodowej i ideologicznej? Rola opowiadacza historii, zwłaszcza w miejscu o tak złożonej

przeszłości, jak Cypr, wymaga świadomości własnych uprzedzeń oraz kontekstu, w jakim działa. Narracje nie są niewinne – są wyborem, który powinien być świadomy, krytyczny i otwarty na to, co przemilczane.

Brytyjska obecność archeologiczna na Cyprze była nieodłącznym elementem szerszego kontekstu kolonialnego, w którym nauka służyła nie tylko poznaniu, lecz także porządkowaniu i klasyfikowaniu przestrzeni podporządkowanej imperium. Jednym z pionierów badań był David George Hogarth, który w latach 1887–1899 prowadził wykopaliska w Salaminie, Idalionie i Kition. Jego celem była nie tylko eksploracja, ale też potwierdzenie klasycznej „greckości” wyspy, zgodnie z ówczesnym paradygmatem europejskiej archeologii. Choć Hogarth nie osiągnął statusu sir Arthura Evansa, jego badania wpisywały się w ten sam imperialny gest zawłaszczania przeszłości jako wspólnego dziedzictwa Zachodu. Współczesna dekolonizacja archeologii na Cyprze to nie tylko krytyka dawnych praktyk, lecz także pytanie o to, jak opowiadać przeszłość, nie powielając kolonialnych struktur wiedzy i dominacji. W kontekście powyższym znaczące są zarówno inicjatywy redefiniujące ekspozycje muzealne, jak i refleksje nad samym językiem opisu. W cypryjskich muzeach, zwłaszcza po 1974 roku, pojawiła się tendencja do narodowego esencjalizmu, wyrażanego w narracjach greckich i marginalizowaniu przestrzeni trudnego dziedzictwa – muzułmańskiego, ormiańskiego, łacińskiego. Jednocześnie pojawiają się praktyki godne uznania. Cypryjskie Muzeum Archeologiczne w Nikozji po ostatniej reorganizacji ekspozycji stara się łączyć tradycyjne ujęcie chronologiczne z refleksją nad przemianami kulturowymi. Muzeum Leventis otwarcie opowiada o mieście jako przestrzeni wielu cywilizacji, podkreślając arabsko-bizantyjski kontekst XIII–XIV wieku. Natomiast ekspozycja w Agios Georgios w Famaguście wciąż pozostaje przykładem narracji zamkniętej, skoncentrowanej wyłącznie na chrześcijaństwie w ujęciu ortodoksyjnym. Szczególnie istotne są współczesne spory wokół tego, jak interpretować symbole religijne w muzealnej przestrzeni. Czy ikona przechowywana w gablocie muzealnej staje się wyłącznie artefaktem, czy wciąż pozostaje obiektem kultu, co w konsekwencji prowadzi do neutralizacji sacrum, zwłaszcza w kontekście warunków konfliktu, co jest szerszym problemem dotyczącym nie tylko Cypru. Spór

o reprezentację nie dotyczy zatem tylko przeszłości, ale sięga głęboko w teraźniejszość, pytając, kto ma prawo do jej opowiadania i w czyim imieniu to się dokonuje. W tym sensie dekolonizacja archeologii jest nie tyle rewizją dawnych narracji, ile nieustającym procesem politycznym i etycznym.

W ostatnim półwieczu, w warunkach politycznego podziału i traumy po 1974 roku, archeologia na Cyprze przestała być jedynie narzędziem rekonstrukcji przeszłości, ale stała się również medium dokumentowania zniszczeń, gestem pamięci i niekiedy próbą pojednania. Świadectwa dewastacji, porzucenia i zawłaszczenia przestrzeni kulturowej stanowiły przedmiot licznych inwentaryzacji, prowadzonych zarówno przez cypryjskich naukowców, jak i organizacje międzynarodowe. Zdjęcia ikon wynoszonych z opuszczonych cerkwi, opisy zburzonych meczetów, dokumentacja rozgrabionych muzeów – wszystko to budowało archiwum traumy, ale też stawało się narzędziem prawnym i moralnym w walce o uznanie strat oraz potrzebę restytucji. Właśnie restytucja, rozumiana szeroko, jako gest nie tylko konserwatorski, lecz także symboliczny, zyskała na znaczeniu w działaniach podejmowanych po obu stronach linii demarkacyjnej. Odbudowa cerkwi w miejscowościach opuszczonych przez greckich Cypryjczyków, konserwacja meczetów w południowych miastach, rewitalizacje starych dzielnic Nikozji czy Famagusty – to nie tylko projekty architektoniczne, ale również próby przywracania pamięci, łagodzenia ran i przekraczania podziałów. Choć ich liczba jest ograniczona, a skuteczność nierówna, mają znaczenie daleko wykraczające poza wymiar techniczny. Kluczowym aktorem tej polityki pojednania poprzez dziedzictwo stało się Biuro ds. Dziedzictwa Kulturowego (Technical Committee on Cultural Heritage, TCCH), utworzone w 2008 roku w ramach struktur ONZ, a wspierane finansowo i ekspercko przez Unię Europejską oraz UNDP. Komitet, złożony z przedstawicieli obu społeczności, skupia się na identyfikacji, dokumentacji i konserwacji zabytków istotnych zarówno dla Greków, jak i Turków cypryjskich. Do dziś podjęto działania przy ponad stu obiektach, w tym cerkwi św. Anny w Famaguście, meczecie w Lefce czy klasztorze Apostoła Andrzeja na północno-wschodnim cyplu wyspy. Projekty te, nagradzane m.in. przez Europa Nostra, stanowią rzadki przykład realnej współpracy ponad politycznym podziałem. Należy jednak zauważyć, że

archeologia, nawet w formie wspólnego projektu, nie jest wolna od ograniczeń. Dostęp do wielu stanowisk na Północy pozostaje trudny lub niemożliwy, a różnice w statusie prawnym uniemożliwiają równorzędną reprezentację obu wspólnot w międzynarodowych gremiach dziedzictwa. Dodatkowo, mimo wspólnych działań konserwatorskich, narracje muzealne, podręczniki czy przewodniki turystyczne nadal rzadko ukazują wielość głosów i wspomnień, zamiast tego często utrwalają uproszczone wizje przeszłości, osadzone w etnicznych lub religijnych liniach podziału. Mimo tych ograniczeń, wspólna archeologia, rozumiana jako współpraca w badaniu, ochronie i prezentowaniu dziedzictwa, pozostaje jedną z niewielu przestrzeni, w której możliwa jest komunikacja ponad podziałem. Dokumentowanie zniszczeń, rewitalizacja pogranicza i ochrona dziedzictwa wspólne są nie tylko zadaniami technicznymi, ale również etycznym zobowiązaniem wobec historii, wobec przyszłości i wobec siebie nawzajem. Pojednanie nie jest tu efektem końcowym, ale procesem, w którym archeologia odgrywa cichą, lecz znaczącą rolę.

#### 1.4. Wyspa, która wymusza pytania

Cypr nigdy nie był wyspą jednoznaczności. Leżąc zaledwie kilkadziesiąt kilometrów od wybrzeży Anatolii, historycznie silnie związany z kulturą grecko-rzymską i chrześcijaństwem w jego wschodnim wydaniu, od wieków dryfuje w pasie przeciążeń kulturowych. Jest miejscem przecięć, ale i zawiesznień, na skrzyżowaniu imperiów, języków, rytuałów, a także sfer sacrum i polityki. W przeciwieństwie do Palestyny, która w tradycji judeochrześcijańskiej jawi się jako przestrzeń wybrania, Cypr nie nosi znamion teologicznego centrum. Nie jest Ziemią Obiecaną, lecz Ziemią Przechodzenia, miejscem, gdzie prawda nie objawia się przez ustanowienie, lecz przez stykanie się różnorodnych opowieści. Właśnie ta niemożność jednoznacznego zaklasyfikowania czyni z Cypru przestrzeń mezo-sakralną, taką, która nie przynależy do żadnego z biegunów świętości, lecz poprzez swoje niedookreślenie staje się otwarta na pytania. To wyspa, która nieustannie i niewygodnie pyta o tożsamość, granice pamięci, sens przynależności, a tymi pytaniami powoduje ból i niekiedy zranienie. Ukazuje się jako figura półdrogi, a jej historia

nieustannie rozgrywa się pomiędzy pogańskimi królestwami a chrześcijańską prowincją, między wpływami Egiptu a anatolijską zmysłowością Azji Mniejszej, między kultem Afrodyty a duchowością maryjną. Cypr to miejsce, w którym imperium nie zakorzenia się na stałe, lecz pozostawia ślad, często niekompletny i fragmentaryczny, jak mozaiki z Pafos czy Kourion, których niedopowiedziane sceny więcej sugerują, niż wyjaśniają. Tę kondycję nieustanowienia dobrze ilustruje sytuacja religijna i polityczna wyspy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Choć według *Dziejów Apostolskich* (13,7-12) to tu miało miejsce pierwsze oficjalne nawrócenie przedstawiciela władzy rzymskiej, Cypr nie stał się przez to nową Antiochią ani nową Jerozolimą. Zajął raczej pozycję świadka pośredniego – miejsca, które przekazuje, ale nie posiada; które gości, ale nie zawłaszcza. Ta pozycja pośrednia, z pozoru marginalna, czyni wyspę niezwykle czułą na napięcia świata śródziemnomorskiego, co niejako potwierdza współczesna historia, pełna podziałów, okupacji i dyskursów wykluczających. Cypr nie przynależy do żadnego z porządków absolutnie. I właśnie dlatego może być traktowany jako punkt odbicia dla dalszej opowieści o duchowości, która nie szuka centrum, lecz trwa w drodze; o archeologii, która nie legitymizuje, lecz demaskuje; czy o wierze, która rodzi się nie z pewności, lecz z pytania.

Są miejsca, które nie pozwalają się zaszufladkować – które każdemu nadanemu im znaczeniu odpowiadają innym pytaniem. Cypr należy do tej kategorii. Nie jest wyspą harmonii, choć z pozoru może na taką wyglądać. Jest raczej topografią napięć między sacrum a turystyką, czy też między pamięcią a retoryką polityczną. Jego przestrzeń nie koi, ale prowokuje, nie daje stabilności czy dogmatu, ale rzuca wyzwanie. W końcu nie prowadzi do rozwiązania, lecz do konieczności stanięcia wobec sprzeczności. Cypr przypomina palimpsest, w którym warstwy znaczeń nie zlewają się w jedno, ale kłócą się między sobą. Podobnie jak mozaiki w Pafos, przedstawiające Dionizosa, Galateę i Orfeusza, znajduje się zaledwie kilka kilometrów od kościoła z freskiem Sądu Ostatecznego. Jedno nie zaprzecza drugiemu, a świętość nie ma swoich terytoriów czy kontekstów. Kiedy zaczynamy oglądać ikonę, nie jako bramę do sacrum, lecz jako zabytek, wówczas jej złoto nie staje się turystycznym zachwytem, ale dalej pozostaje nośnikiem objawienia. Rozważania te

mają szczególną siłę w miejscach przecięć, takich jak klasztor św. Barnaby pod Salaminą, gdzie podziemna kaplica ze świętym źródłem sąsiaduje z ikonostasem przekształconym w muzealną gablotę. Tam, gdzie liturgia została wyparta przez narrację ekspozycyjną, a dym kadzidła zastąpiła etykieta, rodzi się pytanie nie tylko o sacrum, lecz o władzę nad sacrum i o to, kto decyduje, co ma być czczone, a co tylko oglądane.

Ta dwutorowość dotyka nie tylko religii, lecz także historii, bo kiedy archeologia staje się narzędziem potwierdzania tożsamości narodowej, a nie krytycznej analizy, zamienia się w ideologię. Gdy mozaika czy ruina mają potwierdzić greckość lub zaprzeczyć tureckości, wówczas ich prawda, jako świadectwa, zostaje skażona funkcją reprezentacyjną. A przecież materia archeologiczna nigdy nie przemawia jednoznacznie, wręcz przeciwnie, pozostaje niema i zależna od interpretacji, które można czytać, ale nie należy zawłaszczać. Cypr, zwłaszcza po 1974 roku, stał się laboratorium pamięci kulturowej i jej deformacji. Pielgrzymi przybywający do Kykkos, Pafos czy do grobu św. Łazarza nie są już tylko nosicielami religijnego doświadczenia. Stają się uczestnikami turystyki duchowej, często bezwiednie wpisanymi w polityczne mapy. To, co miało być wyrazem wiary, staje się niekiedy narzędziem identyfikacji narodowej. Ponownie nie chodzi o potępienie tych procesów, ale o ich zrozumienie. Bo Cypr, bardziej niż inne wyspy, uczy nas nieufności wobec prostych kategorii, takich jak pielgrzymka, turystyka, świętość, propaganda, pamięć i mityzacja. W tym sensie wyspa ta jawi się jako mikroświat świętego niepokoju, przestrzeń, w której każda forma sacrum poddana jest nieustannej próbie. Każdy fresk, ikona, czy fragment ceramiki staje się pytaniem nie tylko o przeszłość, ale o nasze wobec niej zobowiązanie.

Cypr, choć nie jest biblijną Ziemią Obiecaną ani sercem żadnego z wielkich chrześcijańskich imperiów, od wieków nosi w sobie ślady obecności i świętości. I być może właśnie dzięki tej swojej niecentralności, geograficznej, teologicznej czy politycznej, staje się przestrzenią szczególnego duchowego potencjału. Tu nic nie jest oczywiste, a wszystko pozostaje otwarte – również pytanie o to, czym jest świętość i gdzie można jej dotknąć. To, co najbardziej charakterystyczne dla duchowości tej wyspy, to jej warstwowość i heterogeniczność. Antyczna Afrodyta, której kult wybrzmiewał w rytuałach i ofiarach na wzgórzach

Pafos, w niczym nie zapowiadała bliskowschodniego monoteizmu. A jednak w krajobrazie Cypru nie musimy dokonywać brutalnej selekcji, bo ślady Pawła i Barnaby wciąż wpisane są w tę samą ziemię, która wcześniej niosła ślady pogańskich hierofanii. Paweł, człowiek drogi, nie tyle zatrzymał się tu na dłużej, co pozostawił ziarno, które wykiełkowało już w innym klimacie. Jego obecność – podobnie jak obecność Barnaby, Łazarza, Hilariona czy Neofyta Pustelnika – jest śladem, który nie domaga się absolutyzacji, ale zaprasza do kontemplacji.

Trudno mówić o szlaku świętych w sensie geograficznie spójnej narracji. Raczej mamy do czynienia z luźnym splotem topoi duchowej obecności, miejsc, które żyją pamięcią, nawet jeśli ich historyczność pozostaje problematyczna. Grobowce, klasztory, kościoły i pustelnie, często rekonstruowane, przesuwane, czy rekonsekwowane, nie są dokumentami, lecz świadectwami. Ich znaczenie wynika nie z pewności, lecz z trwania w niepewności. Pielgrzymowanie we wczesnym chrześcijaństwie było nie tyle odwiedzaniem konkretnych świętych miejsc, co spotkaniem z rzeczywistością duchową, która nie ograniczała się do geograficznej lokalizacji. W tym sensie Cypr nie tyle oferuje trasę, co wprowadza w proces. Wyspa ta przypomina, że duchowość może rozwijać się również poza centrum i z dala od Rzymu, Jerozolimy, Konstantynopola. Peryferia, o ile traktowane z uwagą, mogą stać się miejscem objawienia. I właśnie dlatego duchowe dziedzictwo Cypru nie powinno być rozpatrywane przez pryzmat hierarchii czy autorytetu, ale przez relacyjność. Od Afrodyty do Maryi, od Pawła do sufi, od św. Barnaby do cypryjskich mnichów i pustelników – rozpiętość tej tradycji nie powinna być sprowadzana do jednego klucza. Każdy z tych głosów jest fragmentem szerszej pieśni, której nie sposób zanuć w pojedynkę.

## 2. Cypryjska duchowość i religijność. Ślady sacrum od kamienia do ikony

### 2.1. Duchowość wtopiona w krajobraz

Cypr nie jest wyspą jednego dogmatu, jednej opowieści czy jednego języka duchowości. Raczej – jest przestrzenią nasyconą obecnością. Miejscem, w którym sacrum nie objawia się przez formalny akt ustanowienia, lecz przez gęstość doświadczeń, nakładanie się narracji i rytualnych gestów, jakie od tysięcy lat powtarzano wobec krajobrazu – źródła, wzgórze, jaskinie, ustroina. Wyspa ta nie posiada sanktuarium totalnego ani jednego ośrodka zbawczego; jest raczej duchową mozaiką, gdzie ślady mitów, modlitw i medytacji są rozrzucone jak kamienie w dawnym korycie rzeki. Nie da się zrozumieć duchowości Cypru bez uwzględnienia jego geograficznej i symbolicznej formy. Wyspa jest niemal mikrokosmosem – przestrzenią, w której krajobraz nie tylko służył osiedleniu, ale także był partnerem duchowego przeżywania. Niektóre miejsca – jak Akamas, Troodos, skała Afrodyty czy klifowe jaskinie w okolicach Agia Napa – wydają się same narzucać kontemplację, jakby krajobraz nosił pamięć zdarzeń wcześniejszych niż liturgia i mit. Duchowość na Cyprze nie jest więc wyłącznie kwestią religii w sensie instytucjonalnym, ale sposobem obecności – intymnym przeżywaniem przestrzeni jako znaczącej, jako tej, która nie milczy. W tym sensie nie możemy zaczynać opowieści o duchowości Cypru od gotowych dogmatów czy struktur wyznaniowych. Trzeba zacząć od sposobu bycia w świecie – sposobu, który był dostępny także ludom bez pisma i teologii. Oczywiście, archeologia nie mówi nam nic bezpośrednio o wierzeniach epoki neolitu czy chalcolitu. Figurki, naczynia, groby, formy osadnicze są niemymi świadkami, a nasze interpretacje mogą co najwyżej przybliżyć się do ich sensu. Nie da się z całą pewnością powiedzieć, czy

neolit w Chirokoitia znał pojęcie bóstwa, czy raczej skupiał się na rytualnym porządku życia codziennego. Ale da się dostrzec w układach przestrzeni, w świadomym porządkowaniu zmarłych, w powtarzalnych formach przedstawień pewną wrażliwość duchową. Być może była to duchowość zogniskowana wokół przodków, wokół cykli natury, wokół ochrony życia przez znaki i rytuały – ale była. Wszystko to wymaga szczególnej metody: nie rekonstrukcji wiary w sensie doktrynalnym, lecz uważnej fenomenologii obecności. Duchowość nie oznacza tylko systemu wierzeń, ale sposób postrzegania i zamieszkiwania świata. Dalsze rozdziały nie będą dotyczyć tylko religii, lecz także duchowości – pluralnych, niejednoznacznych, a mimo to realnych praktyk, które łączywały ludzi z krajobrazem, z przeszłością i z innym światem; ciszy i gestów, kamieni i ikon, grobów i świętych źródeł, bo to wszystko składa się na duchowy krajobraz wyspy, nieuchwytny, ale nieusuwalny.

## **2.2. Przed świątyniami. Wierzenia epoki kamienia i miedzi**

Zanim na Cyprze powstały monumentalne świątynie i systemy kapłańskie, zanim pojawiły się rytualne inskrypcje czy figuralne mozaiki, duchowość wpisywała się w przestrzeń codziennego życia. W epoce neolitu i chalkolitu – od VII do III tysiąclecia przed Chrystusem – nie mamy dowodów na istnienie instytucjonalnej religii, ale mamy wiele świadectw, które każą nam myśleć o obecności symbolicznej, a być może sakralnej w życiu osad. Archeologia nie pozwala jednoznacznie odczytać systemu wierzeń, lecz pokazuje, że pewne praktyki i przedmioty mogły pełnić funkcje rytualne, towarzysząc narodzinom, śmierci i codziennemu trwaniu we wspólnocie. Ten moment, w którym kończą się jednoznaczne dane, a zaczyna niepewność, bywa w archeologii przykrywany określeniem „rytualne”. To słowo stało się niemal wytrychem – gdy nie wiadomo, do czego służył dany przedmiot, jaka była funkcja niszy, dołu, konstrukcji z kamieni lub ornamentu, archeolog skłonny jest nazwać je rytualnym. Dobitym przykładem może być interpretacja tzw. rzymskich dodekaedrów – dwunastościennych przedmiotów z brązu, znajdujących w Galii i Germanii, przez



Fig. 6. Wapienna figurka Bogini Płodności (The J. Paul Getty Museum, Villa Collection, Malibu, California, 83.AA.38)

funkcji, ile przyznaniem, że dany artefakt lub przestrzeń wykacza poza zwykłe użytkowanie, że dotyczy sfery znaczeń, które nie są już dla nas czytelne. W tym sensie rytualność jest nie tyle odpowiedzią, ile formą milczenia wobec tego, co niepoznawalne, a jednocześnie domyślnie znaczące. Archeologia przypomina, że istniały formy duchowości, których nie potrafimy dziś już ani nazwać, ani opisać – i że być może właśnie to milczenie jest najuczciwszym świadectwem ich obecności.

Do najczęściej znajdowanych i tak interpretowanych znalezisk należą niewielkie figurki (przeważnie kobiece), wykonane z kamienia, gliny lub kości (Fig. 6). Te artefakty pojawiają się już w późnym neolicie, a ich obecność utrzymuje się przez całą epokę chalkolitu (Winkelmann 2020). Przedstawiają one uproszczone sylwetki kobiece z uwypuklonymi piersiami lub biodrami i często były uznawane za przedstawienia bogini matki, symbole płodności lub też jako figurki związane z kultem przodków. Nie sposób jednak bezpośrednio przypisać im funkcji religijnej, a ich symboliczne znaczenie pozostaje spekulatywne, choć powtarzalność form sugeruje istnienie wspólnego kodu znaczeń (Karageorghis 1999, 28-29). Badacze często łączą je z Wielką

lata opisywanych właśnie jako rytualne, być może służące do wróżenia lub jako astrolabia. Tymczasem najnowsze interpretacje wskazują, że mogły to być po prostu przyrządy do dziergania rękawiczek – technicznie zaawansowane, ale całkowicie świeckie. Nie oznacza to, że każda nieznana forma ma wymiar praktyczny, lecz że określenie rytualne bywa raczej znakiem naszej niewiedzy niż rzeczywistej sakralności, a często też symbolem pewnego oderwania badacza od codzienności. I choć termin ten bywa nadużywany, sam fakt, że się pojawia, ujawnia coś istotnego – próbę uchwycenia inności dawnych światów. Rytuał staje się tu nie tyle nazwaniem konkretnej

Boginią – figurą nieobecną w źródłach, a jednak oddziałującą kulturowo. Idea ta personifikująca wszystkie aspekty kobiecości, wszechmacierz, dająca życie, chroniąca je, a być może również odbierająca, była szczególnie popularna w literaturze naukowej połowy XX wieku, co stanowi odbicie rewolucji seksualnej i zwrócenia uwagi także na społeczną rolę kobiet. Badacze, tacy jak Marija Gimbutas (1982), rozszerzyli jej znaczenie na cały obszar wczesnej Europy i Bliskiego Wschodu, dostrzegając w figurkach kobiecych wyraz jednej zhomogenizowanej religii matriarchalnej. Choć dziś takie ujęcie uchodzi za zbyt schematyczne i zideologizowane, sam problem pozostaje otwarty – na ile kobiecość przedstawiana w artefaktach chalkolitycznego Cypru mówi nam o duchowości, a na ile o strukturze społecznej, o mitach, które dopiero się rodzą. W kontekście cypryjskim idea Wielkiej Bogini pojawia się raczej jako konstrukcja interpretacyjna niż jako wynik jednoznacznych danych archeologicznych. Nie mamy żadnych źródeł, które potwierdzałyby istnienie kultu jednej bogini dominującej w systemie wierzeń, ani architektury sakralnej, która pozwalałaby mówić o skodyfikowanym kultcie. Mamy natomiast powtarzalność form, obecność kobiecych figur w przestrzeni domowej i funeralnej, a także pewien typ ikonografii, który przetrwa, choć w zmienionej formie, przez kolejne stulecia. Warto przy tym zauważyć, że symbolika kobieca nie znika z kultury cypryjskiej wraz z końcem chalkolitu. Przeciwnie, znajduje kontynuację i przeobrażenie w postaci kultu Afrodyty, bogini miłości, płodności i życia, której sanktuarium od epoki żelaza będą definiować duchowy krajobraz wyspy, rzucając niejako też na interpretacje wcześniejszych fenomenów. Nie sposób mówić o idei Wielkiej Bogini na Cyprze bez świadomości, że to, co później stanie się kultem Afrodyty z Pafos, ma zapewne znacznie głębsze korzenie niż klasyczna mitologia. Między figurką z Pomos a posągami Afrodyty z sanktuarium w Amathus rozciąga się długi, nieciągły, ale wyczuwalny ciąg skojarzeń. W tym sensie obecność Wielkiej Bogini w refleksji nad duchowością prehistorycznego Cypru przypomina, że jest to nie tylko liturgia i dogmaty, ale także intuicja, potrzeba rozumienia sił życia i śmierci oraz próba nadania im kształtu, nawet jeśli tylko w postaci niepozornej figurki z kamienia lub gliny.

W tym samym czasie, zanim powstały świątynie, pojawiły się imiona bóstw i księgi rytuałów, pojawiła się inna figura.



Fig. 7. Brązowa figurka Rogatego Boga z Enkomi (Muzeum Archeologiczne w Nikozji, fot. Gerhard Haubold)



Fig. 8. Brązowa figurka tzw. Sztabkowego Boga z Enkomi (Muzeum Archeologiczne w Nikozji, fot. Gerhard Haubold)

Milcząca, trwała, często anonimowa. Cypr, podobnie jak wiele regionów wczesnej kultury egejskiej i anatolijskiej, wytworzył unikalną tradycję przedstawień antropomorficznych, które w archeologii określa się mianem „idoli”. Te obiekty, wykonywane z kamienia, gliny lub kości, choć na pierwszy rzut oka podobne do słynnych idoli cykladzkich, mają swoją własną morfologię i historię symboliczną. Stanowią zarazem pomost między duchowością domową epoki kamienia a bardziej zinstytucjonalizowaną religijnością epoki brązu. Warto spojrzeć na nie na tle szerszego zjawiska idoli cykladzkich, pochodzących z III tysiąclecia przed Chrystusem i rozpowszechnionych

na wyspach Morza Egejskiego. Przyjmują one formy uproszczonych postaci kobiecych, najczęściej stojących z rękami skrzyżowanymi na piersiach. W przeciwieństwie do cypryjskich, cykladzkie figurki były często składane w grobach, co sugeruje funkcję rytualno-funeralną. Na Cyprze sytuacja jest bardziej złożona: choć część idoli znajdująca jest w kontekście grobowym, inne pochodzą z domów lub kontekstów nie do końca możliwych do jednoznacznego zdefiniowania (Knapp 2013, 136-137). To nie tylko różnica funkcji, ale też różnica w podejściu do przedstawienia ciała i jego symbolicznego ciężaru. Na Cyprze najliczniej występują tzw. idole krzyżowe, nazwane tak ze względu na formę przypominającą krzyż o wydłużonych ramionach. Najbardziej znanym przykładem jest tzw. idol z Pomos, znany z monety 1 Euro (Fig. 3, p. 23). Przedstawienia postaci kobiecej, której ręce rozciągnięte są na boki w geście, interpretowanym na różne sposoby: jako taneczny, błogosławiący lub magiczno-ochronny. Na jej klatce piersiowej znajduje się taka sama mniejsza postać, przedstawiona jako naszyjnik, a głowę zdobi opaska lub korona. Wyrzeźbiony z jednego kawałka kamienia, idol ten ma około 15 cm, a jego uproszczone formy ukazują geometryczne ujęcie ciała, silnie abstrahujące od realizmu. Część badaczy uważa, że figurki tego typu pełniły funkcje ochronne, związane z płodnością lub przynależnością rodową. Niektóre z nich posiadają mniejsze wersje tej samej postaci trzymane na rękach, co sugeruje symbolikę macierzyństwa lub opieki nad kolejnym pokoleniem (Karageorghis 1999, 24-25). Cypryjskie idole, szczególnie te o formie krzyżowej, nie mają jednak znanych odpowiedników w kontynentalnej Grecji czy na Bliskim Wschodzie. Ich unikalność może świadczyć o istnieniu lokalnych wyobrażeń duchowości, niekoniecznie tożsamy z egejskimi czy anatolijskimi wzorcami, a u podstaw tego typu przedstawień może tkwić nie tyle potrzeba reprezentacji bóstwa, co raczej aktu obecności i zakorzenienia figury w konkretnej przestrzeni jako znaku, że sacrum było rozpoznawane. Tym samym idole nie są raczej wyobrażeniami bogów w sensie klasycznym, a raczej miejscami gestów, symbolicznymi koncentratami duchowej obecności. Ich abstrakcyjność nie świadczy o braku artykulacji religijnej, lecz o tym, że wyobrażenia sakralna epoki przedpiśmiennej nie potrzebowała figur narracyjnych, a trwałości, rytmu i znaku.

Jednym z najlepiej udokumentowanych przykładów osadnictwa wczesnoneolitycznego jest wspomniana Choirokoitia, stanowisko położone na południowym wybrzeżu wyspy, wpisane dziś na listę światowego dziedzictwa UNESCO. W układzie tej osady badacze dostrzegają rytualny wymiar organizacji przestrzeni: domy były zgrupowane w zwarte kompleksy, często bez wyraźnych podziałów pomiędzy przestrzenią życia a śmierci. Pochówki umieszczano pod podłogami domów, co może świadczyć o specyficznym rozumieniu relacji między żywymi a zmarłymi, być może nie jako relacji przerwanej, lecz kontynuowanej w ramach domowego kręgu. Takie praktyki mogą wskazywać na istnienie religii domowej, opartej na kulcie przodków i zakorzenionej w materialnej strukturze codzienności (Knapp 2013, 135-136). To właśnie dom, a nie świątynia, wydaje się być centralnym miejscem duchowej aktywności w tych epokach. Nie mamy śladów dedykowanych budowli kultowych z tego okresu, co nie znaczy, że duchowość była nieobecna. Raczej sakralność przenikała strukturę zamieszkania, była wpisana w praktyki opieki, pochówku, rytualnego jedzenia czy nawet symboliki narzędzi i ozdób. Jest to duchowość bez hierarchii, egalitarna, a przez to trudna do uchwycenia przez tradycyjną archeologię religii. W interpretowaniu duchowości przedpiśmiennych epok trzeba jednak zachować intelektualną wstrzeźliwość. Zbyt często rekonstruujemy systemy wierzeń przez analogię do późniejszych religii, rzutując na prehistorię kategoriami, które są produktem późniejszych czasów, zwłaszcza współczesnych, jak choćby rozróżnienie na sacrum i profanum czy pojęcie bóstwa jako osoby, a symboliczna reprezentacja nie musi oznaczać religijnej intencji. Dlatego też duchowość epoki kamienia i miedzi musimy traktować jako proces, nieustanne tworzenie znaczeń wobec świata, który jawił się jako pełen mocy, niepewności, rytarów życia i śmierci. W tym sensie duchowość ta była bliższa rytuałowi niż doktrynie, doświadczeniu niż objawieniu.

### **2.3. Bogowie metalu i miłości. Religie Cypru epoki brązu**

W epoce brązu religijność na Cyprze pozostała przestrzenią niedopowiedzeń, przeczuwanych gestów i symboli bardziej

domyślnych niż opowiedzianych. Bóstwa znane z późniejszych epok jeszcze w pełni się nie objawiły, ale ich obecność zdaje się być zapowiadana w licznych przedstawieniach i przedmiotach. Wspomniane wcześniej figurki kobiece o charakterystycznych cechach, pojawiające się w chalkolicie, teraz zaczęły nabierać bardziej złożonych form i znaczeń. Ich obecność w sanktuariach oraz grobach sugeruje funkcje nie tylko magiczne czy symboliczne, lecz także społeczne, jako reprezentacje opiekuńczych bóstw lub przodków.

Wpływy kulturowe i religijne, dochodzące z Anatolii, Lewantu i egejskiego świata, sprawiły, że religia na Cyprze epoki brązu nie rozwijała się w izolacji, ale była wypadkową wielu impulsów. Znaleźiska z Ugarit i Byblos ukazują podobieństwa w symbolice i formach kultowych, zwłaszcza w odniesieniu do bóstw związanych z płodnością, ochroną i cyklami natury. Alashiya, czyli Cypr, pojawia się w tekstach klinowych jako partner w wymianie darów, ale też jako ziemia, której miedź miała znaczenie niemal sakralne – metal był bowiem nie tylko zasobem gospodarczym, ale również nośnikiem mocy. Wraz z towarami migrowały idee i wierzenia, przenoszone przez kupców, osadników i żołnierzy. W tym zakresie szczególnie istotne są odkrycia z Enkomi, miasta, które w późnej epoce brązu funkcjonowało jako ośrodek zarówno ekonomiczny, jak i sakralny. Jego szczególna rola w historii wyspy wynikała nie tylko z funkcji ekonomicznych – jako portu, centrum produkcji i handlu miedzią – ale również właśnie z bogatego repertuaru odkryć związanych z religijnością. To tutaj natrafiono na unikalne świadectwa sakralnej ikonografii i architektury, które pozwalają zbliżyć się do złożonego świata wierzeń tamtej epoki. Najbardziej znane i symbolicznie znaczące są dwa kompleksy określane przez badaczy jako „Świątynia Sztabkowego Boga” (*Sanctuary of the Ingot God*) oraz „Świątynia Rogatego Boga” (*Sanctuary of the Horned God*). Oba pochodzą z późnej fazy epoki brązu i są świadectwem lokalnych reinterpretacji wpływów bliskowschodnich, egejskich i anatolijskich. W pierwszej z nich (budynek 18 w sektorze III) odnaleziono posąg męskiej postaci wykonany z brązu, z rogatym hełmem na głowie, trzymającej w rękach włócznię i tarczę, stojący na obiekcie w kształcie miedzianej sztabki o formie skóry wołowej (Fig. 7). Posąg, o wysokości około 35 cm, uważany jest za wyobrażenie bóstwa związanego z wojną lub produkcją

i obiegiem metalu. Znaleziony został przez misję francuską kierowaną przez Claude'a F.A. Schaeffera (1952, 123-127), który interpretował tę postać jako wyobrażenie lokalnego boga metalurgii, być może związanego z kanaanejsko-ugaryckim Kotharem-wa-Khasisem, boskim kowalem wspomnianym w tekstach z Ugarit. Drugie sanktuarium, znane jako „Świątynia Rogatego Boga” (budynek 16), zawierało 55-centymetrowy posąg (Fig. 8) znaleziony wśród dużej liczby czaszek wołów, poroży jeleni, kości zwierzęcych oraz miniaturowych rogów ze złotej blachy i innych złotych ozdób, co wskazuje na działalność rytualną. Postać ta, także wykonana z brązu, odziana jest w przepaskę dookoła bioder i stoi w pozycji frontalnej, na głowie zaś ma hełm z wyraźnie odchodzącymi rogami, które symbolicznie powiązane są z siłą, płodnością oraz ofiarą i mogą wskazywać na związki z kultem byka, znanym zarówno w świecie egejskim (Knossos), jak i anatolijskim (Alaca Hüyük). Oba sanktuaria były integralną częścią tkanki miejskiej, nie izolowanymi ośrodkami kultu, lecz punktami głęboko osadzonymi w strukturze urbanistycznej. Ich lokalizacja, blisko warsztatów metalurgicznych oraz magazynów, sugeruje, że sfera sakralna nie była oddzielona od gospodarczej, lecz przenikała ją i legitymizowała. W Enkomi religia i technologia współistniały jako dwie strony tego samego porządku – cyklu produkcji i kultu. Bóg sztabki nie tylko błogosławił metalowi – był najprawdopodobniej jego uosobieniem. Interpretacja tych sanktuariów pozostaje wciąż przedmiotem debat. Niektórzy badacze widzą w nich wyraz rodzącej się teokracji miejskiej, inni raczej ślady zsynkretyzowanej religii centrum wymieniającego dary i idee z Anatolią, Lewantem, Kretą i Egiptem. Prawdopodobnie oba kompleksy były częścią większej sieci rytuałów miejskich, z udziałem elity, kupców i rzemieślników. Obecność inskrypcji cypro-minojskich dodatkowo komplikuje rekonstrukcję wierzeń, lecz wskazuje na istnienie zinstytucjonalizowanych form zapisu praktyk religijnych. Enkomi nie było więc jedynie miejscem handlu, a przestrzenią, gdzie produkcja metalu i rytuał spletały się w jedną opowieść o potędze, porządku i świętości. To tutaj kształtowała się duchowość nowego rodzaju, oparta nie tylko na symbolach płodności, ale również na władzy nad żywiołami i metalem. Bogowie tej epoki nosili rogi, trzymali sztabki i patrzyli na miasto nie z górskiego szczytu, lecz z jego samego centrum.

Nie sposób mówić o religii epoki brązu na Cyprze, nie zatrzymując się nad tym, co ludzie tej epoki czynili wobec umierania. To właśnie nekropole, być może bardziej niż świątynie, stanowią najpełniejsze okno w świat cypryjskich wyobrażeń o trwaniu. Miejsca, takie jak Kition, Dromolaxia-Vyzakia, Kalavastos-Ayios Dhimitrios czy Enkomi, ukazują nie tylko złożone praktyki pogrzebowe, ale i subtelne napięcie między doczesnym porządkiem społecznym a nadzieją na istnienie poza grobem. W grobach odnajdywane są naczynia ceramiczne, biżuteria, narzędzia i broń, czasami w zadziwiającej liczbie, co może wskazywać nie tyle na intencję wyposażenia zmarłego do podróży, ile na rytualne zaopatrzenie symbolicznym bogactwem. Obecność takich przedmiotów, jak amfory z winem, lampki oliwne, a nawet zestawy do gry, sugeruje, że śmierć nie była traktowana jako całkowite zerwanie, lecz jako przejście do świata, który, choć inny, miał strukturę analogiczną do ziemskiej. Szczególne znaczenie mają odkrycia miniaturowych modeli budynków, które interpretowane są jako modele świątyń lub domów. Ich funkcja może być wieloznaczna – z jednej strony mogą odzwierciedlać wiarę w kontynuację codziennego życia w zaświatach, z drugiej, mogą być symbolicznym podarunkiem składanym bóstwu podziemi. Uwagę zwracają modele z Enkomi oraz z Ayios Dhimitrios, często misternie wykonane, z zaznaczonymi wejściami, paleniskami, nieraz z postaciami wewnątrz. W wielu przypadkach groby wykorzystywano wielokrotnie, czasem przez dziesięciolecia. Czaszka dziecka mogła spoczywać przy kości udowej starca, a nad nimi układano następną warstwę ofiar. Ten rytm ponownego użycia mógł służyć podtrzymywaniu pamięci rodowej i wiązaniu przodków z ziemią, nie tylko symbolicznie, ale też fizycznie. Nie można więc mówić o grobach jako wyłącznie miejscach spoczynku – były to przestrzenie żywej relacji ze zmarłymi, być może odwiedzane i obdarzane ofiarami. Wyposażenie grobowe, układ pochówków i struktura nekropoli pokazują, że śmierć nie stanowiła kresu, lecz początek innego sposobu istnienia. Archeologia nie może rozstrzygnąć, czy wierzono w odrodzenie, w podróż duszy czy raczej trwanie w pamięci wspólnoty. Rytuał pogrzebowy był aktem społecznym i symbolicznym, który łączył nieobecnych z obecnymi, ludzi z bogami, przeszłość z teraźniejszością,

a cypryjskie groby są sceną, na której manifestuje się nie tylko wiara, lecz także tożsamość zbiorowa.

Religia epoki brązu na Cyprze nie jest systemem dogmatycznym, lecz siecią gestów, miejsc i symboli. Świętość osadzała się w przedmiotach i przestrzeniach – od form odlewniczych po podziemne komory grobowe. Bóstwa, choć jeszcze bezimienne, były obecne jako duchowa prefiguracja, jako potencjał, który dopiero zyska imię i mit. Jawią się nam jako jeszcze nie do końca konkretni ani ludzcy, a przestrzeń sakralna nie jest jeszcze całkiem świątynią – ale kierunek, w którym zmierzają, został już wyznaczony.

#### 2.4. Feniccy kupcy, ale też kapłani

Przybysze ze wschodniego wybrzeża Lewantu nieśli ze sobą nie tylko towary i język kupieckich umów, ale również znaki, które miały porządkować sfery niewidzialne. Dla Fenicjan, których świat był przepelniony obecnością bogów, każde miejsce – port, dziedziniec, brama miasta – mogło stać się przestrzenią kontaktu z sacrum. Na Cyprze, tej wyspie styku i przekształceń, rytuał nie był tylko formalnym gestem, lecz także aktem ugruntowania tożsamości, zarówno duchowej, jak i wspólnotowej. Przestrzenie sakralne nie służyły wyłącznie oddawaniu czci bogom, ale też podtrzymaniu porządku świata w obcym kontekście. W cieniu dymiących ołtarzy, wśród zwojów kadzideł i krwi ofiar, Fenicjanie nie tylko się modlili, ale też odnawiali więź z tym, co było przed nimi i co miało ich przenieść dalej. Być może bardziej niż grecki świątynny kult fenicka duchowość była zakorzeniona w rytmie – cykliczności, powtarzalności, geście, który scalał wspólnotę z jej bogami. W tym sensie fenickie sanktuaria na Cyprze – szczególnie te z Kition i jego okolic – stają się nie tyle obiektami badań religii, co świadectwem duchowej wytrwałości. W obcym krajobrazie rytuał staje się domem, a kult – formą przetrwania. Cypr, przez długi czas postrzegany głównie jako przystanek handlowy na trasie między Fenicją a Zachodem, coraz częściej jawi się w badaniach jako przestrzeń nie tylko ekonomiczna, lecz również głęboko religijna. Fenicjanie nie byli jedynie handlarzami metalu, szkła czy purpury, lecz także nosicielami złożonego systemu wierzeń, rytuałów i praktyk

sakralnych. Najlepiej udokumentowanym centrum ich obecności kultowej jest Kition, portowe miasto w południowo-wschodniej części wyspy, którego warstwy archeologiczne zawierają zarówno ślady infrastruktury handlowej, jak i sanktuaria, inskrypcje fenickie oraz pozostałości ofiar. Już pierwsze znaleziska z rejonu Bamboula w Kition, w tym fragmenty architektury sakralnej i liczne pozostałości ofiarne, ukazywały wyraźne elementy fenickiego rytuału, z jego charakterystyczną dbałością o podział przestrzeni świętej, powtarzalność gestów i symboliczną obecność bóstw. W badaniach prowadzonych od lat siedemdziesiątych XX wieku zauważono, że w przeciwieństwie do greckiej tradycji monumentalnych świątyń, fenicy osadnicy w Kition woleli bardziej zamknięte, często otoczone murem kompleksy sakralne z wydzielonym miejscem ofiarnym i zbiornikami na płyny (Karageorghis 1969, 67-72). Prawdopodobnie związane były one z kultami Astart, Reszeffa i Ešmuna – bóstw odpowiedzialnych odpowiednio za płodność, ochronę i zdrowie. Obecność rytuału w życiu społeczności fenickich na Cyprze nie była jednak jedynie emanacją religijności. Była również narzędziem tożsamości kulturowej – rytuał wyznaczał granice wspólnoty, porządkował relacje między jej członkami i utrwalał

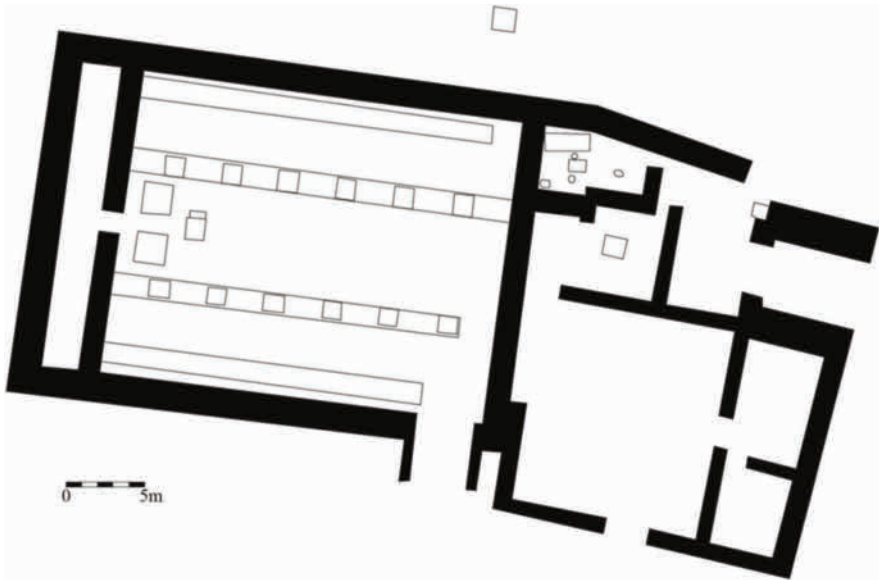


Fig. 9. Plan świątyni Astarte w Kition (za: Karageorghis 1976, Fig. 16)

odrębność wobec otoczenia. W społeczeństwie diasporycznym, żyjącym wśród populacji greckojęzycznej i poddanym wpływom lokalnym, rytuał stawał się formą integracji wewnętrznej i komunikacji ze światem zewnętrznym. Kult fenicki poza Fenicją musiał pełnić funkcję zarówno zachowawczą, jak i adaptacyjną – stąd jego formalna elastyczność, ale i konserwatyzm w obrębie podstawowego panteonu. Trzeba jednak pamiętać, że kult fenicki na Cyprze nie był jednolity. W różnych miejscach, czy to w Kition, Idalionie, Amathous czy Palaepaphos, spotykamy się z różnymi wariantami praktyk i synkretycznych połączeń z lokalnymi bogami i tradycjami. Przykładem może być wprowadzenie greckiego imienia Afrodyty dla Astarte, co nie musi oznaczać utożsamienia obu bóstw, lecz raczej świadczy o głębokim procesie przenikania się mitologii i rytuałów. To właśnie ta wielowarstwowość sprawia, że fenicka obecność religijna na Cyprze wymaga analizy bardziej złożonej niż klasyczne ujęcia kolonializmu kulturowego. W tym sensie Cypr okazuje się nie tylko punktem styku handlu, ale także miejscem zderzenia, negocjacji i reinterpretacji tradycji duchowych. Fenicjanie przywieźli ze sobą nie tylko towary i technologie, lecz również rytmy ofiarne, język sakralny i formy czczenia, które przetrwały w warstwach archeologicznych wyspy, stanowiąc świadectwo duchowego pejzażu epoki żelaza.

Astarte, jedna z najbardziej czczonych bogiń fenickiego panteonu, była obecna także na Cyprze, nie tyle jako przybyszka, co jako figuracja wpisująca się w długie trwanie wyspy jako przestrzeni kobiecych bóstw. Już wcześniej Cypr znał wizerunki bogini płodności, której przetworzenia, od chalkolitycznych idoli po kobiece figurki z epoki brązu, ukazywały związek między kobiecością, życiem i ziemią. W tym kontekście kult Astarte nie był jedynie importem z Lewantu, ale raczej kontynuacją i reinterpretacją istniejących już na wyspie wzorców duchowych. W świecie fenickim Astarte łączyła w sobie wiele funkcji. Była boginią wojny, płodności, seksualności, ochrony i niebios. Jej imię wywodzi się od akadyjskiej Istar, a atrybuty wskazują na związki z syryjską Anat i sumeryjską Inanną. Była czczona jako *qadêšetu* – święta, ale i niebezpieczna, przekraczająca porządki, ustanawiająca życie poprzez gest panowania nad chaosem. W inskrypcjach fenickich występuje jako *ʾŠTRT*, często w powiązaniu

z Melkartem, z którym dzieliła sanktuaria i rytuały (Lipinski 1995, 87-89). Na Cyprze jej obecność zdaje się najintensywniej manifestować w Kition, najważniejszym ośrodku fenickiego osadnictwa. Znaleźiska z kompleksu sakralnego z VIII–VI wieku przed Chrystusem (Fig. 9), przedstawienia kobiece z uniesionymi rękami w geście adoracji lub epifanii, naczynia rytualne, a także emblematy związane z płodnością i seksualnością, choć nie w pełni jednoznaczne, mogą wskazywać na obecność bogini o cechach Astarte. Znaczące są również inskrypcje fenickie z Kition, zawierające dla niej dedykacje lub wzmianki o „pani” (*ba‘alat*) miejsca, co może wskazywać na lokalne utożsamienie bogini z dawniej czczonymi postaciami kobiecymi. Nie można też pominąć głębokiej warstwy synkretyzmu. W okresie klasycznym i hellenistycznym wiele cech Astarte zostało przejętych lub przemieszanych z kultem Afrodyty, również powiązaniem z Kition i Pafos. Proces ten nie był prostym nałożeniem jednej figury na drugą, ale dynamicznym dialogiem ikonograficznym i rytualnym. W literaturze przedmiotu coraz częściej zwraca się uwagę, że Afrodyta cypryjska nie była greckim odpowiednikiem Astarte, lecz raczej jej lokalnym rozwinięciem – boginią wojenną i seksualną jednocześnie, silnie powiązaną z przekraczaniem granic (Budín 2003, 143-145). W tym sensie Astarte jawi się jako figura silnej kobiecości wpisana w różne systemy kulturowe i lokalne. Jej obecność na Cyprze nie była narzuceniem, lecz wpisaniem się w trwanie duchowych kodów wyspy, być może już wcześniej przygotowanej na przyjęcie bogini, która łączyła życie z przemocą, płodność z sacrum, niebo z miastem.

Kwestia relacji między neolityczno-brązową „Wielką Boginią” a fenicką Astarte należy do najbardziej kontrowersyjnych zagadnień w badaniach nad duchowością Cypru. Wielu badaczy, zarówno w nurcie religioznawczym, jak i feministycznym, próbowało wskazywać na ciągłość kultu kobiecych bóstw, akcentując symbolikę płodności, opieki i życia. Astarte, jako bogini nie tylko erotyzmu, ale i wojny, opieki nad królestwem i żeglugi, miała stanowić kontynuację pierwotnych archetypów kobiecości sakralnej. Jednak archeologia nie daje jednoznacznych dowodów na to, że kult Astarte rzeczywiście wyrastał wprost z cypryjskich tradycji epoki brązu. Ikonografia stanowi



Fig. 10. Wapienna rzeźba Melkarta-Heraklesa z Kition (za: Yon 2006, Fig. 65)

pierwszy punkt rozdzielający. O ile neolityczne i chalkolityczne figurki kobiece są abstrakcyjne, zdepersonalizowane i pozbawione atrybutów narracyjnych, o tyle przedstawienia Astarte, jak np. terakotowe figurki z Kition, ukazują boginię frontalnie, często nago, z bogatą fryzurą i biżuterią, czasem w pozycji błogosławieństwa lub z gestem ochronnym. Znane są także figurki z podniesionymi ramionami, powiązane ze sferą ochrony i obecne również poza Cyprem, m.in. w Fenicji i na Sycylii (Karageorghis 1996, 112-115). Nie mamy jednak dowodów, by te formy były kontynuacją lokalnych modeli neolitycznych – raczej wydają się one importem świadomie zintegrowanym z nową semantyką rytuału. Funkcjonalnie Astarte pełniła wiele ról, których próżno szukać w epokach wcześniejszych. Oprócz tradycyjnych funkcji płodnościowych, była też boginią miast, wojny, kontraktu, a także gwiazdy porannej i wieczornej, co łączyło ją z planetą Wenus. Jej kult był zinstytucjonalizowany, obecny w sanktuariach, powiązany z elitami politycznymi. Nie była „boginią ludu”, lecz elementem fenickiego porządku religijnego, który poprzez swoje rytuały integrował wspólnotę, ale też odróżniał ją od lokalnych, niepiśmiennych tradycji. Jednak pytanie o kontynuację nie musi mieć jednej odpowiedzi. W kilku lokalizacjach – m.in. w Amathus i Kition – ślady wcześniejszych praktyk kultowych, takie jak studnie, ołtarze, koncentracje figurek, znajdują się w bliskim sąsiedztwie późniejszych sanktuariów poświęconych Astarte lub Afrodycie. Być może nie była to ciągłość kultu w sensie teologicznym, ale raczej ciągłość przestrzenna i rytualna, gdzie dawny krajobraz święty przekształcał się, ale nie był zapomniany. Jak zauważa I. Morris (2000, 65), w kontekście podobnych zjawisk na Cykladach,

świętość miejsca może przetrwać nawet, gdy jego bogowie się zmieniają. Tym samym Astarte na Cyprze może być postrzegana nie jako prosta reinkarnacja Wielkiej Bogini, lecz jako nowe oblicze kobiecego sacrum, zakorzenione w semickiej symbolice, lecz rezonujące z dawnym, lokalnym odczuciem mocy obecnej w kobiecym ciele, płodności, ochronie i śmierci. Jest to raczej przetworzenie niż kontynuacja, reinterpretacja niż dziedzictwo.

Kolejnym, bardzo popularnym, a zarazem niepokojącym bóstwem fenickiego panteonu był Reszef, który pojawia się w ikonografii i inskrypcjach jako figura przeciwstawieństw – zarazem niszczyciel i obrońca, pan zarazy, ognia i wojny, ale też opiekun granic, zdrowia i odnowy. Jego imię (*ršp*) etymologicznie łączy się z pojęciem „płomienia” lub „żaru”, co koresponduje z jego przedstawieniami uzbrojonego wojownika, często z łukiem i błyskawicą. W świecie fenickim, szczególnie w metropolii Byblos i w Kartaginie, Reszef był czczony jako bóstwo ochronne miast i jako pośrednik w sprawach życia i śmierci. Zresztą już w tekstach ugaryckich bywał utożsamiany z aspektami podziemnymi i chorobowymi, w czym przypomina Nergala czy Apolla Smintheusa (Lipinski 1995, 111-113). Na Cyprze obecność Reszefa jest mniej uchwytna niż Astarte, ale nie można jej pominąć. Wskazówki ikonograficzne i epigraficzne, choć skąpe, pojawiają się przede wszystkim w kontekście fenickiego Kition. Kilka inskrypcji z VI–V wieku przed Chrystusem, odnalezionych na terenie miasta lub w jego bliskim sąsiedztwie, wspomina imię *ršp* często w powiązaniu z określeniem *ba 'al šadi* ('pan pola/góry'), co może wskazywać na lokalne przetworzenie Reszefa jako strażnika granic przestrzeni miejskiej (Bonnet 1988, 78-80). W jednej z inskrypcji z Kition dedykowano mu dar z okazji uzdrowienia chorego dziecka, co wpisuje się w znany z innych regionów fenickich aspekt Reszefa jako boga odstraszaającego chorobę, a nie tylko ją zsyłającego. Archeologicznie nie sposób jednak bezpośrednio wskazać sanktuarium dedykowane wyłącznie Reszefowi. Niemniej liczne figurki wojowników, uzbrojonych w łuk i hełm z rogami, mogą stanowić przetworzenie jego wyobrażenia, choć równie dobrze mogą odnosić się do Melkarta czy lokalnych wariantów herosów ochronnych. Ikonografia bogów fenickich na Cyprze ulegała przekształceniom pod wpływem lokalnych, egejskich i anatolijskich tradycji, a tożsamość boska była często funkcjonalna, nie ontologiczna. W tym sensie Reszef mógł być obecny nie tyle jako

wyodrębnione bóstwo, ile jako funkcja wcielająca się w inne figury i rytuały. Nie można też pominąć możliwego związku między Reszefem a rozwojem kultów uzdrawiających i apotropaicznych w późniejszych wiekach. Niektóre elementy ikonograficzne i rytualne, takie jak uzdrawianie, odpieranie zarazy, opieka nad podróżnymi, przypisywane były później św. Barnabie lub innym chrześcijańskim świętym Cypru i mogą być reinterpretacją głęboko zakorzenionych form duchowego oczekiwania obecnych już wcześniej. W tym sensie Reszef nie tyle znika z duchowej mapy Cypru, co przenika w inne postaci i właśnie dlatego jego obecność, choć trudna do uchwycenia, jest istotna dla zrozumienia duchowości wyspy.

Melkart, „król miasta”, był dla Fenicjan tym, kim dla Greków Herakles – figurą graniczną między człowiekiem a bogiem, między siłą sprawczą a opiekuńczą. Jego kult, szczególnie silny w Tyrze, gdzie pełnił funkcję najwyższego bóstwa, został przeniesiony na Cypr, przede wszystkim do Kition. Melkart nie był jedynie bóstwem siły i ognia, jak niekiedy bywa trywializowany, lecz pełnił złożoną funkcję patrona handlu i żeglugi, strażnika wspólnoty, inicjatora rytuałów odnowy. W teologii tyryjskiej utożsamiany z cyklem śmierci i odrodzenia, mógł być też postrzegany jako bóg-przewodnik, który znika i powraca – motyw, który później rezonował zarówno w hellenistycznym kulcie Heraklesa, jak i w późniejszych narracjach heroicznych. W inskrypcjach i kontekstach kultowych często występuje z epitetem *ba' al sur* ('pan Tyru'), co jednoznacznie wskazuje na jego pochodzenie i funkcję lokalnego opiekuna (Bonnet 1988, 104-106). Na Cyprze najważniejszym centrum kultu Melkarta było Kition, gdzie istniał monumentalny kompleks świątynny funkcjonujący od XI do co najmniej V wieku przed Chrystusem. Choć nie zachowały się inskrypcje jednoznacznie wskazujące dedykację świątyni, analiza porównawcza z fenickimi sanktuariami w Tyrze, Tell el-Burak i Kartaginie, a także znaleziska, takie jak reliefy z motywami lwów, byków i wojowników, sugerują powiązania z jego kultem (Karageorghis – Demas 1985, 73-74). W późniejszych okresach hellenistycznych i rzymskich, w wyniku synkretyzacji religijnej, postać Melkarta została zidentyfikowana z Heraklesem (Fig. 10), nie tylko przez Greków, ale zapewne także przez samych Fenicjan, którzy w elastyczny sposób łączyli lokalne bóstwa z dominującymi kultami imperialnymi. Synkretyzm ten jest

widoczny w ikonografii monet z Kition, gdzie pojawia się postać Heraklesa z maczugą i lwem, ale w kontekście, który wydaje się zachowywać pamięć o fenickim Melkarcie. Ważnym aspektem jego kultu na Cyprze i szerzej w świecie fenickim były rytuały palenia (tzw. *mol*k) choć ich charakter bywa kontrowersyjny i wciąż nie jest jednoznacznie rozstrzygnięty. Niektórzy badacze wskazują na praktyki ofiar z dzieci, inne głosy postulują bardziej symboliczny charakter tych rytuałów, być może obejmujących figury zastępcze (Dever 2005, 245; Waclawik 2017a). Na Cyprze brakuje jednoznacznych dowodów na stosowanie ofiar z ludzi, ale ogniskowy, transformacyjny aspekt rytuałów związanych z Melkartem, jak choćby cykliczne święto jego „śmierci” i „odrodzenia” w Tyrze, znajduje pewne echo w układzie przestrzennym sanktuariów i w obecności pieców rytualnych. Melkart z Kition nie był więc tylko przybyszem z Lewantu, ale stał się postacią zakorzenioną w cypryjskim krajobrazie duchowym. Łączył lokalną tradycję zewnętrznymi wpływami i wewnętrznego przekształcenia. Jako bóg-granica, bóg-przemiana i bóg-miasto, wpisuje się w fenicką duchowość, która nie oddzielała sacrum od życia codziennego, lecz je przenikała. Przetrwał też w pamięci późniejszych epok, nie tyle jako konkretny bóg, ale bardziej archetyp obecny w opowieściach, inskrypcjach i materialnych śladach świątynnej topografii.

Jednym z mniej uchwytnych, a zarazem najciekawszych bóstw fenickiego panteonu był Eshmun, który uosabiał siłę leczenia, odnowy i ochrony życia. W odróżnieniu od wojowniczego Reszefa czy heroicznego Melkarta, jego charakter był bardziej introspektywny i uzdrawiający. Tradycja fenicka przedstawia Eshmuna jako boga uzdrowiciela, często w asyście bogini Tanit lub Astarte, przez co z czasem również identyfikowanego z greckim Asklepiosem. Ośrodek jego kultu w Sydonie, z monumentalnym sanktuarium z VI–IV wieku przed Chrystusem, dostarcza najlepiej udokumentowanych świadectw, ale echo jego obecności rozbrzmiewa także w miejscach fenickiej diaspory, w tym, z dużym prawdopodobieństwem, na Cyprze. Bezpośrednich śladów kultu Eshmuna na Cyprze nie posiadamy, co zmusza badacza do ostrożnych rekonstrukcji opartych na przesłankach pośrednich. W literaturze wskazuje się jednak, że w kontekście fenickiego osadnictwa w Kition, gdzie istniała rozbudowana infrastruktura kultowa i sakralna, było miejsce także dla boga

o funkcji uzdrawiającej. Pewne poszlaki mogą pochodzić z analiz topograficznych sanktuariów, gdzie obok wyraźnych identyfikacji z Melkartem i Astarte pojawiają się również pomniejsze kaplice, których charakter i ikonografia pozostają trudne do jednoznacznego przypisania. Ich usytuowanie w pobliżu źródeł lub obszarów związanych z wodą pozwala przypuszczać, że mogły być związane z praktykami oczyszczenia i zdrowotnymi rytuałami, typowymi dla kultu Eshmuna (Markoe 2000, 120). Ciekawe światło na tę kwestię rzuca synkretyczna ikonografia późnocypryjska i hellenistyczna, gdzie pojawiają się przedstawienia mężczyzn trzymających laskę z oplecionym węzem, czyli klasyczny atrybut Asklepiosa, ale mogący też mieć fenickie źródła. W literaturze przedmiotu zauważono, że obecność tej symboliki w Kition i Amathus może świadczyć o funkcjonowaniu lokalnych tradycji uzdrowicielskich, w których elementy fenickie i greckie nakładały się i przetwarzały. W tym kontekście Eshmun mógł być obecny nie tyle jako bóstwo wyraźnie zidentyfikowane, ile jako aspekt duchowości fenickiej, który został zasymilowany i przekształcony w lokalnych rytuałach oczyszczenia, pielgrzymkach do źródeł czy ofiarach składanych w intencji zdrowia. Istotna jest również jego relacja z kobiecymi bóstwami płodności i opieki. W mitach przekazanych przez Filona z Byblos Eshmun łączy się z Astarte, która podnosi go do boskości po samobójczej śmierci spowodowanej prześladowaniami Zeusa. Ten mit może być alegorią uzdrowienia przez miłość, a także symbolem duchowej transformacji przez cierpienie i śmierć, co jest powszechnym motywem obecnym również w praktykach religijnych świata śródziemnomorskiego (Bonnet 1988, 231-233). Choć Eshmun nie pojawia się wprost w cypryjskich inskrypcjach, jego duchowa obecność może być czytelna w przekształconych formach, zarówno w greckim Asklepiosie, jak i w samej strukturze cypryjskich miejsc sakralnych, z ich naciskiem na oczyszczenie, wodę i graniczne doświadczenia ludzkiego życia. Fenicka duchowość być może nie potrzebowała wyraźnych podziałów, przez co w tym samym sanktuarium mogło funkcjonować wiele aspektów boskości, splecionych ze sobą w sposób organiczny, a przez to nieuchwytny dla współczesnej historii i archeologii religii.

Współczesna archeologia wciąż pozostaje w procesie odtworzenia przestrzeni sakralnej fenickiego Kition, miasta, które

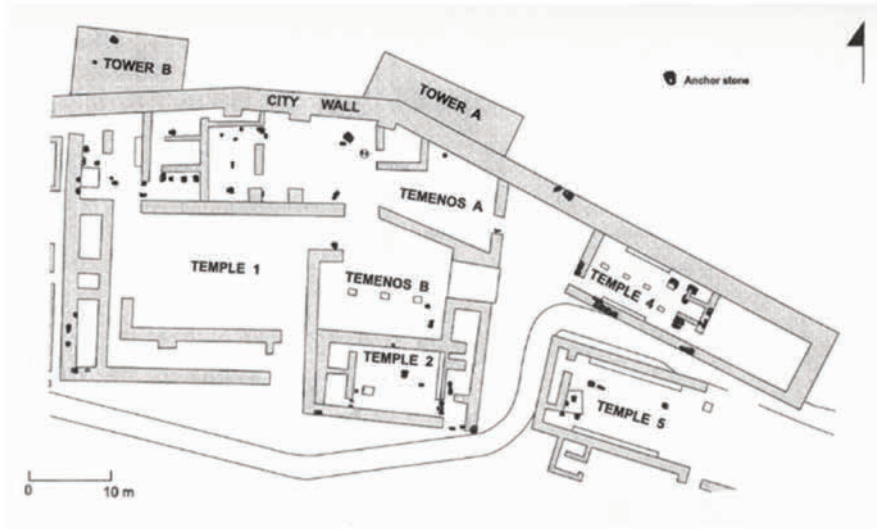


Fig. 11. Plan kompleksu świątynnego w Kition-Kathari (za: Webb 1999, Fig. 71)

już w epoce żelaza funkcjonowało nie tylko jako centrum handlu i metalurgii, ale również jako ośrodek kultu o głębokiej strukturze rytualnej. Próby rekonstrukcji świątyn fenickich na Cyprze, zwłaszcza w Kition-Bamboula i Kition-Kathari (Fig. 11), opierają się głównie na analizie fundamentów monumentalnych budowli z I tysiąclecia przed Chrystusem, jak również na odkryciach artefaktów o funkcji rytualnej, wskazujących na ciągłość kultu oraz jego formalną organizację. Najpełniejszy obraz fenickiego kompleksu sakralnego pochodzi z sektora IA w Kition, gdzie odsłonięto pozostałości struktury identyfikowanej jako świątynia Melkarta, datowanej na koniec IX i początek VIII wieku przed Chrystusem. Jej monumentalny charakter – z masywnymi murami z kamienia ciosanego, podziałem na cellę i przedsionek oraz obecnością dziedzińca – sugeruje przetworzenie kanonów architektury bliskowschodniej na lokalnym gruncie. Późniejsze przekształcenia wskazują na funkcjonowanie sanktuarium aż do okresu hellenistycznego, co może świadczyć o adaptacji jego przestrzeni do zmieniających się form kultu. Nie tylko Kition dostarcza danych na temat fenickich miejsc kultu. W Idalion, choć nie mamy do czynienia z klasycznym sanktuarium fenickim, odkryto fragmenty ołtarzy oraz kamienne kadzielnice o stylistyce bliskiej fenickim wzorcom. Obecność kadzielnic z dekoracją roślinną i zoomorficzną, często wyposażonych w symboliczne

uchwyty o kształtach lwów, byków, czy ptaków, wskazuje na funkcjonowanie kultów opartych na rytuale kadzidła, najprawdopodobniej ku czci bogów, takich jak Astarte, Reszef czy Eshmun. W Kition i jego otoczeniu tego rodzaju przedmioty występują w kontekście warstw mieszkalnych i sakralnych, co sugeruje przenikanie praktyk rytualnych do codzienności. Istotnym aspektem archeologii rytuału fenickiego na Cyprze były także ofiary, zarówno te składane w postaci żywności, jak i rytualnie zabitych zwierząt. Na dziedzińcach sanktuariów w Kition i Amathus odnaleziono jamy zawierające kości spalonych zwierząt, fragmenty naczyń oraz popiół, co pozwala zidentyfikować je jako miejsca ofiar całopalnych lub uczt rytualnych. Analiza zooarcheologiczna wskazuje na selekcję zwierząt – preferowano owce, kozy i młode byki, co wpisuje się w znany model ofiarowy z innych ośrodków fenickich (Aubert 2001, 256-258). Ofiary te mogły mieć charakter błagalny, dziękczynny lub oczyszczający – ich funkcja pozostaje otwarta, choć kontekst rytualny zdaje się nie budzić wątpliwości. Rzeźbiarskie przedstawienia bogów, choć rzadkie, również przyczyniają się do rekonstrukcji przestrzeni kultu. Obok znanych figur Melkarta należy wspomnieć o steli z Kition, przedstawiającej boga w pozycji frontalnej, z ręką uniesioną w geście błogosławieństwa lub władzy. Te artefakty, nierzadko wtórnie wykorzystywane lub przetransportowane, świadczą o dynamice kultu i o tym, że przestrzeń świątynna była jedynie jednym z jego wymiarów. Kult mógł być sprawowany także w domach, na dachach, przy studniach i źródłach – zgodnie z fenicką elastycznością rytualną. Rekonstrukcja świątyni fenickich na Cyprze pozostaje zadaniem złożonym, obciążonym lukami w danych oraz późniejszymi przekształceniami urbanistycznymi. Jednakże archeologia rytuału, rozpoznająca kadzielnice, ofiary, przestrzenie kultowe i ikonografię, pozwala nam uchwycić fenicką duchowość w jej konkretnych, cielesnych formach, jak dotyk kamienia czy gest składania ofiar.

Zderzenie światów fenickiego i greckiego na Cyprze nie miało charakteru nagłego podboju, lecz przypominało powolne przesiąkanie symboliki, rytuałów i nazw. Hellenizacja fenickich bóstw była zatem nie tyle prostym aktem translacji, co procesem głębokiej reinterpretacji – nierzadko deformującej pierwotny sens wierzeń, a często bardziej mówiącej o mentalności interpretatorów niż o realiach kultowych. Przypadek Melkarta

ukazuje to napięcie z całą mocą. Jego utożsamienie z Heraklesem, obecne już u Herodota (2, 44) i kontynuowane przez późniejszych autorów, nie jest wyłącznie efektem ikonograficznych podobieństw, takich jak maczuga czy lwia skóra. Raczej wpisuje się w hellenistyczną tendencję do aneksji lokalnych bóstw w ramach mitologii greckiej, w której Herakles stawał się uniwersalnym symbolem siły, podróży i heroicznej cywilizacji. Tymczasem Melkart był bogiem-patronem kolonizacji morskiej i odnowy cyklicznej, a jego kult zakładał rytuały śmierci i zmartwychwstania, nie zaś triumfalnej siły (Aubert 2001, 252-253). Na Cyprze, szczególnie w Kition, znaleziska figur i inskrypcji wskazują na zachowanie fenickiego charakteru tego bóstwa aż do IV wieku przed Chrystusem, mimo greckich wpływów (Karageorghis 2005, 63-64). Jeszcze bardziej problematyczna jest identyfikacja Astarte z Afrodytą. Choć w narracjach późnoklasykcznych i hellenistycznych (np. Lukian, *De Dea Syria*, 6) pojawia się obraz Afrodyty jako wschodniej bogini z elementami wojennymi, ikonografia i funkcje kultowe tych dwóch postaci różnią się zasadniczo. Astarte była boginią o charakterze kompleksowym, łączącą aspekty seksualności, wojny, ochrony i władzy. Jej przedstawienia w formie stylizowanej, frontalnej postaci z kadzielnicą, koroną i symbolami wojny trudno uznać za wizerunki miłości w sensie greckim. Z kolei Afrodyta cypryjska, choć również mogła nosić aspekty władzy i ochrony, pozostała zasadniczo boginią zmysłowego piękna i płodności, głęboko osadzoną w greckim dyskursie estetycznym i symbolicznym. Należy więc zastanowić się, czy i kiedy Fenicjanie stali się Grekami. Wydaje się, że w rzeczywistości tak naprawdę nigdy do końca. Nawet w okresie hellenistycznym i rzymskim niektóre elementy fenickiej religijności trwały, choć przekształcone. To, co greccy i rzymscy autorzy interpretowali jako lokalne formy Heraklesa czy Afrodyty, dla społeczności fenickich pozostawało kultem wobec Melkarta i Astarte. Archeologiczne znaleziska potwierdzają trwanie semickiej tożsamości religijnej mimo rosnącej hellenizacji otoczenia (Reyes 1994, 121-123). Mechanizmy synkretyzmu nie powinny być jednak oceniane wyłącznie jako zafałszowanie rzeczywistości. Dla społeczności wielokulturowych Cypru epoki klasycznej hellenizacja była raczej formą negocjacji tożsamości: pozwalała na zachowanie tradycji pod nową nazwą, nadanie lokalnym bóstwom uniwersalnych cech

oraz integrację ze światem greckim. To nie tylko podbój symboliczny, ale też świadomy wybór funkcjonalnego przystosowania.

Religia fenicka na Cyprze, przez wieki spleciona z rytmem miasta, statku i świątyni, zanikła, nie pozostawiając po sobie tekstów ani kanonu. Nie została jednak całkowicie zapomniana. Trwa w ornamentach, w gestach i w kamieniu. Ślady jej obecności ujawniają się dyskretnie – w motywach ikonograficznych, formach naczyń, a nawet w układzie urbanistycznym niektórych sanktuariów. To dziedzictwo, które wymyka się dokumentowi i przemawia przez milczenie materiału archeologicznego. Choć hellenizacja podjęła próbę asymilacji bogów fenickich do greckiego panteonu, proces ten nie był ani całkowity, ani jednokierunkowy. W rzeczywistości to, co po hellenizacji zostało uznane za „greckie”, często nosi na sobie subtelne piętno fenickiej przeszłości. Najbardziej uchwytnie są te trwania, które przeszły w sferę wizualną: lwy jako strażnicy sakralnych przestrzeni, palmy jako symbol płodności i siły życiowej, kadzielnice o charakterystycznym kielichowym kształcie, nieprzerwanie obecne w domach i sanktuariach jeszcze długo po zniknięciu kultu Astarte i Reszeffa (Karageorghis 1969, 108-110). Niektóre z tych motywów, jak kadzielnice o wysokiej nodze, zdobione głowami byków lub lwów, pojawiają się także w kontekstach już wyraźnie greckich. Można je odczytać jako ornamenty, ale także jako nośniki zapomnianych sensów, echo kultów, których znaczenie wypływało, lecz których forma przetrwała, bo jak zauważa Glen Bowersock (1990, 38), kultura materialna czasem przeżywa swoją religię, a to właśnie stało się w przypadku fenickiego Cypru. Brak ich tekstów religijnych zmusza do poznawczej pokory. Przy braku mitów, hymnów czy ksiąg i zachowanych jedynie fragmentach inskrypcji fundacyjnych, reliefów czy cokołów bez figur pytanie o duchową obecność tych bogów staje się pytaniem nie tylko historycznym, ale również hermeneutycznym o to, gdzie kończy się świadectwo, a zaczyna cisza, a także gdzie wolno jeszcze mówić o kulcie, a gdzie zaczyna się rekonstrukcja podszyta pragnieniem ciągłości. Z jednej strony trwanie niektórych rytuałów i ikonografii sugeruje, że religia fenicka na Cyprze nie tyle umarła, co została przekształcona, a z drugiej, brak ciągłości językowej i teologicznej zmusza do uznania jej kresu, momentu, w którym wspólnota przestaje rozumieć swoje własne

znaki. Dlatego właśnie badanie dziedzictwa fenickiego nie jest próbą wskrzeszenia martwej religii, lecz odczytaniem jej śladów w tkance cypryjskiej tożsamości – nie jako obcej, lecz jako współtwórczej.

## 2.5. Afrodyta i jej wyspa. Duchowość okresu klasycznego i hellenistycznego

Cypr, wyrastający z piany wód między Azją a Helladą, był nie tylko geograficznym punktem styku cywilizacji, ale także symbolicznym miejscem narodzin jednej z najbardziej wpływowych bogiń starożytności – Afrodyty. Homer (*Iliada* 5, 330), opisując ją jako Kyprogenę, czyli zrodzoną na Cyprze, ukonstytuował wyspę jako jej naturalne *locus sacrum*. Hezjod poszedł jeszcze dalej, malując obraz narodzin bogini z piany morskiej, powstałej z genitaliów Uranosa wrzuconych do morza przez Kronosa (*Teogonia*, 188-206). To właśnie w okolicach dzisiejszego Palaepaphos, obok skał zwanych Petra tou Romiou, miała po raz pierwszy wyjść na ląd. Inne wersje mitu (np. *Hymn homerycki do Afrodyty*; Pauzaniasz, *Opis Hellady* I, 14, 7) sugerują jej obecność również w Syrii i na wybrzeżach Fenicji, co tylko pogłębia dialogiczne napięcie między mitem a geopolityczną rzeczywistością kultu. W centrum kultu Afrodyty znajdziemy nie tylko opowieść o pięknie i miłości, ale również o płodności, ochronie, wojnie, a czasem też o przemoc i śmierci. Archetyp kobiecej boskości ukazuje się na Cyprze w wielu postaciach: od wczesnobrązowych figurek o zaokrąglonych kształtach, poprzez fenicką Astarte, aż po hellenistyczną Afrodytę Pandemos. Tak ukształtowana duchowość kobieca nie była jedynie symbolicznym tłem kultu, lecz jego istotnym wymiarem, gdy kobiety, często w rolach kapłanek, rytualnych specjalistek czy ofiarodawczyń, współtworzyły kulturowy pejzaż wyspy (Karageorghis 1986, 98; Budin 2003, 147-149).

W epoce żelaza kult żeńskiego bóstwa łączył elementy lokalne, lewantyńskie i egejskie. W świątyni w Palaepaphos (Fig. 12), sięgającej XI wieku przed Chrystusem, archeolodzy odkrywają nie tylko relikty ofiar i figurki, ale również ślady późniejszych przekształceń, adaptacji i dodanych struktur. Wraz z nadejściem

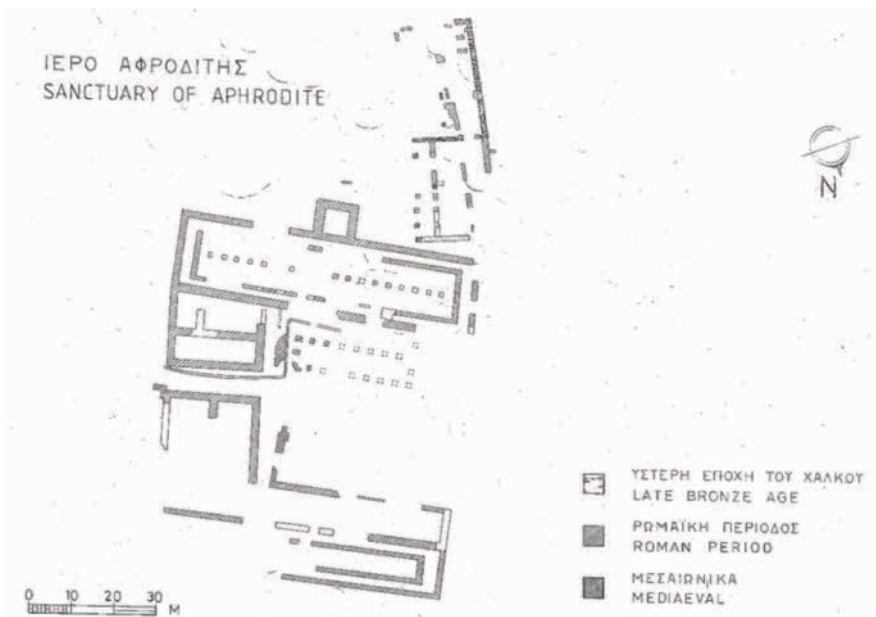


Fig. 12. Plan sanktuarium Afrodyty w Paleapaphos (rys. Rjeadly)

okresu klasycznego, Afrodyta została włączona w hellenistyczny panteon jako pełnoprawna bogini miłości, co w rzeczywistości oznaczało stopniową hellenizację wcześniejszych lokalnych i fenickich wątków religijnych. Ten proces nie był jednak prostą kolonizacją wyobraźni. Afrodyta pafijska czczona była nie w postaci kultowego posągu, lecz w formie czarnego stożkowatego betylu (Fig. 13), wskazującego na długotrwałość lokalnego kultu. To, co z pozoru wydaje się lokalnym anachronizmem, było świadomym aktem zachowania archaicznej formy boskiej obecności. Z kolei hellenistyczna duchowość, z jej otwartością na różnorodność i uniwersalizmem mitologicznym, przekształciła kult Afrodyty w coś więcej niż tylko religię: uczyniła go medium kulturowej ciągłości i jednocześnie przestrzenią reinterpretacji.

Brakuje do końca pewności, czy kult Afrodyty w Paleapaphos był kontynuacją starszych, fenicko-syryjskich tradycji, czy raczej grecką rekonstrukcją kultu lokalnego, podporządkowaną ideologicznym i architektonicznym porządkom epoki. To pytanie nie znajduje jednej odpowiedzi, lecz otwiera przestrzeń refleksji nad ciągłością, przekształceniem i politycznym znaczeniem religii na Cyprze. Sama lokalizacja sanktuarium na wzgórzu w pobliżu dzisiejszej wioski Koukklia wskazuje na archaiczną

ciągłość przestrzeni sakralnej. Ślady osadnictwa i aktywności kultowej sięgają tu co najmniej późnej epoki brązu, a niektórzy badacze łączą ją z kultami Wielkiej Bogini, być może o charakterze bliskowschodnim, na co wskazywać może zarówno forma wczesnych ołtarzy ofiarnych, jak i brak we wczesnych fazach świątyni typowego dla greckich peripterosów zamknięcia nasosu (Papantoniou 2012, 124-127). Choć brakuje jednoznacznych świadectw ciągłości rytuałów, symbolika sakralna, jak wspomniany monolityczny stożek uważany za anikoniczne przedstawienie bogini, odsyła właśnie do przedgreckich form kultu, nie została wyparta przez późniejsze fazy klasyczne i rzymskie. Architektura sanktuarium przeszła istotną ewolucję od otwartej przestrzeni kultowej z ołtarzem głównym, przez rozbudowę kompleksu o dziedzińce i portyki, aż po peripteros wpisujący się w greckie wzorce architektoniczne, choć z istotnymi modyfikacjami (Karageorghis 2005, 88-90). Co istotne, sanktuarium pozostawało miejscem kultu przez całe stulecia, także w okresie, gdy religia była silnie spleciona z polityką, a w czasach rzymskich świątynia pełniła rolę zarówno centrum pielgrzymkowego, jak i instytucji legitymizującej władzę lokalnych elit wobec Rzymu. Znamienne są inskrypcje z czasów cesarza Tyberiusza, odnalezione na terenie sanktuarium, w których mieszkańcy Cypru składają przysięgi lojalności wobec Afrodyty i zarazem wobec cesarza traktowanego jako istota boska. Praktyka ta była częścią systemu religii „podwójnej lojalności”, typowej dla prowincji rzymskich, w których kult lokalnych bóstw i oficjalna religia państwowa współistniały w starannie wyważonym balansie. Palaepaphos było zatem nie tylko duchowym sercem kultu Afrodyty, lecz także centrum komunikacji między sacrum a władzą polityczną, miejscem, gdzie boskość była źródłem autorytetu, a autorytet potwierdzany był przez rytuał. Właśnie w tym napięciu między lokalną pamięcią a imperialnym porządkiem ujawnia się unikalna rola tej przestrzeni jako centrum religijnego, zakorzenionego w tradycji, a zarazem zdolnego do absorpcji i reinterpretacji wielkich narracji epoki.

Afrodyta, znana w literaturze greckiej jako jedna z najpotężniejszych, ale też najbardziej ambiwalentnych bogiń panteonu, wyłania się z mitologii jako siła zarazem twórcza i niszczycielska, uosobienie piękna, pragnienia i bezbronnej cielesności, ale także siła destabilizująca, często tragiczna w skutkach. Jej



Fig. 13. Betyl kultowy z Paleapaphos  
(fot. Rjeadly)

obecność w poezji, teatrze i sztuce starożytnej Grecji ukazuje boginię, której natura pozostaje wymykająca się jednoznacznej definicjom, kobiecą i boską, zmysłową i kosmiczną, łagodną i destrukcyjną. W najbardziej znanej wersji mitu teogonicznego – przekazanej przez Hezjoda (*Theogonia*, 188-206) – Afrodyta narodziła się z morskiej piany (gr. ἀφρός) po tym, jak Kronos okaleczył Uranosa i wrzucił jego genitalia do morza. U brzegów Cypru z piany wyłoniła się dziewicza postać bogini, unoszona na muszli – obraz znany nie

tylko z *Teogonii*, lecz i z późniejszych przedstawień ikonograficznych, sięgających od waz czerwonofigurowych po renesansowe reinterpretacje. Hezjod wiązał imię bogini bezpośrednio z jej pianistym pochodzeniem, co w późniejszej etymologii miało podkreślać jej związek z wodą, płodnością i erotyzmem. Homer z kolei ukazał Afrodytę bardziej zantropomorfizowaną, a zarazem ironiczną. W *Iliadzie* (5, 311-352) pojawiła się jako opiekunka Parysa i uczestniczka boskiego konfliktu, ale została zraniona przez śmiertelnika, Diomedesa, co humanizuje jej postać i ukazuje słabość. Homer wyraźnie rozróżnia Afrodytę jako córkę Dione i jako jedną z bogiń pomniejszych – nie wojenną, nie mądrościową, ale związaną z miłością i cielesnością, co jest odzwierciedleniem cnót i ideałów epoki. A jednak to ona, wybrana w konflikcie trzech bogiń, niejako rozpoczyna ciąg wydarzeń prowadzących do wojny trojańskiej (*Iliada*, 14, 199-210). W hymnach homeryckich, zwłaszcza w *Hymnie do Afrodyty*

(nr 5), pojawia się motyw jej wszechwładzy nad bogami i ludźmi, którzy „nie mogą się jej oprzeć”. I tylko trzy boginie – Atena, Artemida i Hestia – są odporne na jej wpływ. Hymn opowiada również historię związku Afrodyty z śmiertelnikiem Anchizemsem. Owocem tego związku był Eneasz, przodek Rzymian, łączący boską zmysłowość z losem ludzi. Ten epizod podkreśla jej ambiwalencję – jest źródłem życia, ale i zakłócenia porządku, siłą przyciągania, która przekracza bosko-ludzkie granice. Poetycka tradycja liryczna, zwłaszcza saficka, ukazywała Afrodytę jako adresatkę modlitw i pośredniczkę między zakochanym a ukochanym. W *Odzie do Afrodyty* bogini jawiła się jako bliska, czuła, ale i nieobliczalna, przybywająca na rydwanie, gotowa pomóc, lecz równocześnie ironicznie traktująca cierpienia zakochanych. U Safony Afrodyta nabrała rysów nie tylko erotycznych, lecz także duchowych, stając się mediatorką ludzkich namiętności. W okresie klasycznym i późniejszym rozwijała się również ikonografia Afrodyty – od archaicznych postaci kultowych, odzianych i stojących sztywno, po hellenistyczne akty, jak Afrodyta Knidyjska Praksyteleasa, w których bogini ukazana jest jako wcielenie idealnego piękna kobiecego, łamiące tabu sakralne. Ten typ, pozornie zmysłowy, był zarazem głęboko symboliczny, bo jej nagość nie była tylko erotyczna, ale ukazuje jej boską moc przyciągania, rozbijającą, a zarazem panującą nad pożądaniem. Wreszcie Afrodyta funkcjonowała również jako bóstwo państwowe, czczone w różnych poleis jako opiekunka miast, nosząca przydomek Pandemos (gr. ‘całego ludu’), lub jako bogini małżeństw. Jej kultury przybierały rozmaite lokalne warianty, często synkretyczne, co czyni ją boginią nie jedną, co wielością form, zlokalizowaną w różnych topografiach świętych. Wobec tego pluralizmu znaczeń, funkcji i mitów, Afrodyta staje się figurą pojemną, symbolicznym łącznikiem między boskim pięknem a ludzką namiętnością, między płodnością a cierpieniem, między sacrum i profanum. Jej postać była i pozostaje jednym z najpełniejszych przykładów sakralnej kobiecości w tradycji śródziemnomorskiej, zarazem archetypem i konstruktorem mitów, które wciąż przemawiają przez kulturę, sztukę i duchowość.

Afrodyta cypryjska nie jest prostym odwzorowaniem greckiej bogini miłości. To postać złożona, splatająca w sobie warstwy symboliczne i rytualne kilku tradycji, przetworzonych przez lokalną pobożność i imperialną ideologię. Jej greckie



Fig. 14. Marmurowa rzeźba Afrodyty Uzbrojonej (Muzeum Archeologiczne w Pafos)

sądzić, że lokalne tradycje religijne mogły zintegrować jej cechy z greckim wyobrażeniem Afrodyty (Papantoniou 2012, 162-165). Ikonografia Afrodyty cypryjskiej także zdradza inspiracje inne niż klasycznie greckie. Figurki z Palaepaphos i Amathous, zarówno te anikoniczne, jak i antropomorficzne, noszą znamiona wpływów orientalnych. Palmety, ręce rozłożone w geście adoracji, stylizowane włosy i głębokie oczy przypominają ikonografię Hathor z Nowego Państwa Egiptu. Z kolei motyw bogini trzymającej lwy, obecny w rzeźbach z Amathous i Kourion, może być reminiscencją anatolijskiej Kubaby lub syryjskiej Atargatis, których wizerunki były szeroko rozpowszechnione w świecie śródziemnomorskim (Bonnet 1996, 123-126). Wśród przedstawień Afrodyty odnalezionych na Cyprze szczególnym przykładem, zarazem ikonograficznie zaskakującym, jak i symbolicznie znaczącym, jest tzw. Afrodyta uzbrojona z Nea Paphos (Fig. 14),

imię nie oddaje w pełni treści, jaką w sobie nosiła. Afrodyta z Palaepaphos to bogini palimpsestowa: napisana na fenickiej Astarte, może i egipskiej Hathor, przemalowana przez greckich pielgrzymów, a ostatecznie wykuta w marmurze przez Rzym. Dyskusja o tym, czy Afrodyta na Cyprze była rzeczywiście „nową” boginią, czy raczej reinterpretacją wcześniejszego fenicko-syryjskiego archetypu Astarte, toczy się od XIX wieku. Już wówczas wskazywano na podobieństwa w funkcjach obu bóstw: płodność, opieka nad życiem, związek z miłością i wojną, a także anikoniczne formy przedstawienia (Karageorghis 2005, 45). Jak wspomniano, Astarte była czczona na Cyprze już w epoce żelaza, w miejscach takich jak Kition, i istnieją podstawy, by

datowana na okres rzymski. Znaleziona na terenie willi Tezeusza na terenie dzisiejszego parku archeologicznego w Kato Paphos, rzeźba ta ukazuje boginię nie jako nagą patronkę zmysłowej miłości, lecz jako postać stojącą w kontrapoście, z uniesioną do góry prawą ręką, w której zachowała się rękojeść miecza. Ten wizualny dysonans – delikatność i zmysłowość postaci połączona z militarnym atrybutem – był nie tylko efektem artystycznej inwencji, ale także świadectwem przemian duchowości epoki, w której Afrodyta przestawała być wyłącznie patronką miłości erotycznej, a stawała się boginią opiekunką, chroniącą miasto i rodzinę, uczestniczącą w kultach cesarskich i domowych, wpisującą się ponadto w rzymski mit narodotwórczy, utrwalony m.in. w *Eneidzie* Wergiliusza. W tradycji hellenistycznej i rzymskiej łączono ją niekiedy z atrybutami Aresa, Hery czy nawet Bellony, co w kontekście imperialnego Cypru można odczytać jako wyraz podwójnej lojalności: wobec władzy bogini w przeszłości i Rzymu w teraźniejszości. Nie jest wykluczone, że ikonografia ta nawiązywała do miejscowej tradycji synkretycznej Afrodyty–Astarte, w której obecne były również motywy wojenne i opiekuńcze.

Afrodyta cypryjska nie była jedynym bóstwem kobiecym na wyspie, ale bez wątpienia była najbardziej „przekształcalna”. Pod piórem poetów i oczami artystów stawała się miłosną kochanką, opiekunką żeglarzy, matką i królową, boginią państwową i cesarską. Wreszcie nie można zignorować roli Afrodyty jako figury imperialnej. W czasach rzymskich, jak już zostało wspomniane, bogini ta została wpisana w ideologię *pax Romana*, zwłaszcza poprzez utożsamienie jej z Wenus i powiązanie z genealogią cezariańską. W świetle tych danych trudno mówić o Afrodycie jako o bogini czysto greckiej. Jej obecność na Cyprze to przykład sakralnej wielowarstwowości, figury religijnej, która rodzi się nie tylko z mitu, ale także z lokalnej ziemi, wieloetnicznych kontaktów i rytuałów wpisanych w konkretną przestrzeń.

Rytuał religijny poświęcony Afrodycie na Cyprze jawi się jako złożone zjawisko zakorzenione zarówno w lokalnych tradycjach epoki żelaza, jak i w klasycznych wzorcach greckich oraz hellenistyczno-rzymskich formach pobożności. Centralne miejsce zajmowały tu praktyki ofiarne, zarówno krwawe, jak i bezkrwawe, którym towarzyszyły kadzielnice, dary i procesje. Znaleziska z Palaepaphos i Amathous, w tym właśnie gliniane

i metalowe kadzielnice dekorowane motywami zwierzęcymi i roślinnymi, wskazują na ciągłość rytualnej praktyki od okresu archaicznego po czasy późnorzymskie (Karageorghis 1986, 112-114). Inskrypcyjne, m.in. wotywny, stele z imieniem bogini oraz imionami dedykujących ukazują społeczną wielowarstwowość kultu, od elit politycznych po osoby prywatne, zarówno kobiety, jak i mężczyźni (Maier – Karageorghis 1984, 217-219). Topografia sacrum związana z Afrodytą obejmowała nie tylko sanktuarium w Palaepaphos, ale również mityczną Petratou Romiou, skałę łączoną z miejscem narodzin bogini. Choć utożsamienie to ma charakter późny, być może rzymski lub późnohellenistyczny, jego trwałość w tradycji wskazuje na potrzebę cielesnego zakorzenienia mitu w pejzażu (Grimal 2008, 43-45). Droga pielgrzymia łącząca Palaepaphos z Nea Paphos, widoczna jeszcze w układzie urbanistycznym epoki hellenistycznej, pełniła funkcję nie tylko komunikacyjną, ale i rytualną, prowadząc pielgrzymów ze stolicy wyspy ku miejscu objawienia. Niektóre struktury, takie jak bramy rytualne (*propyleje*), otwarte dziedzińce i perystylowe sale, interpretowane są jako przestrzenie inicjacyjne, choć ich funkcje wciąż pozostają przedmiotem debaty. Relacje między ośrodkami kultu Afrodyty na Cyprze nie były jedynie hierarchiczne. Choć Palaepaphos pełniło funkcję centralną i legitymizującą, szczególnie w okresie klasycznym, inne miejsca, jak Amathous z własną, silnie wykształconą tradycją ikonograficzną, czy późniejsza Nea Paphos, jako przestrzeń politycznego centrum epoki hellenistycznej, funkcjonowały komplementarnie. Nie chodziło jedynie o terytorialne powielanie kultu, lecz o jego lokalne warianty i znaczenia, widoczne choćby w różnicach architektonicznych sanktuariów, formach wotywnych i zastosowanej symbolice. Święta ku czci Afrodyty, choć słabo poświadczone w źródłach literackich, są obecne w inskrypcjach i pośrednich wzmiankach, a ich przebieg rekonstruuje się przez analogię do innych kultów żeńskich bóstw w świecie grecko-rzymskim. Procesje, kąpiele rytualne, tańce, a także składanie darów, m.in. z żywności, owoców i oliwy, mogły pełnić funkcję nie tylko religijną, lecz i społeczną, wzmacniając wspólnotę, porządek płciowy, a nawet legitymizację polityczną. Znaczące są także wotywny przedstawienia dzieci i płodności, przypominające funkcję bogini jako patronki życia domowego, a nie jedynie miłości erotycznej.

Kolejną wielką boginią czczoną na Cyprze była Artemida, bóstwo, podobnie jak Afrodyta, o licznych wariantach kultowych, często silnie powiązana z lokalnymi formami żeńskiej boskości. Jej obecność na wyspie, choć mniej spektakularna niż kult Afrodyty, jest archeologicznie i epigraficznie potwierdzona, przede wszystkim od V wieku przed Chrystusem, a więc w okresie nasilonego wprowadzania greckich bóstw do istniejącego już pejzażu religijnego wyspy (Sørensen 2009, 195). Artemida, podobnie jak inne greckie bóstwa żeńskie, prawdopodobnie została wchłonięta w istniejącą wcześniej tradycję Wielkiej Bogini, co wpłynęło na rozwój lokalnych form kultowych. Jedną z takich wariacji jest Artemida Paralia, znana jedynie z Cypru, której przybrzeżny charakter może wskazywać na synkretyczne połączenie aspektów łowieckich, opiekuńczych i morskich. Choć nie znamy żadnego dużego sanktuarium poświęconego wyłącznie Artemidzie, to inskrypcje oraz znaleziska figuralne potwierdzają jej kult na terenie wyspy. Najwięcej dedykacji i przedstawień znaleziono w sanktuarium Apollina w Pyli, co sugeruje, że bogini mogła być tam czczona wspólnie ze swoim bratem, podobnie jak w innych ośrodkach greckich. Rzeźby i figurki przedstawiające Artemidę były jednak składane także w sanktuariach innych bóstw, co świadczy o szerokim zakresie recepcji jej postaci i adaptacji do lokalnych tradycji kultowych. Charakterystyczne jest również zróżnicowanie stylistyczne przedstawień – od klasycznego typu łowczyni po lokalne warianty o bardziej statycznym i symbolicznym wyrazie, jak choćby osobliwa postać Artemidy na reliefie hellenistycznym z Vitsady, gdzie towarzyszy Persefonie w scenie porwania przez Hadesa. Szczególnej uwagi wymaga przypadek figury Artemidy Efeskiej, przypadkowo znalezionej w wodach w pobliżu Salaminy. Statuetka, wykonana według kanonicznego wzorca znanego z Efezu i rozpowszechnionego w Cesarstwie w okresie średniorzymskim, stanowi jedyne dotąd świadectwo obecności tej odmiany Artemidy na Cyprze (Sivri – Summerer 2016). Nieznany kontekst znaleziska nie pozwala jednoznacznie określić jego funkcji, ale możliwe jest, że została ona przywieziona jako osobisty obiekt kultowy przez pielgrzyma lub kupca z Efezu, miasta słynącego z Artemizjonu, jednego z siedmiu cudów świata starożytnego. W takim ujęciu statuetkę można traktować jako formę *devotio* lub pamiątki, analogicznie do zachowań kultowych znanych z innych ośrodków

hellenistycznych i współczesnych. Warto jednak zaznaczyć, że nie można wykluczyć także scenariusza, w którym figurka Artemidy Efeskiej została zinterpretowana przez lokalnych mieszkańców jako forma reprezentacji ich własnej bogini-matki. Tego rodzaju adaptacje bóstw importowanych do lokalnych tradycji są dobrze udokumentowane w świecie rzymskim i stanowią kolejny przykład dynamicznego charakteru religii na Cyprze. Wizerunek Artemidy pojawił się nawet na monetach bitych w Salaminie za panowania króla Pnytagorasa (351–332 przed Chrystusem), co sugeruje, że jej kult miał znaczenie nie tylko religijne, ale także polityczno-reprezentacyjne. Pomimo braku monumentalnych sanktuariów Artemidy, jej obecność w krajobrazie religijnym Cypru była zauważalna, zarówno poprzez dedykacje, ikonografię, jak i numizmatykę. Współistnienie różnych form i atrybucji tej bogini odzwierciedla nie tylko złożoność religii wyspy, ale też otwartość Cypryjczyków na kulturowe zapożyczenia i reinterpretacje. Artemida pozostaje więc symbolem religijnej wielogłosowości Cypru, łączącej grecką tradycję z lokalną duchowością i hellenistyczną otwartością.

Wspomniany już w kontekście kultu swojej siostry Artemidy, Apollo cieszył się na Cyprze bez porównania większym i bardziej ugruntowanym kultem. Wśród greckich bóstw męskich był bez wątpienia postacią pierwszoplanową, nie tylko jako opiekun ładu, muzyki i wyroczni, lecz także jako strażnik granic, dróg i świętych porządków społecznych. W tym sensie jego obecność na wyspie stanowiła kulturową i duchową przeciwwagę dla dominujących aspektów kobiecej boskości, reprezentowanych przez Afrodytę, Demeter i Artemidę. Najważniejszym ośrodkiem jego czci było sanktuarium Apollona Hylatesa w Kourion, usytuowane poza terenem miasta, wśród wzgórz, w bezpośrednim sąsiedztwie szlaków handlowych i przyrodniczych. Przydomek Hylates, tradycyjnie tłumaczony jako „Leśny”, sugeruje pierwotne powiązania z lokalnym bóstwem przyrody, być może związanym z roślinnością i przestrzenią pozamiejską, które z czasem zostało zidentyfikowane z Apollinem i wchłonięte w jego grecki panteon (Karageorghis 1986, 83). Tego rodzaju apollonizacja wcześniejszych bóstw jest zjawiskiem znanym z innych regionów hellenistycznych, gdzie klasyczne formy religii greckiej integrowały się z lokalnymi tradycjami i krajobrazem sakralnym. Sanktuarium w Kourion miało charakter pancypryjski,

a jego znaczenie wykraczało daleko poza ramy lokalnego kultu. Początki obiektu sięgają co najmniej okresu archaicznego, ale jego monumentalizacja i największy rozwój przypadają na epokę hellenistyczną i rzymską. Kompleks obejmował szereg budowli: świątynię właściwą, portyki, drogę procesyjną, święty gaj, a także infrastrukturę związaną z przyjmowaniem pielgrzymów i odprawianiem rytuałów. Jego architektura i plan urbanistyczny świadczą nie tylko o prestiżu religijnym, ale również o funkcji polityczno-reprezentacyjnej. Sanktuarium stanowiło bowiem widoczny znak kulturowej integracji Cypru z szerokim światem greckim, a później rzymskim. Praktyki religijne związane z Apollinem Hylatesem obejmowały najprawdopodobniej rytuały oczyszczające, ofiary zwierzęce oraz procesje. Na uwagę zasługuje symboliczne powiązanie Apollina z drogą i granicą – jego sanktuarium znajdowało się przy głównym trakcie komunikacyjnym i mogło pełnić funkcję nie tylko sakralną, ale także quasi-administracyjną. Jako bóg porządku i światła Apollo zapewniał nie tylko duchową opiekę, ale także legitymizację ładu społecznego i przestrzennego. Obecność Apollina na Cyprze nie ograniczała się jednak do jednego ośrodka. Jego wizerunki i dedykacje znane są także z innych miejsc, m.in. z Pyli, gdzie towarzyszyła mu siostra (Sørensen 2009, 195), co wskazywać może na ich wspólną funkcję opiekuńczą nad granicami – tak fizycznymi, jak i symbolicznymi. Jako patron dróg, pielgrzymów i przymierza społecznego, Apollo Hylates uobecniał na Cyprze istotny aspekt religii klasycznej, łączący przestrzeń świętą z przestrzenią codzienną, gwarantując przejrzystość zasad, ich świętość i społeczny sens.

Także władca i ojciec greckich bogów był ważnym elementem religijnego pejzażu Cypru. Kult jego lokalnej formy – Zeusa Salaminiosa – przyjął na wyspie odmienny, silnie zabarwiony politycznie i terytorialnie charakter. Był on bóstwem patronującym Salaminie, a zarazem uosobieniem boskiego porządku i władzy królewskiej. Jego funkcja na Cyprze wykraczała poza uniwersalny model greckiego Zeusa jako władcy niebios. Kult ten był głęboko zakorzeniony w strukturze władzy królewskiej Salaminy i stanowił ideologiczne zaplecze władzy lokalnych dynastii, zwłaszcza w okresie klasycznym i hellenistycznym. Inskrypcje świadczą o tym, że występował nie tylko jako bóg religijny, lecz także jako symbol jedności politycznej i tożsamości

państwowej (Papantoniou 2012, 167-168). Jego sanktuarium na południe od agory było ważnym ośrodkiem kultowym, a także jednym z najbardziej okazałych założeń sakralnych starożytnego Cypru. Jego wczesne dzieje wiązano legendarnie z postacią Teukrosa, mitycznego założyciela Salaminy, jednakże archeologiczne i epigraficzne dane wskazują, że dopiero w epoce hellenistycznej, w III–II wieku przed Chrystusem, wzniesiono tu właściwy zespół monumentalny. Przekształcenie skromnego kultu lokalnego w reprezentacyjny kompleks świątynny odzwierciedlało wysiłki hellenistycznych dynastów w kierunku centralizacji władzy i religii w nowym pejzażu politycznym wyspy. Doniosłość sanktuarium została potwierdzona przez źródła rzymskie. W 22 roku cesarz Tyberiusz nadał świątyni prawo udzielania azylu – przywilej zarezerwowany dla najważniejszych ośrodków kultowych imperium (por. Tacyt, *Annales*, 3, 62). W kolejnych dekadach świątynia Zeusa nie tylko odgrywała kluczową rolę w ceremoniale publicznym Salaminy, lecz również coraz silniej wiązała się z kultem cesarskim. Znaleźiska inskrypcyjne i ikonografia monetarna potwierdzają tę symbiozę: wizerunek Zeusa Salaminiosa pojawiał się obok portretów członków rodziny cesarskiej, a sam bóg stał się symbolicznym gwarantem nowego porządku rzymskiego. Rola świątyni stopniowo malała w IV wieku, w miarę jak kult politeistyczny tracił znaczenie wobec ekspansji chrześcijaństwa. Ostateczny kres kultowi położyły edykty Teodozjusza, a nowym duchowym centrum Salaminy stała się bazylika poświęcona św. Epifaniuszowi. W hagiografii tego biskupa znajdujemy echa kontaktów z ostatnimi przedstawicielami wspólnoty pogańskiej, którzy wciąż odwiedzali ruiny dawnej świątyni – wówczas już tylko jako wspomnienie świetności minionej epoki.

Kult Zeusa Salaminiosa z pewnością był sprawowany w kontekście publicznych rytuałów, ofiar i procesji, być może powiązanych z corocznymi świętami polis. Wizerunki Zeusa Salaminiosa znane są również z monet bitych przez władców Salaminy, jak Nikokreon czy Ewagoras, co potwierdza jego znaczenie jako boskiego patrona miasta i jednocześnie legitymizatora władzy monarszej. Motyw ten bywa zestawiany z ideologicznymi funkcjami kultu Baala czy Amona w Lewancie i Egipcie, co może wskazywać na synkretyczny charakter cypryjskiej wersji Zeusa – nie tylko jako „greckiego” boga, ale także jako

depozytariusza przedhellenistycznych tradycji władzy sakralnej (Papantoniou 2012, 170-171). Religijna funkcja Zeusa Salaminiosa nie ograniczała się więc do spraw tylko niebiańskich – był raczej gwarantem społecznego ładu, symbolem zjednoczenia miasta i znakiem legitymizacji królewskiej. W tym sensie jego kult przypomina inne lokalne warianty Zeusa w greckim świecie wyspiarskim, jak Zeusa Polieusa czy Zeusa Kretagenesa, których znaczenie było związane z ideą ochrony wspólnoty politycznej.

Oprócz bóstw, których kult został wyraźnie poświadczony na Cyprze w formie sanktuariów, inskrypcji i materialnych śladów kultowych, ikonografia wyspy przywołuje również obecność innych postaci z greckiego panteonu. Należą do nich zwłaszcza Herakles, Dionizos oraz Asklepios – nie tyle jako centralne figury kultowe, ile raczej jako obecne w sztuce i symbolice, będące znakiem zarówno kultu, jak i kulturowej reprezentacji. Herakles pojawia się na Cyprze przede wszystkim jako figura ikonograficzna, związana z kontekstami heroicznymi i dekoracyjnymi. W niektórych miejscach – takich jak Amathous czy Kition – jego wizerunki są obecne w formie rzeźb lub dekoracji architektonicznych, często o funkcji bardziej narracyjnej niż rytualnej. Postać Heraklesa mogła symbolizować siłę, cnotę, a także lokalne aspiracje hellenistyczne, odwołujące się do uniwersalnych wzorców heroicznego męstwa. Co ciekawe, choć postać Heraklesa w świecie greckim była często łączona z fenickim Melkartem, jego obecność kultowa na Cyprze wydaje się zaskakująco marginalna. Mimo że Melkart był czczony m.in. w Kition, a jego świątynia funkcjonowała jeszcze w okresie hellenistycznym, Herakles nie przejął jego funkcji ani symboliki w sposób trwały. W ikonografii cypryjskiej spotykamy nieliczne przedstawienia greckiego herosa, zazwyczaj w kontekście dekoracyjnym, bez wyraźnych śladów kultu. Może to świadczyć o tym, że lokalne potrzeby religijne i struktury wyobraźni kultowej nie potrzebowały jego obecności w formie rytualnej, mimo ideologicznego pokrewieństwa z fenickim prototypem, przez co Herakles, choć symbolicznie silny, nie zakorzenił się na Cyprze jako obiekt stałej, zinstytucjonalizowanej czci.

Podobnie Dionizos, choć w świecie greckim był ważnym bóstwem misteryjnym i kulturowym, na Cyprze nie posiadał znanego nam sanktuarium o zasięgu lokalnym, co jest o tyle ciekawe, jeśli weźmie się pod uwagę lokalną produkcję winną. Jego

obecność manifestuje się przede wszystkim w mozaikach, szczególnie z domów mieszkalnych z okresu rzymskiego. Przykładem może być tzw. Dom Dionizosa w Pafos, gdzie bóg ukazany jest w otoczeniu scen bachicznych, mitologicznych i alegorycznych. Można przypuszczać, że Dionizos, jako bóstwo winorośli, radości i ekstazy, był tu obecny głównie w ramach prywatnej dekoracji domowej, służącej raczej estetyce i mitologicznym narracjom niż żywej liturgii. Ponadto Asklepios i jego córka Hygieia zajmują szczególne miejsce w tej warstwie kultowej reprezentacji. Ich obecność poświadczona jest głównie w formie mozaik i dekoracji oraz być może w kontekstach związanych z ochroną zdrowia. W Salaminie odnaleziono ich przedstawienie, które może sugerować lokalną znajomość tego kultu, choć bez jednoznacznych śladów sanktuarium. W ikonografii Asklepios często uosabia ideę zdrowia i opieki – niekoniecznie jako przedmiot osobnej czci, ale jako element kultury domowej i publicznej. Wszystkie te przykłady ukazują, że obok wielkich sanktuariów poświęconych Afrodycie, Apollinowi czy Zeusowi istniała na Cyprze bogata warstwa boskiej obecności, jednak nie na poziomie kultu, ale symboliki i ikonografii, bardziej raczej reprezentacyjna niż religijna. Ich obrazy stanowiły część kosmopolitycznego, rzymsko-greckiego krajobrazu wyspy, wpisując się w lokalne potrzeby estetyczne, edukacyjne, zdrowotne i narracyjne.

## 2.6. Cypr w Biblii i judaizm cypryjski

Obecność Cypru w kanonicznym Starym Testamencie nie jest bezpośrednia ani szczególnie rozbudowana, ale wyspa pojawia się pod dawną nazwą geograficzną *Kittim* (hebr. כִּיִּיִם), która z czasem przyjęła szeroki zakres znaczeń – od oznaczenia wyspy lub wysp na zachód od Lewantu, po bardziej ogólne odniesienie do zachodnich potęg morskich, szczególnie Greków lub Rzymian. W początkowym okresie termin ten odnosił się najprawdopodobniej właśnie do Cypru i jego mieszkańców – kolonistów fenickich lub mykeńsko-greckich. W *Księdze Rodzaju* (10,4) *Kittim* wymieniony jest w ramach tzw. Tabeli narodów jako jeden z synów Jawana, wnuk Noego, co klasyfikuje go jako członka ludów morskich zamieszkujących zachodnią część basenu Morza Śródziemnego. To przyporządkowanie znalazło

późniejsze rozwinięcie w *Księdze Daniela* (11,30), gdzie „okręty Kittim” symbolizują militarną interwencję z Zachodu, która zakłóca działalność króla północy. Kontekst ten sugeruje raczej interpretację geopolityczną, gdzie Kittim, potencjalnie rozumiany jako Cypr, ale w czasach pisania tekstu już utożsamiany z Rzymianami, staje się narzędziem boskiej interwencji w historię Izraela. Znaczące jest również pojawienie się Kittim w *Księdze Izajasza* (23,1 i pośrednio 12), gdzie w kontekście upadku Tyru Cypr jawi się jako dalsza przestrzeń żaloby i świadek degradacji morskiego imperium. W jednym z wersów prorok mówi: „Kiedy płynęły z krainy Kittim, przybyła do nich wiadomość” (Iz 23,1), co sugeruje rolę Cypru jako punktu odniesienia dla potęgi fenickiej i jako ogniwa w sieci żeglugowej. W tekście z Pierwszej Księgi Machabejskiej (1,1) czytamy o Aleksandrze Macedońskim, który „wyszedł z kraju Kittim”, co sugeruje cały grecki świat, którego przyczółkiem w tych czasach był Cypr. W literaturze żydowskiej okresu Drugiej Świątyni, w tym w tekstach z Qumran, określenie „Kittim” rozszerza swoje znaczenie na siły imperialne, szczególnie Rzym. Wreszcie, warto wspomnieć o wzmiance w *Księdze Jeremiasza* (2,10), gdzie prorok mówi: „Przejdźcie do granic Kittim i zobaczcie”, stawiając wyspę jako punkt odniesienia dla analizy własnego odstępstwa Izraela od Boga. Cypr funkcjonuje zatem jako emblemat dalszej, ale znanej przestrzeni, reprezentującej obcych i inność, lecz również podlegającej obserwacji i ocenie.

Nieco bardziej dosłowny i geograficznie konkretny wymiar odniesień do Cypru odnajdujemy w pismach Józefa Flawiusza, szczególnie w *Dawnych dziejach Izraela* (1, 6, 1), gdzie Kittim utożsamiany jest bezpośrednio z Cyprem i miejscowością Kition. To samo miasto pojawia się w różnych wariantach epigraficznych i hellenistycznych tekstów żydowskich jako lokalizacja diaspory oraz kontaktów handlowo-kulturowych. Pomimo braku bezpośredniego opisu wyspy jako podmiotu historii biblijnej, jej obecność w formie „Kittim” świadczy o funkcjonowaniu w żydowskiej geografii religijnej i eschatologicznej jako jednego z kluczowych punktów świata zewnętrznego, niekiedy zagrażającego, niekiedy odgrywającego rolę narzędzia Bożych działań. Jednocześnie świadczy to o świadomości istnienia Cypru wśród autorów hebrajskiej i greckojęzycznej literatury

biblijnej, nawet jeśli wyspa ta pozostała na marginesie zasadniczej narracji zbawienia.

W dalszym ciągu biblijnej i międzytestamentowej refleksji Cypr jawi się jako wyspa o znaczeniu symbolicznym i strategicznym. W tradycji prorockiej określenie „wyspy” (hebr. תְּיִסָּ) lub „kraje nadmorskie” często pełni funkcję poetyckiego oznaczenia „krańców ziemi”, obszarów odległych od Jerozolimy, a zarazem będących odbiorcami Objawienia (por. Iz 42,10; 49,1). W tym kontekście Cypr mógł być rozumiany jako horyzont eschatologiczny, punkt styku między Bożym planem a światem pogan. *Księga Jeremiasza* (31,10) wzywa: „Narody, słuchajcie słowa Pana, opowiedzcie dalekim wyspom. Mówcie: «Ten, który rozproszył Izraela, zgromadzi go i będzie go strzegł, jak pasterz strzeże swoich owiec»”. Zdanie to zyskało nowe znaczenie w czasach diaspory hellenistycznej, gdzie Cypr funkcjonował jako przestrzeń kontaktu między światem żydowskim a hellenistycznym, a także jako bezpośredni odbiorca wezwania.

Faktyczne relacje między Cyprem a Lewantem, szczególnie Fenicją i Egiptem, tworzą historyczne tło dla obecności żydów na wyspie. Od VI wieku przed Chrystusem Cypr znajdował się w sferze wpływów imperiów, w których żydzi żyli jako diaspora, początkowo pod wpływem Persji, potem Ptolemeuszy i Seleucydów. Bliskość Fenicji i regularne kontakty handlowe sprzyjały migracjom, a obecność wspólnot żydowskich w Salaminie, Amathus i Kition została poświadczona w źródłach rzymskich i wczesnochrześcijańskich, choć jej początki są zapewne wcześniejsze (Isaac 2004, 380). Z IV wieku przed Chrystusem znamy stele z semickimi imionami typu Haggai, Asaphyahu czy Azariah, uznawane za świadectwa żydowskiej obecności w lokalnej diasporze (Kaper 2009, 33). Z Kourion pochodzi inskrypcja grecka zawierająca imię Onias, co może wskazywać na obecność żyda w II wieku przed Chrystusem, choć nie sposób wykluczyć fenickiego kontekstu onomastycznego. Równie intrygujące są znaleziska z Amathus, gdzie natrafiono na fragment inskrypcji mogącej sugerować istnienie synagogi, wzmiankującej drzwi z cedru – detal rzadki i symbolicznie bogaty, który w kontekście żydowskim przywodzi na myśl Świątynię Jerozolimską (van der Horst 2003, 111). W literaturze międzytestamentowej oraz u Józefa Flawiusza Cypr pojawia się już nie jako mityczna przestrzeń „Kittim”, lecz jako konkretna rzeczywistość polityczna

i geograficzna. Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* (12, 3, 4; 13, 4, 4) wspomina Cypr w kontekście polityki Ptolemeusza oraz rzymskich walk o wpływy, odnotowując także związki wyspy z żydowskimi społecznościami w Egipcie i Syrii. W *Vita* (406) pisze wręcz o Cyprze jako elemencie szerszej strategii żydowskiego oddziaływania w basenie Morza Śródziemnego. W tej perspektywie Cypr staje się przestrzenią z jednej strony peryferyjną, z drugiej – kluczową dla zrozumienia, jak judaizm adaptował się w kontekstach nieżydowskich. Świadectwem istnienia zorganizowanej wspólnoty żydowskiej na Cyprze są wzmianki o żydach z Salaminy, którzy musieli być obecni na wyspie jako część aleksandryjskiej, kulturowo hellenistycznej diaspory. Tę samą diasporę reprezentują przekłady Pisma na grekę (Septuaginta), w których Cypr – jako Kittim – pozostaje obecny jako realna przestrzeń kulturowa, a nie tylko biblijna metafora. Rozwój judaizmu w świecie hellenistycznym musiał zakładać elastyczność tożsamości, której Cypr był jednym z najważniejszych poligonów (Hengel 2003, 104-107). W tej dynamicznej przestrzeni jawił się nie tylko jako miejsce kontaktu judaizmu z kulturą grecką, ale również jako jeden z punktów tranzytowych dla idei religijnych, językowych i społecznych przemian, co przygotowało grunt pod późniejszy dialog z chrześcijaństwem. Przykład Cypru, obecnego na marginesie Biblii Hebrajskiej, ale coraz wyraźniej widocznego w źródłach epoki Drugiej Świątyni, pokazuje, jak geografia teologiczna Izraela została przekształcona przez historię i jak marginalne, pozornie lokalizacje zyskały głęboką duchową i polityczną wymowę.

Choć brakuje jednoznacznie zidentyfikowanych budowli synagogalnych, źródła wskazują na istnienie zorganizowanych wspólnot. *Dzieje Apostolskie* (13,5) wspominają, że Barnaba i Paweł, przybywając do Salaminy, „weszli do synagogi żydów”, co sugeruje nie tylko jej istnienie, ale także znaczenie tej wspólnoty w I wieku. Podobne wzmianki można znaleźć w źródłach chrześcijańskich dotyczących Pafos, a także w epigrafice Kition, gdzie pewne formy organizacji wspólnotowej mogły opierać się na strukturze synagogalnej (Kopera 2009, 36-37). Z Nea Pafos pochodzą monety mennic hasmonejskich okresu rzymskiej prowincji Judea, a także wojen żydowskich, co wskazuje na obecność żydów przynajmniej od II wieku przed Chrystusem (Kopera 2009, 41; Waclawik 2016; 2017b). Rola ekonomiczna żydów na

Cyprze była wyraźna i różnorodna. Uczestniczyli oni w handlu morskim, a szczególnie cenionym towarem był cypryjski miód i wino. Źródła rabiniczne, choć późne, wspominają, że cypryjskie wino było wykorzystywane w liturgii świątynnej w Jerozolimie, co implikuje istnienie zorganizowanego eksportu. Nie bez znaczenia była także rola kredytodawców, szczególnie w czasach hasmonejskich i herodiańskich, kiedy diaspora cypryjska podtrzymywała kontakty z metropolią.

W takim kontekście rozpoczęła się działalność misyjna Szawła i Barnaby. Już wcześniej *Dzieje Apostolskie* (4,36) wspominają Barnabę jako „Lewitę, rodem z Cypru”, co sugeruje jego zakorzenie nie zarówno w tradycji żydowskiej, jak i w hellenistycznym świecie wyspy. Jego imię, tłumaczone jako „Syn Pocieszenia” (*hyios paraklēseōs*), ma charakter teologiczno-symboliczny, podkreślający jego późniejszą rolę mediatora i misjonarza (Kurz 2020, 85). To właśnie Barnaba jako pierwszy przyjął Szawła po jego nawróceniu (Dz 9,27), co czyni jego cypryjskie pochodzenie istotnym dla narracji o przenikaniu się judeochrześcijaństwa z kulturą śródziemnomorską. Nietrudno przez to zrozumieć, dlaczego to właśnie rodzinne strony Barnaby zostały obrane na cel pierwszej podróży misyjnej poza tereny dawnego Królestwa Izraela. Zgodnie z *Dziejami Apostolskimi* (13,4-12), po przybyciu do Salaminy Apostołowie przemierzali wyspę najprawdopodobniej krótszą trasą wzdłuż południowego, lepiej zurbanizowanego wybrzeża, głosząc w synagogach, aż dotarli do Pafos – ówczesnej rzymskiej stolicy Cypru (Kurz 2020, 223-228). Tam spotkali Elimasa, zwanego też Bar-Jezusem, żydowskiego maga i doradcę prokonsula Sergiusza Pawła. Mógł on być przedstawicielem kręgu gnostyckiego, próbującego połączyć religię Izraela ze wschodnią magią, a także filozoficznymi spekulacjami na temat boskiego poznania. Gnoza zakładała bowiem, że świat materialny jest dziełem demiurga – bytu niższego od najwyższego Boga – a zbawienie człowieka polega na poznaniu (*gnōsis*) własnego boskiego pochodzenia i wyzwoleniu się z więzów materii. Ten wieloaspektowy i niejednorodny system, czy raczej nawet systemy religijne, próbując znaleźć odpowiedź na pytanie, jak i dlaczego niematerialny Bóg stworzył materialny świat, łączą zarówno używanie świętego Tetragramu, z pojęciami takimi jak Sofia, mówią o emanacjach, boskich parach i związkach seksualnych pomiędzy nimi. Stanowią interesującą i nadzwyczaj synkretyczną mieszankę religijną, do której później włączają jeszcze elementy chrześcijańskie. Elimas,



Fig. 15. Magiczny amulet z agory w Nea Pafos (za: Śliwa 2013, Pl. 1)

jako „fałszywy prorok” i przeciwnik duchowy Barnaby oraz Pawła, wpisuje się w obraz rywalizacji między Ewangelią a ezoteryczną wiedzą okultystyczną, znaną z kręgów hellenistycznej diaspory. W trakcie badań na agorze w Nea Paphos odkryto amulet, który pośrednio potwierdza narrację z *Dziejów Apostolskich* (Śliwa 2013). Jest on owalny i wykonany z ciemnoszarego kamienia. Na awersie przedstawiony jest m.in. Harpokrates – egipskie bóstwo tajemnic, z mumifikowanym Ozyrys na barce, a także Yaldabaoth o ciele węża, będący z jednej strony demiurgiem, z drugiej złowrogim bóstwem i oponentem Stworzyciela. Na rewersie zawiera magiczną formułę ułożoną w formie palindromu, która rozpoczyna się od greckiej transliteracji Tetragramu *ιαεω* i odczytana została jako „HaShem<sup>1</sup> jest nosicielem sekretnego imienia, lwa Re, bezpiecznego w swojej świątyni” (Fig. 15).

Paweł, napełniony Duchem Świętym, nałożył na Elimasa przekleństwo, przez co ten został tymczasowo oślepiony, co

<sup>1</sup> Hebrajskiego wyrażenia *HaShem* używa się w tym miejscu, gdzie występuje Tetragram imienia Bożego (w wypadku tego amuletu zapisane za pomocą greckiej transliteracji).

w konsekwencji prowadziło do nawrócenia Sergiusza Pawła, który jest pierwszym przedstawicielem rzymskiej władzy nawróconym na chrześcijaństwo. Co ciekawe, w trakcie tych samych badań na agorze odkryto końską uprząż, która również mogła pełnić rolę pośredniej relikwii, choć brakuje niezaprzeczalnych dowodów, pozwalających na połączenie jej z nawróconym prokonsulem (Waclawik – Gajewski 2026). Miejszem akcji był najprawdopodobniej tzw. Dom Tezeusza, reprezentacyjna rezydencja dekorowana wspaniałymi mozaikami, uznawana przez część badaczy za siedzibę rzymskiego prokonsula. W pobliżu, przy ruinach bazyliki Chrysopolitissa, znajduje się również słynna kolumna św. Pawła, obiekt pielgrzymkowy, który przez wieki ugruntowywał pamięć o duchowym znaczeniu wyspy. Związana jest z pozabiblijną legendą, w myśl której Paweł miał zostać do niej przykuty i wychłostany.

Znaczenie Cypru jako pierwszego etapu misji Pawła i Barnaby jest głęboko symboliczne – to tutaj przesłanie Chrystusa po raz pierwszy dotarło do świata rzymskiego nie tylko jako idea religijna, lecz także jako wyzwanie wobec struktur władzy. W Pafos Ewangelia skonfrontowała się bezpośrednio z centrum administracyjnym imperium, a spotkanie apostołów z prokonsulem stało się czymś więcej niż prywatną rozmową – to duchowe doświadczenie, w którym miraż politycznej kontroli zderzył się z prawdą Objawienia. Nawrócenie rzymskiego urzędnika nie było jedynie epizodem, ale stanowiło początek nowej epoki, zapowiadając moment, w którym chrześcijaństwo zaczęło być obecne w przestrzeni publicznej jako siła przemieniająca nie tylko serca, ale i struktury. W tym sensie Cypr staje się duchową bramą, ale też starciem hermetycznej wiedzy i magicznej manipulacji ze światłem Ducha Świętego. Wydarzenie to ponadto zbiega się z symboliczną przemianą tożsamości jednego z głównych bohaterów tej historii. To właśnie w tym kontekście po raz pierwszy autor użył imienia Paweł zamiast dotychczasowego Szaweł (Dz 13,9). Wydaje się, że nie jest to wyłącznie zmiana językowa, ale także moment duchowego przesilenia. Wpisuje się ona w biblijną tradycję, w której nowe imię oznacza nową misję i nową tożsamość – jak wcześniej Abram stał się Abrahamem, a Jakub Izraelem, tak Szaweł, stając się Pawłem, wkroczył w nową rzeczywistość Kościoła. Może właśnie nieprzypadkowo dzieje się to na Cyprze, wyspie pogranicza, gdzie od tysięcy lat stykają się ze sobą różne światy.

Choć Cypr odegrał fundamentalną rolę jako pierwszy etap misyjnej drogi Pawła, sam Apostoł Narodów już nigdy na wyspę nie powrócił. Decyzja ta nie była przypadkowa. W Dz 15,36-39 opisany jest spór między Pawłem a Barnabą dotyczący Jana Marka, który wcześniej opuścił ich w Pamfilii. Barnaba, krewny Marka, nalegał, by ponownie włączyć go do zespołu, Paweł jednak stanowczo odmówił. W rezultacie drogi obu apostołów się rozeszły – Barnaba udał się z Markiem na Cypr, a Paweł obrał nowy kierunek misyjny, przez Syrię i Cylicję.

## 2.7. Cypryjscy święci

### 2.7.1. Klasztor z relikwią Krzyża (Stavrovouni)

Stavrovouni wznosi się samotnie nad równinnym pasmem wokół Larnaki, dominując lokalny pejzaż jako wyraźny punkt orientacyjny (Fig. 16). Już to fizyczne wyniesienie – ostre zbocza, wierzchołek widoczny z daleka i strome podejścia – nadaje miejscu charakter świętej góry, nie tyle wygodnej siedziby,



Fig. 16. Klasztor Stavrovouni (fot. Dan Barbus)

ile miejsca, które wymaga wysiłku i decyzji, by się nań wspiąć. Wysokość ta pełni podwójną funkcję: praktyczną, ułatwiając obronność i widoczność w krajobrazie, oraz symboliczną, jako metafora zbliżenia do nieba, izolacji i wycofania ze świata. Warto podkreślić, że zabudowania klasztorne, choć w różnych okresach podlegały przebudowom, pozostają zintegrowane z topografią szczytu. Klasztor nie tyle leży na górze, co z niej wyrasta, wpisując się w naturalną rzeźbę terenu. Ujawnia się stopniowo, a wędrówka staje się elementem rytuału wejścia do sfery sacrum.

W tradycji miejscowej i źródłach hagiograficznych miejsce jest upamiętniane już od czasów bizantyńskich jako punkt związany z relikwią Krzyża i św. Heleną. W krajobrazie materialnym początkowa faza mogła obejmować drobne konstrukcje kamienne, kapliczki lub prymitywne schronienia eremickie, adaptujące lokalne miejsca. Pod wpływem rozwoju monastycyzmu klasztor ukształtował się jako zespół zabudowań o funkcji sakralnej i konwentualnej: kathedikon (główny kościół), niewielkie przyległe kaplice, zabudowania mieszkalne i magazynowe, droga procesyjna. Układ planowy wykazuje typowe przekształcenia od drobnych, niezależnych struktur ku zwartemu zespołowi klasztornemu. Okresowe zniszczenia, takie jak pożary czy dewastacje, wymagały okazjonalnej odbudowy. W okresie osmańskim klasztor zachowywał swoją funkcję sakralną dzięki lokalnym przywilejom, a w XIX–XX wieku pojawiły się większe przekształcenia i adaptacje dla ruchu pielgrzymkowego.

W trakcie wędrówki na szczyt ujawnia się nie tylko sam klasztor, ale i kamienna opowieść, która nawarstwia się przez wieki. Każdy mur, portal i fragment posadzki jest świadectwem kolejnych faz budowy, zniszczeń i odnowień. Zabudowania w większości wzniesiono z miejscowego kamienia łupanego, przeplatanego zaprawą wapienną. W reprezentacyjnych partiach – jak w portalu wejściowym czy obramieniach okien – użyto starannie ciosanych bloków, świadczących o momentach bogatszych fundacji i lepszej organizacji warsztatu budowlanego. To właśnie w tych detalach można odczytać epizody szczególnej troski i inwestycji, które kontrastują z późniejszymi, doraźnymi naprawami. W XX wieku, gdy brakowało dostępu do tradycyjnych materiałów, stosowano niekiedy cement, problematyczny dziś dla konserwatorów, gdyż sztuczne spoiny niszczą strukturę

murów. Dachy, niegdyś kryte lokalną dachówką ceramiczną, wciąż zachowują fragmenty dawnych rozwiązań. Większość widocznych dziś belek drewnianych pochodzi z XIX–XX wieku, ale tam, gdzie udało się ocalić starsze elementy, otwiera się możliwość badań dendrochronologicznych, które mogłyby przynieść precyzyjne daty kolejnych remontów i pozwoliłyby połączyć dane architektoniczne z zapisami kronikarskimi. Wnętrza kryją z kolei relikwiarze, ikonostasy i fragmenty posadzek marmurowych, dokumentujące ciągłość liturgii i momenty szczególnego patronatu. Datowanie poszczególnych faz opiera się głównie na analizie stylistycznej i porównawczej. Obserwowane są średnio-wieczne formy portali i okien, późnobizantyńskie i frankijskie przebudowy z XIII–XV wieku, wreszcie osmańskie i nowożytne renowacje z XVII–XIX stulecia. Brakuje jednak pełnych badań stratygraficznych, które pozwoliłyby odtworzyć rozwój klasztoru z większą precyzją. Jednak nawet najlepiej zaplanowane badania muszą uwzględniać fakt, że Stavrovouni pozostaje miejscem kultu. Liturgia, relikwia Krzyża i życie monastyczne stanowią oś tego miejsca równie mocno, jak same mury. Etyka badań wymaga więc ścisłej współpracy z władzami klasztoru i metropolią. Tu nauka spotyka się z duchowością i właśnie w tym napięciu tkwi największa wartość miejsca.

Gdy stoimy na dziedzińcu Stavrovouni i spoglądamy ku świętemu wnętrzu, trudno nie poczuć, że miejsce to żyje opowieścią o Krzyżu, który miał tu zostać złożony. Historia ta wpisuje się w większą, imperialną narrację o św. Helenie, która w IV wieku odnalazła relikwie Drzewa Męki i rozdysponowała ich fragmenty po świecie chrześcijańskim. Legenda ta stała się matrycą dla wielu lokalnych wariantów kultu. W świecie bizantyjskim relikwie Krzyża działały jak pieczęć autorytetu, a ich fragment podnosił rangę lokalnego sanktuarium i przyciągał pielgrzymów, ofiary oraz patronat możnych. Lokalna wersja legendy, przekazywana przez klasztor i sąsiednie parafie, opowiada zwykle o darze lub widzeniu. Fragment Krzyża miał trafić na szczyt za pośrednictwem fundatora albo cudownie objawić miejsce, które powinno stać się świątynią. W późnośredniowiecznych kronikach i zapiskach pielgrzymów wzmianki te pojawiają się zróżnicowanie – jedne teksty układają chronologię od razu w ciąg od Heleny do fundacji, inne podkreślają rolę lokalnych darczyńców i epizodów cudownych jako późniejszego kultu.

W praktyce oznacza to, że tradycja klasztorna jest kombinacją starszego wzorca dystrybucji relikwii przez ośrodki chrześcijańskie i lokalnej narracji, która adaptuje motyw do potrzeb wspólnoty. Funkcjonalnie narracja o relikwii pełniła i pełni kilka ról równocześnie. Po pierwsze, scala lokalną wspólnotę i działała jako punkt odniesienia dla liturgii i kalendarza. Obecność relikwii uzasadniała także przywileje, przyciągała patronaty i nadawała rangę miejscom, które mogły w inny sposób pozostawać peryferyjne. Legenda o Krzyżu nie jest jedynie starym opowiadaniem – to żywy mechanizm społeczny, który uczynił i nadal czyni Stavrovouni ważnym sanktuarium. Gdy tradycję stawiamy wobec materii, rodzi się pytanie o to, co właściwie widzimy. W przypadkach wielu sanktuariów relikwiarze ewoluowały od prostych schowków i nisz, przez bogato zdobione ołtarzowe skrzynie, aż po wielowarstwowe oprawy osłonięte późniejszymi ozdobami. W Stavrovouni materialna warstwa kultu także nosi ślady zmieniających się dziejów. Starsze, średniowieczne elementy są ukryte pod osłonami barokowych lub osmańskich dekoracji, a nowożytnie renowacje dodały metalowych, czasem orientalizujących detali. Opisy inwentaryzacyjne z początku XX wieku notują obecność relikwiarzy i elementów ruchomych, choć pełna, systematyczna publikacja ich historii i typologii jest wciąż fragmentaryczna. Architektura wokół relikwii również nosi znamiona dostosowania do ruchu pątniczego. W wielu klasztorach górskich powstawały małe kaplice, przedsionki, balkony dla wiernych, które umożliwiały zbliżenie do relikwii bez zakłócenia życia wspólnoty monastycznej. W Stavrovouni widzimy podobne rozwiązania. Budowano kapliczki boczne, specjalne nisze i ołtarze przeznaczone do wystawienia relikwii w czasie świąt, a także przestrzenie dla przybyszów, takie jak miejsca noclegowe i ciągi komunikacyjne, które uwzględniały sezonowy napływ pielgrzymów (Stylianou 1985, 149-150).

Relikwia w Stavrovouni funkcjonuje przede wszystkim w czasie, a jej znaczenie wyznaczają rytuały, kalendarz i obecność pielgrzymów. Kalendarz liturgiczny klasztoru obejmuje dni, w których relikwia jest wystawiana, dni procesyjne związane z patronem oraz uroczystości lokalne, które przyciągają wiernych z najbliższych wiosek i z wybrzeża. Te rytuały nie są jedynie pamiątką przeszłości, ale adaptują się do nowych warunków – od dawnej, agrarnej sezonowości po współczesny

rytm turystyczny. Typologia pielgrzyma odwiedzającego Stavrovouni jest zróżnicowana. Przybywają tu i miejscowi wierni pielęgnujący rodzinne śluby oraz pielgrzymi z pobliskich miasteczek, a także z pozostałych części wyspy i zza granicy. Sezonowość ruchu pątniczego wpływa bezpośrednio na życie klasztoru przez zwiększenie liczby nabożeństw, procesji i praktyk kultowych. Obejmują one wenerację przez dotyk, pocałunek relikwiarza, modlitwy przy jego obecności, a także prośby o wstawiennictwo. Te gesty są historycznym nośnikiem wierzeń o mocy relikwii. Miały przynosić uzdrowienie, ochronę czy błogosławieństwo.

Myśląc o autentyczności relikwii Krzyża na Stavrovouni, wchodzimy na teren, gdzie historia, wiara i polityka splatają się nierozzerwalnie. Najpierw trzeba przyjąć prosty fakt, że średniowieczny świat chrześcijański funkcjonował w innej logice niż współczesna nauka. Relikwie były wtedy prestiżową walutą, przedmiotami, które zmieniały znaczenie poprzez fragmentowanie, darowanie i cyrkulację. Zjawisko to oznacza, że pojawienie się wielu miejsc roszcujących sobie prawa do fragmentu Krzyża nie jest dowodem na oszustwo, lecz na praktykę religijną i społeczną, w której rozproszenie szczątków zwiększało sieć sacrum i legitymizowało nowe centra kultu (Mango 1980, 213). Tak rozumiane tło historyczne tworzy listę konkretnych problemów. Po pierwsze, nawet gdyby pierwotnie istniał jeden fragment, w kolejnych stuleciach często bywał dzielony na mniejsze części, by posłużyć jako dar. Po drugie, relikwie bywały prezentami królewskimi lub kościelnymi, a przez to narzędziami patronatu i dyplomacji. W końcu dysponujemy często hagiografiami i kronikami, które rządzą się własnymi prawami, a brakuje bezpośrednich dowodów materialnych o jednoznacznej interpretacji i proveniencji, co oznacza konieczność ostrożnego czytania źródeł, zwłaszcza tych opowieści o cudach – nie tyle jako zapisu faktu, lecz jako świadectwo użycia narracji w konkretnych momentach historycznych, takich jak akcje fundacyjne czy nadawania przywilejów.

Aby zrozumieć Stavrovouni, trzeba patrzeć szerzej. Klasztor jest ogniwem w sieci religijnych miejsc rozpiętej przez cały świat bizantyjski i późniejsze kręgi frankijsko-osmańskie. Powtarzają się w niej podobne strategie: relikwia jako fundament nowego sanktuarium, relikwia jako narzędzie legitymizacji, wreszcie

relikwia jako magnes dla ruchu pielgrzymkowego. Porównania z innymi klasztorami górskimi i ośrodkami przechowującymi fragmenty Krzyża ukazują, co jest uniwersalne, a co lokalne. Model góry-relikwiarza w świecie bizantyńskim ma szczególną logikę, bo izolacja sprzyja modlitwie, widoczność sprzyja rozpoznawalności, a miejsce staje się znakiem na mapie kultu. W okresach frankijskim oraz osmańskim ta logika przechodziła transformacje. Zmieniały się systemy własności, sposoby utrzymania klasztoru, formy patronatu i relacje z lokalną społecznością. Te przemiany pokazują, że choć archetyp jest trwały, jego lokalne wcielenia są historycznie ukształtowane.

### 2.7.2. Ikona z Kykkos

Cypr jest wyspą świętych – tak mówi tradycja bizantyńska, a powtarzają to pielgrzymi i mnisi odwiedzający góry Troodos. W duchowym krajobrazie wyspy szczególne miejsce zajmuje ikona Matki Bożej z Kykkos, jedna z trzech ikon, które według legendy namalował sam św. Łukasz Ewangelista. Umieszczona w monasterze założonym u schyłku XI wieku, szybko stała się nie tylko celem pielgrzymek, ale też znakiem boskiego wstawiennictwa i obecności.

Według tradycji, wszystko zaczęło się od spotkania pustelnika z bizantyńskim urzędnikiem. Na górze Kykkos żył w odosobnieniu świątobliwy Esajas. Gdy pewnego upalnego lata bizantyński gubernator Cypru, Manuel Butumit, przebywał w wiosce Marathasa, wybrał się na polowanie w pobliskim lesie. Zgubiwszy drogę, natknął się na mnicha i poprosił go o wskazanie kierunku. Esajas, jako człowiek pogrążony w kontemplacji, zignorował go. Rozgniewany urzędnik obraził go, a nawet uderzył. Po powrocie do Nikozji Butumit zachorował na nieuleczalną i tajemniczą chorobę. W swej niemocy przypomniał sobie swój grzech względem pustelnika i przysiągł, że jeśli wyzdrowieje, poprosi go osobiście o przebaczenie. Tak też się stało. W międzyczasie Esajasowi ukazał się Bóg, objawiając mu, że cała ta sytuacja jest elementem boskiego planu. Pustelnik miał zażądać od Butumita, by sprowadził na Cypr ikonę Matki Bożej, namalowaną, jak głosiło przekonanie, przez samego św. Łukasza Ewangelistę i przechowywaną w pałacu cesarskim

w Konstantynopolu. Butumit uznał prośbę za nierealną, ale po nacisku Esajasa zgodził się pójść z nim do Konstantynopola. Gdy długo nie udawało mu się zdobyć audiencji u cesarza Aleksego III Angelosa, wysłał pustelnika z darami na Cypr, obiecując zająć się sprawą. W tym czasie córka cesarza zapadła na tę samą chorobę, która wcześniej dotknęła gubernatora. Butumit wykorzystał okazję i opowiedział cesarzowi o cudzie uzdrowienia, który zawdzięczał Esajasowi, przekonując, że cesarska córka również wyzdrowieje, jeśli ikona Matki Bożej zostanie wysłana na Cypr. Zgoda została wreszcie wydana, choć z oporami, bo ikonę uważano za bezcenną relikwię pałacową, przez co zamiast niej postanowiono wysłać doskonałą kopię. W nocy przed wysłką cesarzowi przyśniła się sama Bogurodzica, nakazując, by oryginał trafił na wyspę, a kopia pozostała w pałacu. Zgodnie z Jej życzeniem ikona została przewieziona drogą morską na Cypr. Podczas procesji wiodącej z wybrzeża w głąb gór Troodos drzewa uginały gałęzie w geście czci. Dzięki patronatowi cesarza wybudowano klasztor Kykkos, gdzie cudowna ikona przechowywana jest do dziś. Od ponad dziewięciu wieków pozostaje w sercu cypryjskiej pobożności, jako znak Bożej opieki nad wyspą i jej mieszkańcami. Legenda ta splata w jedno pokutę, cud, boską interwencję i przekonanie o szczególnej roli Cypru w dziejach chrześcijaństwa wschodniego.

Ikona ta, znana jako *Panagia Kykkotissa*, do dziś owiana jest czcią i lękiem. Według tradycji nie wolno patrzeć bezpośrednio na jej oblicze, przez co jest ono zakryte srebrną zasłoną, a tylko w wyjątkowych okolicznościach uchylane. Obiekt ten przekracza granice estetyki i pobożności, stając się teologicznym znakiem obecności Theotokos, Bogarodzicy na wyspie. W sposób paradoksalny ikona pozostaje ukryta, a jednak czczona. Tego typu relikwie i ikony stawały się ikonami nie-do-zobaczenia, manifestując swoją świętość właśnie poprzez niedostępność. W przypadku Kykkos współgra ona z górskim umiejscowieniem monasteru, który staje się nie tylko geograficznie, ale i duchowo odosobniony. Warto podkreślić, że choć atrybucja samej ikony św. Łukaszowi pozostaje niemożliwa do potwierdzenia, jej wpływ na duchowość Cypru, a także świata prawosławnego jest faktem bezspornym. Klasztor Kykkos (por. punkt „Klasztor Kykkos”) odegrał ważną rolę także w nowożytnych dziejach wyspy. Był centrum edukacji, schronieniem w czasie prześladowań,

a nawet miejscem przechowywania broni podczas powstań antyturskich i antybrytyjskich. W ikonie skondensowały się więc elementy teologiczne, narodowe i społeczne, stając się ikoną nie tylko Maryi, ale i samego Cypru.

### 2.7.3. Barnaba, apostoł Cypru

Już w Jerozolimie Barnaba znany był jako człowiek hojny, gdy sprzedał swoją posiadłość i pieniądze ofiarował Kościołowi (Dz 4,36-37). Jako towarzysz Pawła odegrał kluczową rolę w pierwszej misji chrześcijańskiej, brał też udział w Soborze Jerozolimskim, a później, razem z Janem Markiem, wrócił na wyspę po rozstaniu z Pawłem. Choć Nowy Testament nie zalicza go *explicitie* do grona Dwunastu, św. Barnaba jest jednym z najważniejszych ogniw łączących żydowski świat palestyńskiego Lewantu z chrześcijaństwem diaspory. Jego działalność ewangelizacyjna na Cyprze stanowiła fundament lokalnej tożsamości chrześcijańskiej i do dziś pozostaje punktem odniesienia dla autokefalicznego Kościoła Cypryjskiego. Według lokalnej tradycji, choć niepotwierdzonej źródłami pierwszego rzędu, ale należącej do najstarszych narracji hagiograficznych wyspy, to właśnie w Salaminie został ukamienowany przez opozycję żydowską



Fig. 17. Cenotaf św. Barnaby, Salamina

w około 61 roku po Chrystusie, co uczyniło go pierwszym głóscielem i męczennikiem na wyspie. Jego ciało potajemnie miał pochować Jan Marek, kuzyn i towarzysz misji. O życiu i działalności Barnaby świadczą także źródła apokryficzne, zwłaszcza tzw. *Acta Barnabae*, powstałe najpewniej w IV–V wieku. Choć ich wartość dokumentalna jest ograniczona, tekst ten dostarcza cennego wglądu w to, jak wyobrażano sobie apostołską obecność na Cyprze. Barnaba jawi się w nim jako biskup Salaminy, głószący Ewangelię zarówno żydom, jak i poganom, odprawiający chrzty, dokonujący cudów i zakładający wspólnoty chrześcijańskie. Celem dzieła była zapewne legitymizacja autokefalicznej tożsamości Kościoła cypryjskiego oraz podkreślenie jego apostołskiego dziedzictwa. Według lokalnej tradycji, w 478 roku Barnaba objawił się we śnie ówczesnemu arcybiskupowi Anthemiosowi i wskazał miejsce swojego pochówku pod drzewem szarańczynu. W odnalezionym grobie spoczywały jego szczątki oraz hebrajski rękopis Ewangelii według św. Mateusza. Relikwię tę Anthemios przekazał cesarzowi Zenonowi w Konstantynopolu, w zamian uzyskując przywileje dla Kościoła cypryjskiego: purpurowy płaszcz, cesarskie berło i prawo do podpisywania dokumentów czerwoną farbą – symbole niezależności biskupstwa cypryjskiego od patriarchatów Wschodu. To wydarzenie stało się *de iure* początkiem autokefalii Kościoła na wyspie.

Na miejscu objawienia i odkrycia grobu (Fig. 17) powstał klasztor św. Barnaby, który do dziś, mimo wielokrotnych zniszczeń i przekształceń, pozostaje istotnym miejscem pielgrzymkowym i świadectwem ciągłości kultu. Wczesnochrześcijańska bazylika, której pozostałości archeologiczne zlokalizowano nieopodal współczesnego kompleksu monastycznego, mogła być pierwotnym *locus memoriae* Barnaby, zanim jego ciało przeniesiono do bardziej reprezentacyjnej świątyni. Postać Barnaby stała się z czasem nie tylko symbolem apostołstwa, ale także gwarantem teologicznej i kanonicznej niezależności cypryjskiego chrześcijaństwa. W ikonografii przedstawiany jest zwykle z Ewangelią św. Mateusza w dłoni, odniesieniem do wspomnianego znaleziska, oraz z lilią lub gałązką oliwną, jako znakiem pokoju. Jego kult nie ograniczał się wyłącznie do Kościoła Wschodniego – był czczony także na Zachodzie, zwłaszcza w Mediolanie, gdzie według jednej z tradycji miał być pierwszym biskupem. Dziś pozostaje niekwestionowanym patronem

wyspy, a jego wspomnienie liturgiczne 11 czerwca obchodzone jest zarówno przez Kościół katolicki, jak i prawosławny.

#### 2.7.4. Legenda Łazarza

Inną postacią znaną z kart Biblii, a związaną z wyspą, jest Łazarz z Betanii – ten sam, którego Jezus wskrzesił z martwych, jak opisuje Ewangelia według św. Jana (11,1-44). Choć Nowy Testament milczał na temat jego późniejszych losów, wczesna tradycja chrześcijańska rozwijała przekaz, według którego po wskrzeszeniu i prześladowaniach ze strony arcykapłanów zasugerowanych w J 12,10-11, Łazarz miał uciec z Judei wraz z grupą towarzyszy i przez cudowny zbieg okoliczności dotrzeć na Cypr. Tam osiedlił się w Kition, gdzie został pierwszym biskupem miasta i miał żyć jeszcze trzydzieści lat. Zgodnie z tą tradycją, zmarł po raz drugi i został pochowany na wyspie. W X wieku, za panowania cesarza Leona VI Filozofa, miało dojść do odkrycia jego grobu z łacińską inskrypcją: „Lazarus, czterodniowy przyjaciel Chrystusa” (Fig. 18). Cesarskie źródła podają, że relikwie zostały zabrane do Konstantynopola, gdzie wystawiono je w specjalnie poświęconym kościele. Mimo tego kult Łazarza przetrwał na Cyprze – w miejscu pierwotnego



Fig. 18. Krypta w Kościele św. Łazarza, Larnaka

pochówku w wzniesiono bazylikę, która do dziś stanowi cel pielgrzymek. To właśnie temu drugiemu pochówkowi w sarkofagu zwanym larnaksem miasto zawdzięcza swoją współczesną nazwę. Archeologiczne badania prowadzone w XX wieku potwierdziły istnienie wczesnobizantyńskiego kościoła w tym miejscu, a obecna świątynia, datowana na IX–X wiek, zawiera elementy wcześniejszych struktur. W 1972 roku pod ołtarzem odnaleziono sarkofag zawierający fragmenty kości – miejscowa tradycja interpretuje je jako pozostałości po pierwotnych relikwiach. Cypryjska legenda Łazarza należy do silnie zakorzenionych lokalnych przekazów, które mimo braku potwierdzenia w źródłach biblijnych wpisują się w szerszą narrację o uciezkach pierwszych chrześcijan przed prześladowaniami i rozprzestrzenianiu się wiary na peryferiach Imperium. Kult Łazarza na Cyprze, podobnie jak inne lokalne tradycje hagiograficzne, pokazuje, jak wyspa stawała się przestrzenią nie tylko misji, ale i schronienia, duchowego dojrzewania oraz kontynuacji apostołskiego świadectwa.

### 2.7.5. Św. Tekla

Choć życie i działalność świętej Tekli, uczennicy Pawła z Tarsu i pierwszej chrześcijańskiej męczennicy spośród kobiet, wiążą się głównie z Azją Mniejszą i Syrią, jej kult dotarł także na Cypr, pozostawiając tu ślady, które łączą świat rzeczywisty z legendami. Opowieść znana z apokryficznych *Dziejów Pawła i Tekli* (II wiek) przedstawia młodą dziewczynę z Ikonium, która porzuciła narzeczonego, by zostać uczennicą Apostoła Narodów. Jej historia jest splotem dramatycznych prześladowań, cudownych interwencji i głęboko przeżywanej wolności duchowej. Dwukrotnie skazana na śmierć, uratowana przez burzę i dzięki zwierzęta, w końcu sama się ochrzciła, rzucając się do stawu pełnego agresywnych fok, które, zgodnie z przekazem, zginęły rażone piorunem.

W świecie starożytnym Tekla była wzorem kobiecej odwagi i niezależności, a jej kult rozpowszechnił się w basenie Morza Śródziemnego jako znak sprzeciwu wobec patriarchalnych norm. O Tekli pisali m.in. Metody z Olimpu, Grzegorz z Nyssy i Makary z Magnezji, czyniąc z niej ikonę dziewiczego

ascetyzmu i duchowego radykalizmu (por. Grzegorz z Nyssy, *Homiliae in Canticum Canticorum*, hom. 14; Makary Magnes, *Apokritikos*, 3, 22). Kult Tekli na Cyprze potwierdzony jest przez dwie tradycje. Pierwsza związana jest z klasztorem jej imienia w Mosfiloti, w pobliżu Larnaki, który, według lokalnej tradycji, miał zostać ufundowany przez cesarzową Helenę w IV wieku. Choć brak twardych dowodów archeologicznych na tak wczesne istnienie tego miejsca, to wedle przekazów właśnie tu przeniesiono relikwie świętej po upadku Armenii Cylicyjskiej w XIV wieku, by uchronić je przed najazdami Mameluków (Karageorghis 1986, 241-242). Współcześnie klasztor ten pozostaje czynnym ośrodkiem pielgrzymkowym, zwłaszcza wśród kobiet. Drugim tropem, znacznie wcześniejszym, jest enigmatyczna inskrypcja odnaleziona w kościele św. Menasa na Cyprze, datowana na I wiek po Chrystusie, która wspomina „męczennicę Teklę”. Choć interpretacja tej inskrypcji pozostaje przedmiotem sporów, to niektórzy uważają ją za dowód istnienia kultu już w I–II wieku, a jej odkrycie w kontekście dedykowanego świętym miejsca każe poważnie rozważyć możliwość, że opowieść o Tekli była znana na wyspie znacznie wcześniej, niż pozwala sądzić późniejsze piśmiennictwo (Sittig 1915). Na tych samych terenach odnajdowano flakony pielgrzymkowe (Fig. 19), przedstawiające postacie Menasa i Tekli – ikonograficzne pary, popularne zwłaszcza w kręgu wschodnich praktyk pobożności. Jedna ze stron flakonów przedstawiała postać Menasa jako wojownika, druga zaś – kobiecą postać z uniesioną dłonią w geście mowy lub modlitwy, którą interpretowano jako Teklę. Przedmioty te świadczą o pielgrzymkowym charakterze miejsca i o żywym kulcie świętej (Davis 2001, 178). Cyprijski ślad św. Tekli nie dominuje w źródłach, lecz jawi się jako dyskretna, choć znacząca obecność. W krajobrazie religijnym wyspy, w którym krzyżują się wpływy wschodniego monastycyzmu i lokalnych tradycji, Tekla, kobieta głęboko wolna, niepodporządkowana i prorocza, pojawia się jako patronka duchowej niezależności. Jej kult, choć wtórny wobec seleuckiego i syryjskiego, znalazł na Cyprze swój własny rytm i formę na granicy między opowieścią a pamięcią i pomiędzy ikoną a rzeczywistością.

### 2.7.6. Św. Auxibius z Soli

Kolejnym świętym związanym z Cyprem, którego życie potwierdza bardziej tradycja niż historia, jest Auxibius, pierwszy biskup starożytnego miasta Soli. Urodził się w Rzymie w zamożnej rodzinie i od młodości wyróżniał się wyjątkową inteligencją. Aby uniknąć małżeństwa, potajemnie opuścił dom i dotarł na Cypr,



Fig. 19. Terrakotowy flakon pielgrzymi (Luwr ECMA 143)

gdzie w pobliżu Soli spotkał ewangelistę Marka, który go ochrzcił, a św. Paweł wyświęcił na biskupa. Auxibius kierował wspólnotą przez około pięćdziesiąt lat, aż do swojej śmierci około 102 roku. Przez cały okres swojej biskupiej posługi niestrudzenie służył wspólnocie chrześcijańskiej w Soli. Poświęcił swoje życie pielęgowaniu wiary i prowadzeniu swojej trzody ku silniejszej relacji z Bogiem. Był znany ze swojego współczucia, pokory i bezinteresowności, zawsze stawiając potrzeby innych na pierwszym miejscu i zapewniając duchowe wsparcie potrzebującym. Biskupstwo świętego Auxibiusa przyczyniło się do wzrostu i rozkwitu wspólnoty chrześcijańskiej w Soli. Jego przywództwo pomogło

umocnić i pogłębić Kościół w regionie, wywierając głęboki wpływ na wiernych, którzy szukali u niego wskazówek i inspiracji.

Archeologicznie nie zachowały się żadne jednoznacznie identyfikowalne relikwie czy budowle przypisywane Auxibiuszowi, jednak w pobliżu ruin Soli funkcjonował w okresie bizantyjskim kompleks kościelny z dużą bazyliką, który mógł być związany z jego kultem. Lokalna tradycja wskazuje także na istnienie w tym rejonie wczesnochrześcijańskiego grobu świętego, który miał być celem pielgrzymek i miejscem cudów. Jego wspomnienie wypada 19 lutego.

### 2.7.7. Św. Heraklidios

Heraklidios to jeden z najstarszych lokalnych świętych, często identyfikowany jako pierwszy biskup Tamassos. Według

tradycji jego rodzice – kapłan Hierokles i nieznana z imienia żona, byli poganami, ale będąc też ludźmi uprzejmymi i gościnnymi, przyjęli Apostołów Pawła i Barnabę, gdy ci odwiedzili Cypr w trakcie swojej pierwszej podróży misyjnej. Apostołowie odmówili udziału w ofierze, którą Hierokles składał bogom pogańskim, i poprosili tylko, by pokazał im drogę. Ten wysłał swojego syna w roli przewodnika, a w trakcie tej podróży Heraklidios nawrócił się, ochrzcił, nauczył się głosić Chrystusa i według miejscowej tradycji mianowany był biskupem Tamassos.

Heraklidios resztę biskupiego życia spędził na nauczaniu, wyzwalaniu od demonów i uzdrawianiu chorych – to motywy powtarzające się w lokalnych opowieściach o świętych. Chociaż szczegółowe daty jego działalności nie są znane, kult jego grobu w Politiko (miejsce starożytnego Tamasos) rozwijał się od wczesnochrześcijańskich czasów. Dziś stoi tam monastyr Agios Irakleidios, poświęcony jego pamięci, który tradycyjnie uważa się za zbudowany przy jego grobie. Starożytna bazylika miała powstać w tym miejscu ok. 400 roku i później była wielokrotnie niszczone i odbudowywana. Św. Heraklidios stanowi ważny element tożsamości chrześcijańskiej wyspy ze względu na to, że łączy apostołską tradycję z lokalną pamięcią oraz z miejscem materialnego kultu. Jego wspomnienie liturgiczne w miejscowych kalendarzach obchodzone jest 17 września.

### 2.7.8. Św. Epifaniusz

W IV wieku, gdy Kościół dopiero krzepł po czasach prześladowań, a doktrynalne spory rozdzierały jego ciało na wiele nurtów, na Cyprze objawił się pasterz surowy i gorliwy, ale też uczony i przebiegły: Epifaniusz, biskup Salaminy. Pochodzący z okolic Eleutheropolis w Palestynie, najprawdopodobniej z rodziny żydowskiej, przeszedł drogę duchową i intelektualną, która uczyniła z niego jednego z najbardziej wpływowych głosów IV wieku. Żyjąc przez trzy dekady jako opat klasztoru w pobliżu swego rodzinnego miasta, zdobył biegłość w językach hebrajskim, syryjskim, koptyjskim, greckim i łacińskim – stąd przydomek *Pentaglossos*, jaki nadał mu św. Hieronim (*Epistulae* 51, 9). Wyświęcony na biskupa Salaminy około 367 roku, Epifaniusz objął funkcję metropolity Cypru w momencie, gdy wyspa stawała się istotnym

punktem na mapie chrześcijańskiego świata. W jego osobie łączyła się żydowska uczoność, egipska asceza i hellenistyczna retoryka. Był nie tylko pasterzem, ale też wojownikiem duchowym i niestrudzonym pogromcą herezji. W swym monumentalnym dziele *Panarion*, czyli apteczce przeciwko jadom herezji, zgromadził i opisał osiemdziesiąt rozmaitych błędów doktrynalnych, porównawszy od filozofii greckiej i sekt żydowskich, aż po współczesne mu nurty chrześcijańskie, takie jak gnoza, arianizm czy mesalianizm (*Panarion* I, Proemium; II, 1-5). Epifaniusz nie był jednak wyłącznie dogmatykiem, ale też człowiekiem czynu. Jego bezkompromisowość przejawiała się m.in. w tak zwanym incydencie z zasłoną, o którym wspomina w jedynym ze swoich listów. Podczas pobytu w Palestynie zniszczył zasłonę w jednym z kościołów, gdy zobaczył na niej wizerunek Chrystusa lub świętego, co było gwałtowną, jednak też powszechną reakcją w życiorysach wielu świętych w czasach kształtującej się dopiero doktryny w kontekście kultu wizerunków. W liście tym, adresowanym do biskupa Jerozolimy Jana, stwierdził, że obraz jest przeciwny naszej religii i kazał tkaninę przeznaczyć na całun dla biedaka. Wydarzenie to miało istotny wpływ na późniejsze kontrowersje ikonoklastyczne, a samego Epifaniusza czyni jednym z pierwszych krytyków kultu obrazów w Kościele. Nieobojętny na sprawy Kościoła w innych regionach, Epifaniusz aktywnie uczestniczył w synodach, m.in. w Antiochii (376), Rzymie (382) i Konstantynopolu (402), gdzie ostatecznie został wciągnięty w spór pomiędzy Teofilem z Aleksandrii a Janem Chryzostosem. Uświadomiwszy sobie instrumentalne wykorzystanie swojej osoby, zrezygnował z dalszego udziału i zmarł w drodze powrotnej na Cypr w 403 roku (Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 8, 15).

Jako autor pozostawił po sobie także *Ancoratus*, traktat o Trójcy Świętej i chrześcijańskim wyznaniu wiary oraz dziełko *O miarach i wagach*, poświęcone zagadnieniom biblijnej metrologii i geografii Palestyny, napisane dla perskiego duchownego podczas pobytu w Konstantynopolu w 392 roku. Ostatnie z tych pism, choć niedokończone, zawiera m.in. jedną z najstarszych list ksiąg Starego Testamentu wraz z ich tłumaczeniami i przez to stało się jednym z argumentów w dyskusjach nad kanonem Pisma Świętego. Zmarły w opinii świętości Epifaniusz do dziś czczony jest przez Kościół Wschodni i Zachodni jako obrońca wiary i nauczyciel Kościoła.

### 2.7.9. Św. Filon z Karpas

W cieniu wielkich imion Ojców Kościoła i męczenników epoki prześladowań Cypr przechował pamięć o postaci Filona z Karpas – biskupa, pisarza i mistyka, którego duchowa sylwetka wymyka się prostym klasyfikacjom. Żył na przełomie IV i V wieku, a początkowo był rzymskim diakonem. W tym czasie cesarska siostra zachorowała i dowiedziała się, że przez posługę Epifaniusza Bóg uzdrawia i czyni cuda, dlatego wysłała Filona na Cypr, aby wyprosił jej uzdrowienie. Na miejscu został przez świętego wyświęcony na biskupa Karpas, gdzie posługiwał do śmierci. Został pochowany najprawdopodobniej w kościele, który za życia był jego siedzibą. Według tradycji, pozostawił po sobie komentarze do Pięcioksięgu i Pieśni nad Pieśniami.

### 2.7.10. Św. Hilarion

Kolejnym świętym, który przybył na Cypr z regionu Palestyny, był święty Hilarion – jeden z ojców życia monastycznego, uważany przez Hieronima za założyciela monastycyzmu palestyńskiego. Jego życie, przeniknięte duchem surowej ascezy, stanowi pomost między tradycją egipską Antoniego Wielkiego a specyfiką duchowości syropalestyńskiej, która miała swoje przedłużenie także na wyspie Afrodyty. Urodzony około 291 roku w Tabata, nieopodal Gazy, Hilarion odebrał klasyczne wykształcenie w Aleksandrii, gdzie, jak relacjonuje Hieronim (VH 2) wyróżniał się zarówno intelektem, jak i charakterem. Tam też usłyszał o Antonim i udał się do niego na naukę życia pustelniczego. Po dwóch miesiącach, zrażony tłumami szukającymi cudów u egipskiego mistrza, Hilarion wrócił do Palestyny i osiadł jako eremita na pustyni w okolicach Maiumy, portu Gazy. Przez ponad dwie dekady wiódł życie surowe, samotne, a jego walka duchowa obejmowała zarówno pokusy zmysłowe, jak i konfrontację z demonami (VH 3-5). Z czasem do jego pustelni zaczęli napływać uczniowie i pielgrzymi. Jedni szukali uzdrowienia, inni – duchowego przewodnictwa. To właśnie wtedy, wbrew własnej skłonności do życia samotnego, Hilarion zaczął pełnić funkcję mistrza życia duchowego i stał

się niejako nieformalnym ojcem pierwszego palestyńskiego monastycyzmu. W kręgu jego uczniów pojawił się m.in. Epifaniusz, który po powrocie z Egiptu udał się na Cypr, gdzie został biskupem Salaminy (Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, VI, 32). To prawdopodobnie na jego zaproszenie Hilarion dotarł na Cypr w ostatnim etapie życia. Po śmierci Antoniego opuścił Gazę, uciekając przed rozgłosem i prześladowaniami pogan za panowania Juliana Apostaty. Po pobycie w Egipcie i krótkiej wizycie na Sycylii oraz w Dalmacji, gdzie, jak głosi tradycja, cudownie uciszył morze podczas trzęsienia ziemi w 365 roku, Hilarion dotarł na Cypr, gdzie został serdecznie przyjęty przez Epifaniasza. Początkowo osiadł niedaleko Pafos, lecz szybko wycofał się w jeszcze bardziej odludne miejsce, dwanaście mil dalej w głąb lądu, gdzie zmarł w wieku osiemdziesięciu lat (VH, 33-36). Zgodnie z przekazem, jego uczeń, Hesychiusz, potajemnie przewiózł ciało mistrza z powrotem do Maiumy, gdzie zostało złożone w tamtejszym klasztorze. Cypryjski epizod życia Hilariona pozostaje do dziś jednym z najważniejszych świadectw wczesnej recepcji duchowości pustyni na wyspie. Już w VI wieku Piaceneński Pielgrzym wspominał miejsce jego grobu, a lokalne tradycje liturgiczne czciły jego pamięć w formie dorocznego święta (Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, 6, 32). Hilarion, choć przez większość życia związany z Palestyną, stał się także świętym cypryjskim, patronem tych, którzy wybierają samotność nie jako ucieczkę, lecz jako drogę głębokiej obecności Boga.

### 2.7.11. Św. Spyridion

W sercu wczesnochrześcijańskiego Cypru wyrosła postać, która z prostoty życia uczyniła drogę ku teologicznej głębi. Urodził się w miejscowości Assia, na wschodnim Cyprze, jako pasterz i rolnik. Życie rodzinne, żona i córka imieniem Irena, nie przeszkodziło mu w głębokim oddaniu Bogu. Po śmierci małżonki Spiridon wstąpił do wspólnoty monastycznej, a jego córka podjęła życie zakonne, co w narracjach hagiograficznych ukazane jest jako akt radykalnego oddania rodzinnej służby Bogu. Z czasem Spiridon został biskupem Trimithous (współczesna Tremetousia, dystrykt Larnaka), obejmując

funkcję pasterską w czasach burzliwych, zarówno pod względem teologicznym, jak i politycznym. Zgodnie z relacjami brał czynny udział w Soborze Nicejskim I (325 rok), gdzie miał odegrać istotną rolę w odpieraniu argumentacji ariańskiej. Zgodnie z popularną legendą, użył prostego odłamka glinianego naczynia jako obrazu Trójcy: ogień, woda i glina jako trzy różne substancje stanowiące jedną całość. Gdy zakończył przemowę, skorupa rozpadła się. Buchnął płomień, na ziemię skapnęła woda, a w jego ręku pozostał tylko proch – symbol jedności w wielości. Spirydon zmarł w pokoju, dożywszy starości, pozostając wierny swojej wspólnoty. Jego życie, niepozorne w swej formie, stało się ikoną głębokiego zakorzenienia teologii w prostocie życia codziennego. Jego uczeń, biskup Tryfyllios z Leukosy, miał napisać ku czci swego mistrza poemat, który nie przetrwał do naszych czasów, lecz zainspirował dwa żywoty świętego spisane w VII wieku: pierwszy przez Teodora z Pafos (ok. 655 rok), drugi przypisywany Leontiosowi z Neapolis. Na ich podstawie Simeon Metafrastes opracował wersję hagiograficzną znaną w całym świecie bizantyńskim (por. *Acta Sanctorum*, Dec. II, 389-402). Po arabskich najazdach w VII wieku relikwie świętego zostały przeniesione do Konstantynopola, gdzie odkryto, że jego ciało nie uległo rozkładowi, a w grobie znaleziono gałązkę bazylii, rośliny królewskiej i symbolu boskiej łaski. Po upadku Konstantynopola (1453 rok) szczątki przewieziono na Korfu, gdzie do dziś są czczone jako największa relikwia wyspy, szczególnie w kontekście cudownego ocalenia miasta podczas tureckiego oblężenia w 1716 roku. Wówczas to, według przekazu, Spirydon ukazał się żołnierzom jako mnich z zapaloną pochodnią, co doprowadziło do paniki i odwrotu wojsk osmańskich. Tradycja łączy go również z Rzymem, gdzie w kościele Santa Maria in Vallicella znajdowała się przez kilka stuleci relikwia prawej dłoni świętego, aż w 1986 roku została uroczyście przekazana z powrotem na Korf. Dziś św. Spirydon pozostaje patronem garncarzy, miasta Pireus i całego Korfu, gdzie do dziś czczony jest jako obrońca wyspy. Ponadto wzywany jest jako pomoc w sprawach beznadziejnych i, podobnie do św. Antoniego, pomaga znaleźć zaginione rzeczy. Jego wspomnienie liturgiczne obchodzone jest 12 grudnia.

### 2.7.12. Św. Tychon z Amathus

W krajobrazie cypryjskich świętości postać Tychona z Amathus wyróżnia się szczególnym spleceniem ascezy, charyzmatu i lokalnego zakorzenienia. Urodzony prawdopodobnie pod koniec IV wieku, wyrósł w społeczności, która już wówczas mocno przesiąknięta była chrześcijaństwem, choć pamięć o kultach pogańskich wciąż była żywa wśród mieszkańców południowego wybrzeża. Jego późniejsza posługa biskupia przypadła na okres, w którym Kościół na Cyprze konsolidował swoją tożsamość w cieniu zanikających świątyń pogańskich i w obliczu rosnącego znaczenia lokalnych autorytetów ascetycznych. Tychon był biskupem miasta Amathus, jednego z najstarszych i najważniejszych ośrodków na południu wyspy. Jego żywot, przypisywany Janowi Miłosierdnemu, patriarsze Aleksandrii, przedstawia postać duchownego bliskiego ludowi, oddanego dziełom miłosierdzia, ale także zdolnego do cudów. Przypisywano mu między innymi uzdrawianie chorych, rozmnażanie żywności oraz przewidywanie wydarzeń politycznych i katastrof naturalnych. W kontekście lokalnym był postrzegany jako cudotwórca, co lokowało go w typologii świętych pokroju Hilariona czy Spirydona, ludzi prostych, ale obdarzonych charyzmatem Bożym. Jego działalność duszpasterska przypadła na czasy napięć kulturowych i religijnych. Niektóre przekazy hagiograficzne wspominają jego zmagania z kultami pogańskimi, których ślady odnaleziono w obrębie Amathus jeszcze w V wieku. Legenda głosi, że sam Tychon obalił ołtarze bogów, a w miejscu ich kultu ustanowił kościoły chrześcijańskie. Choć motyw ten ma zapewne charakter symboliczny, dobrze oddaje proces powolnej chrystianizacji przestrzeni miejskiej. Znaczenie Tychona wykraczało poza granice jego diecezji. Już za życia cieszył się on opinią męża świętego, a po śmierci jego grób w Amathus stał się celem lokalnych pielgrzymek. Współczesna wioska Agios Tychonas, położona niedaleko ruin starożytnego miasta, zachowała jego imię jako świadectwo nieprzerwanej pamięci. Nieopodal znajdowały się najprawdopodobniej pierwsze miejsca jego kultu, być może kaplica lub baptysterium, które dziś trudno zidentyfikować ze względu na przekształcenia terenu. W tradycji Kościoła czczony jest 16 czerwca jako święty biskup i cudotwórca. Jego postać stanowi ważne ogniwo między duchowością biskupów epoki nicejskiej a rozwojem kultów

lokalnych w okresie bizantyjskim. Zarówno przekazy hagiograficzne, jak i lokalne tradycje liturgiczne potwierdzają ciągłość jego czci aż po czasy nowożytnie.

### 2.7.13. Św. Jan Miłosierny

Patriarcha Aleksandrii, asceta, liturgista, organizator pomocy ubogim, a zarazem syn cypryjskiej ziemi. Urodzony w Amathus, w zamożnej rodzinie, od wczesnych lat przejawiał skłonność do pokory i miłosierdzia, co wybrzmiało w pełni dopiero w dojrzałości, gdy objął patriarchat Aleksandrii. Jego życie i duchowość nieodłącznie związane są z tymi dwoma przeszczeniami: miejscem narodzin i tym, do którego powrócił, by umrzeć, czyli Cyprem, a także Aleksandrią. Zastąpił jako radykalny jałmużnik i reformator struktur pomocowych w Aleksandrii, gdzie każdego dnia żywił tysiące ubogich, wprowadził stałą rejestrację potrzebujących, a duchowieństwu nakazał osobisty kontakt z cierpiącymi. Jego działania, nacechowane głębokim zaufaniem do Opatrzności i radykalną interpretacją ewangelicznego wezwania do pomocy, przekraczały ówczesne standardy organizacji charytatywnej. W tym sensie pełni rolę figury miłosierdzia jako posługi hierarchicznej, wcielonego Kościoła działającego wobec ciała Chrystusa w potrzebujących.

Po opuszczeniu urzędu, do którego zmuszony został przez chorobę, powrócił na Cypr, gdzie w Neapolu (dzisiejsza Limasol) zakończył życie, otoczony uczniami i duchowieństwem. Wspomnienie tego wydarzenia zachowała hagiograficzna *Vita*, napisana przez Leontiosa z Neapolu, biskupa tego samego miasta. Jest to dokument wyjątkowy, który nie tylko zachowuje elementy życiorysu, ale również stanowi zapis duchowości epoki, głęboko zanurzonej w praktyce ascetycznej. Leontios, być może świadek życia patriarchy, kreuje postać świętego nie w roli cudotwórcy, lecz jako uosobienia cnoty miłosierdzia, radykalnej pokory i administracyjnej skuteczności. Na Cyprze jego kult miał wymiar nie tylko duchowy, lecz także polityczny i społeczny. Stanowił element tożsamości wyspy w okresie arabskich najazdów i pogranicza między Bizancjum a światem islamu. Szczątki świętego przeniesiono ostatecznie do Konstantynopola, a po upadku miasta, do Europy Zachodniej, m.in. do Lyonu

i Wiednia. Na Cyprze do dziś przetrwała pamięć o nim, zwłaszcza w Limassol i Amathus, gdzie odnaleziono ślady jego kultu, datowane już na czasy bizantyńskie, w tym inskrypcje i kaplice dedykowane jego imieniu. Postać św. Jana Miłosiernego łączy więc trzy sfery: duchowość monastyczno-patriarchalną, społeczne zaangażowanie Kościoła w świecie oraz lokalną pamięć wyspy, z której wyrósł. W jego osobie Cypr jawi się jako przestrzeń formacji, powrotu i dziedzictwa, a jego żywot, napisany w realiach VII wieku, przypomina o roli świętości jako odpowiedzi na kryzysy polityczne, społeczne i egzystencjalne.

#### 2.7.14. Św. Demetrian

Między burzami arabskich najazdów a cichym trwaniem w modlitwie, w górskim wnętrzu Cypru żył człowiek, którego wspomnienie przetrwało nie przez sławę, lecz przez cichą, cierpliwą obecność. Święty Demetrian, biskup Chytri, pozostaje jedną z najsubtelniejszych postaci duchowości cypryjskiej IX i X wieku. Tradycja, przekazana przez żywoty świętych oraz miejscową liturgię, przypisuje mu cudowne uwolnienie chrześcijan wprowadzonych przez Saracenów, najprawdopodobniej w kontekście jednej z licznych wypraw łupieżczych, które dotykały wyspę po utworzeniu arabskiego emiratu na Krecie w 824 roku. Źródła nie podają daty jego narodzin, ale jego biskupia działalność przypada na czasy po 860 roku i przed śmiercią w okolicach 912 roku. Demetrian był najpierw mnichem, prawdopodobnie związanym z jednym z klasztorów w okolicach Chytri (dzisiejsze Kythrea), a dopiero później został biskupem tej lokalnej wspólnoty. Według zachowanej hagiografii, gdy wielu mieszkańców Cypru zostało wprowadzonych do Afryki Północnej jako niewolnicy, Demetrian nie tylko wypraszał ich powrót w modlitwie, ale sam cudownie miał zostać przeniesiony w miejsce uwięzienia, pocieszyć więźniów, a potem przyprowadzić ich z powrotem na wyspę. Choć opis ten nosi wyraźne cechy literackiej konwencji, jego treść odzwierciedla społeczny wymiar roli biskupa jako orędownika w sytuacji granicznej i świadka nadziei. Od XVII wieku Demetrian czczony jest na Cyprze jako patron więźniów, a jego wspomnienie przypada 6 listopada. Kościół prawosławny i wspólnoty katolickie rytu maronickiego oraz melchickiego

zachowują jego imię w liturgii. Tradycja lokalna wiąże jego kult szczególnie z miejscowością Kythrea, gdzie wzniesiono cerkiew jego imienia. Demetrian reprezentuje typ świętości charakterystyczny dla późnej starożytności i wczesnego średniowiecza, w której ascetyczna modlitwa splata się z konkretną pomocą w nieszczęściu, a lokalny autorytet wynika z duchowej głębi, nie zaś z publicznej mocy. Na duchowej mapie Cypru jego postać wskazuje na obszary, gdzie Kościół był nie tylko wspólnotą liturgiczną, ale i przestrzenią wyzwolenia, zarówno dosłownego, jak i duchowego. Jego wspomnienie liturgiczne w kościele prawosławnym przypada 4 października.

### 2.7.15. Św. Jan Lampadystes

Lokalnie znany po prostu jako „Lampadystes” od rodzinnej miejscowości Lampadou/Lampadistos, w rejonie Mitsero–Galata, jest postacią, której kult jest ściśle związany z doliną Marathasa i z klasztorem w Kalopanayotis. Większość szczegółów o jego życiu pochodzi z lokalnych żywotów i kronik, przekazywanych w różnych redakcjach, zwłaszcza w tradycji bizantyjsko-cyprijskiej i w zapiskach późnośredniowiecznych. Jego żywot przedstawia go jako młodzieńca z pobożnej rodziny, syna Kyriakosa i Anny, który, pomimo zawartego według niektórych wersji zaręczenia, wybrał życie w czystości i ascetycznym oddaniu Bogu. W jednej z wersji narracji spotyka go dramat. Na skutek intrygi niedoszłego teścia, który podał mu truciznę w posiłku, został oślepiony. Mimo tego kalectwa przyjął swój los jako formę współuczestnictwa w męce Chrystusa i oddał się życiu kontemplacyjnemu jako pustelnik. To ujęcie, będące częścią kanonu hagiograficznego, pokazuje typową dla średniowiecznych żywotów dynamikę: cierpienie jako droga do świętości i natychmiastowa transformacja społecznej tożsamości, na którą składa się przyzwolenie na ascetyczne życie, cudotwórczość i wczesna śmierć.

Po opuszczeniu rodzinnego Lampadou Jan wraz ze swoim wiernym sługą (również o tym samym imieniu) osiadł w dolinie Marathasy i założył erem, który z czasem dał początek zespołowi monastycznemu powiązanemu z jego pośmiertnym kultem. Lokalne opowieści wiążą go z kościołem poświęconym

św. Herakleidiosowi i z rozwojem „małego” ośrodka duchowego, który wykorzystuje naturalną izolację doliny do praktyk ascetycznych. Jego wiara i cuda przyciągnęły wiernych. W narracjach przypisuje się mu uzdrowienia i egzorcyzmy. Leontios Machairas wspomina go krótko jako diakona i cudotwórcę w Marathasie, wpisując jego postać w dłuższy ciąg lokalnych pamięci o świętych działających w górach i dolinach Cypru. Według tradycji miał żyć bardzo krótko – najczęściej podawany wiek jego śmierci to 22 lata. Kroniki i lokalne martyrologie notują też elementy znaku jego odejścia, np. przez widzenie drapieżnych ptaków na trzy dni przed śmiercią. Motyw ten jest dobrze znany w literaturze hagiograficznej, gdzie naturalne znaki zapowiadają śmierć świętych. Jego grób, pochówek z honorami dokonany przez ojca, szybko stał się miejscem kultu, a relikwie i opowieści o cudach związanych z jego grobem wpisywały się w regionalny system pamięci świętych, w którym małe lokalne kulturowe centra, takie jak klasztor Agios Ioannis w Kalopanayotis, funkcjonowały jako węzły religijne i edukacyjne. Postać Jana Lampadystesa w lokalnej religijności pełniła rolę sanktuarium bliskiego zasięgu, czyli świętego dostępnego dla prostszych społeczności wiejskich Troodos. Jego krótkie, ale intensywne życie ascetyczne oraz relacje o cudach przyciągały pielgrzymów z sąsiednich wiosek i tworzyły drobne centra pobożności lokalnej. Na poziomie materialnym jego imię pozostaje związane z zespołem monastycznym, którego freski i architektura świadczą o ciągłości kultu, odpowiadającego potrzebom pielgrzymów i braci zakonnych (por. punkt „Kalopanayotis”). W kontekście Troodos Jan jest przykładem świętego górskiego – postaci, która łączy tradycję apokryficzno-hagiograficzną z realnymi funkcjami monastycznymi (ochroną terenu, edukacją religijną, udzielaniem sakramentów i służbą wobec lokalnej ludności).

#### 2.7.16. Św. Neofit

Urodzony w wiosce blisko Pafos, w ubogiej rodzinie rolników, od młodości pragnął ascetycznego życia. W 1152 roku wstąpił do klasztoru św. Jana Chryzostoma w Troodos, ale już kilka lat później, usilnie dążąc do samotności, znalazł jaskinię nad Pafos, gdzie własnoręcznie wykuł w skale trójcęściowy

kompleks z całą pustelniczą, kaplicą Krzyża i jadalnią, gdzie żył do 1159 roku. Otoczony hałasem pielgrzymów, z czasem stał się osobą rozpoznawalną. W 1170 roku biskup Pafos, Basil Kinnamos, wyświęcił go na kapłana i nakazał przyjąć ucznia, co dało początek klasztorowi, dzisiejszemu Agios Neophytos Monastery, i regule *Typiki Diathiki* napisanej przez samego Neofita. Jego spuścizna to nie tylko skalny klasztor i freski z cyklami pasyjnymi, lecz również cenna literatura, zawierająca homilie, komentarze biblijne, żywoty świętych, hymny, a przede wszystkim kronikę *O nieszczęściach spotykających kraj Cypru*, datowana na 1196 rok. To jedno z niewielu źródeł greckich, które relacjonują inwazję Ryszarda Lwie Serce na Cypr i jednoznacznie krytykują krucjatową politykę. Monaster, który wyrósł z pustelni, zachował freski i inskrypcje m.in. autorstwa Theodorego Apseudisa (1183 rok), a w miejscu, gdzie Neofit mieszkał i medytował, znajdują się autentyczne ślady jego obecności, niemal milczące jak jego pustelniczy styl życia. Do dziś jest czczony jako patron Pafos i jedna z najważniejszych postaci Kościoła Cypru. Jego święto przypada 28 września, a klasztor Agios Neophytos pozostaje jednym z najczęściej odwiedzanych miejsc pielgrzymkowych wyspy, łącząc duchową pustelnię z artystyczną i historyczną atrakcją.

### 2.7.17. Święci mnisi z Kantara

Pośród ciemności narzuconej unifikacji religijnej i brutalnego podporządkowania Kościoła wschodniego rzymskiemu centrum zachodu, na początku XIII wieku Cypr stał się sceną jednego z najbardziej dramatycznych epizodów w dziejach lokalnej duchowości. W maju 1231 roku trzynastu mnichów z klasztoru Kantara zostało spalonych żywcem za wierność ortodoksji. Ich opór nie był natury politycznej, lecz eucharystycznej, bo odmówili sprawowania liturgii z użyciem niekwaszonego chleba, co w ówczesnym sporze między Kościołem łacińskim a wschodnim było wyznacznikiem doktrynalnej tożsamości. Ich egzekucja nie była nagłym impulsem, lecz wynikiem wieloletniego napięcia. Po zdobyciu Cypru przez Ryszarda Lwie Serce, Kościół łaciński rozpoczął program marginalizacji autokefalicznego Kościoła cypryjskiego. Biskupi prawosławni zostali

wygnani, a tylko klasztory stały się ostatnimi bastionami ortodoksji. W 1231 roku Grzegorz IX posłał na wyspę dominikanina Andrzeja, którego działalność sprowadzała się do publicznych procesów inkwizycyjnych i kampanii wymuszeń. Trzynastu mnichów z Kantara zostało postawionych przed sądem baronów i duchownych łacińskich. Byli więzieni, torturowani, a po trzech latach spaleni żywcem. Jeden z nich zmarł wcześniej w więzieniu. Ciała męczenników zmieszano z kośćmi zwierząt, by uniemożliwić ich kult jako relikwii. Jednak pamięć o nich szybko przybrała wymiar zbiorowego symbolu oporu. List patriarchy, który wprost obarczał odpowiedzialnością papieża i króla, ukazuje polityczno-duchowy ciężar tej tragedii. Sam papież, mimo że określił mnichów mianem „schizmatyków”, ustąpił w sprawie używania chleba kwaszonego, co pokazuje, jak wielki rezonans to wydarzenie miało nawet w Rzymie. Tradycja przedstawia męczenników jako nowych Chrystusów, a ich oprawców – jak Pańskich sędziów. Dominikanin Andrzej ukazany jest jako Kajfasz, król jako Piłat, a papiescy urzędnicy to arcykapłani. Ów dramatyczny obraz, choć nacechowany emocjonalnie, oddaje ducha tamtego czasu i tego, jak silnie monastyny stały się ogniskami duchowego oporu. Mnisi z Kantara zostali ogłoszeni męczennikami Kościoła prawosławnego i czczeni są do dziś 19 maja w Kościele Cypryjskim jako świadkowie wiary i niezłomności.

### 2.7.18. Św. Panariot

Kolejną postacią świętą, która mocno związała się z duchowością cypryjską, jest św. Panariot z Pafos, urodzony około 1710 roku. Po edukacji w szkołach greckich w Nikozji wstąpił do Monastynu św. Anastazji, a z czasem pełnił funkcję opata w Pallouriotissa i na koniec został biskupem Pafos w 1767 roku. Zasłynął jako opiekun prawosławnych w latach prześladowań pod okupacją osmańską. Znany był z surowej ascetycznej pokuty. Przykładowo nosił żelazny łańcuch bez wiedzy współbraci, modlił się całą noc, jedząc raz dziennie po komplecie. Zmarł wiosną 1790 roku, po przewidzeniu własnej śmierci i wykopaniu grobu za ołtarzem świątyni św. Teodora w Pafos. Był pochowany przez biskupa Partheniosa z Karpatos, który przypadkowo przybył do portu. Podczas pogrzebu paralytyk dotknął szczątek i odzyskał

zdrowie. Synod ekumeniczny konstantynopolitański oficjalnie uznał świętość mnicha w 1794 roku, a jego łańcuch wiary do dziś przechowywany jest w klasztorze Stavrovouni. Panariot wspominany jest jako wzór wiary, obraz pokory i nauczyciel wstrzemięźliwości. Jego życie i dziedzictwo odsłaniają duchową perspektywę wyspy jako miejsca, w którym świętość nie rodzi się w epoce chwały, ale w czasach cienia, często dzięki zwykłym czynnościom pokory, obrony wspólnoty i głosu sumienia w obliczu ucisku.

### 2.7.19. Św. Philoumenos z Sychem

W pejzażu cypryjskiej świętości postać męczennika o. Philoumena z Sychem (1913–1979) należy do tych, które ukazują dramatyczne napięcia współczesności, wpisane w ciągłość tradycji monastycznej i męczeńskiej Wschodu. Urodzony jako Sofokles Hasapis w wiosce Orounta w rejonie Nikozji jako jeden z trzynastorga rodzeństwa był pod dużym wpływem religijności i pobożności babci. Już jako nastolatek, wraz ze swoim bratem bliźniakiem Elpidiosem, wybrał życie monastyczne w klasztorze Stavrovouni. Po sześciu latach przeniósł się do Ziemi Świętej, gdzie kontynuował życie zakonne i zdobył wykształcenie. Jako kapłan Patriarchatu Jerozolimskiego, odznaczał się gorliwością i oddaniem, co ostatecznie zaprowadziło go do klasztoru przy Studni Jakubowej w Nablusie (Neapolis), świętego miejsca związanego z patriarchami i Ewangelią (J 4,6). Zginął 29 listopada 1979 roku, zamordowany przez psychicznie chorego nowo nawróconego żyda, Aszera Rabiego. Zabójstwo miało charakter brutalny i profanacyjny: zamachowiec najpierw wrzucił granat do budynku klasztornego, a następnie zaatakował uciekającego mnicha siekierą, odcinając mu palce i rozbijając czaszkę. Raby zbiegł z miejsca zbrodni, a śledztwo przez długi czas pozostawało bezowocne. Dopiero w 1982 roku, po kolejnym włamaniu na teren klasztoru, został ujęty z kolejnymi granatami i sam przyznał się do morderstwa, a także do wcześniejszych brutalnych napaści i zabójstw. Uznał, że działał w odpowiedzi na boskie polecenie, ponieważ uznawał studnię Jakuba za teren Świątyni Jerozolimskiej i jego zdaniem, świętokradztwem było istnienie

tam chrześcijańskiej kaplicy. W kręgach greckich i rosyjskich prawosławnych wspólnot zbrodnia wywołała głębokie emocje i reakcje religijne. Początkowo rozpowszechniano fałszywe wersje mówiące o „rytualnym morderstwie” dokonanym przez grupę żydowskich osadników. W rzeczywistości sprawca działał sam i był osobą niepoczytalną, a późniejsze narracje wytworzyły rodzaj współczesnego mitu męczeństwa, opartego na wzorach średniowiecznych oskarżeń. Pomimo kontrowersji, Kościół prawosławny zdecydował się na kanonizację ojca Philoumenosa w 2009 roku, nadając mu tytuł nowego hieromęczennika. Patriarchat Jerozolimski w oficjalnym oświadczeniu unikał przypisywania odpowiedzialności religijnej lub etnicznej, opisując sprawcę jako heretyckiego fanatyka i zbrodniarza, który rozrąbał mu czoło, odciął palce, a uciekając, rzucił granat. Po ekshumacji w 1983 roku świadkowie ze wspólnoty monastycznej zeznali, że ciało Filoumenosa wydzielalo przyjemną woń i nie uległo rozkładowi. W 2008 roku jego szczątki zostały przeniesione do odbudowanej cerkwi przy Studni Jakubowej, a jego relikwie były peregrynowane po Cyprze, gdzie kult nabrał szczególnego znaczenia. W 2004 roku w Nikozji wzniesiono cerkiew dedykowaną świętemu, co potwierdza zakorzenienie jego postaci w duchowości cypryjskiej. Wspomnienie liturgiczne św. Philoumenosa obchodzone jest 29 listopada. W bizantyjskich hymnografiach opisuje się go jako zwycięzcę demonów, obrońcę świętych miejsc i kapłana, który przelał swą krew jak wodę ze świętej studni. Odczytywany jest zarówno jako figura mistyczna, jak i świadek współczesnego męczeństwa.

## **2.8. Duchowość wygnania i prześladowań. Cypryjscy Ormianie**

Cypr od wieków stanowił przystanek i schronienie dla ludów uciekających przed przemocą, wojną i prześladowaniami. Jedną z nich była diaspora ormiańska, której obecność na wyspie sięga co najmniej czasów wypraw krzyżowych. Jej tożsamość kulturowa i religijna wywarła trwały ślad w historii Cypru. Pierwsze wspólnoty ormiańskie na wyspie pojawiły się na przełomie XII i XIII wieku, w związku z migracjami z Cylicji,

ówczesnego Królestwa Małej Armenii, oraz z portów Lewantu. Niektóre źródła lokalizują je w Nikozji, Famaguscie i Larnace, gdzie istniały wspólnoty kupieckie oraz grupy związane z Kościołem Ormiańskim. Sprzyjało temu panowanie dynastii Lusignanów, którzy jako władcy pochodzenia frankijskiego wspierali chrześcijańskie mniejszości wschodnie, w tym ormian, melchitów i maronitów. Już w XIII wieku istnieje wzmianka o obecności ormiańskiego biskupa i wspólnoty klasztornej w Maguzie. Upadek Królestwa Małej Armenii w 1375 roku, pod naporem mameluków egipskich, wywołał kolejną falę uciekinierów. Cypr, będący ostatnim bastionem chrześcijańskiego panowania w regionie, stał się dla wielu ormian naturalnym azylem. Niektóre szlacheckie rodziny osiadły na stałe, przynosząc ze sobą liturgię, teksty i język, a wspólnoty cypryjskie zachowały do dziś świadomość swego pochodzenia z Sis czy Adany. W kolejnych stuleciach ormianie Cypru przetrwali jako mniejszość lojalna, lecz stopniowo marginalizowana, szczególnie po przejęciu wyspy przez Imperium Osmańskie w 1571 roku. W XVII wieku zanotowano nowy napływ uchodźców, tym razem uciekających przed prześladowaniami w Anatolii i Syrii. Wtedy też pojawiły się na wyspie nowe skupiska rodzin ormiańskich w Limassol i Larnace. Kulminacyjnym momentem migracji był 1915 rok – czas ludobójstwa w Imperium Osmańskim. Cypr, będący już wówczas pod kontrolą brytyjską, przyjął kilka tysięcy uchodźców, którzy znaleźli tymczasowe schronienie w specjalnych obozach koło Larnaki i Limassol. Wielu z nich pozostało na wyspie na stałe, budując kościoły, szkoły i instytucje społeczne, które do dziś świadczą o ciągłości tej obecności. To właśnie z tej fali pochodzą dziś najbardziej rozpoznawalne ślady ormiańskiej kultury materialnej i duchowej na Cyprze, w tym katedra w Nikozji czy szkoła Melkoniana.

Kościół ormiański na wyspie przez wieki pozostawał w ścisłym związku z katolikiem rezydującym w Sis, historycznej stolicy Cylicji. Po upadku Sis i przeniesieniu siedziby katolika do Antelias (dzisiejszy Liban) w XX wieku, cypryjska diecezja pozostała pod jego jurysdykcją, zachowując jednak znaczną autonomię duszpasterską i liturgiczną. Biskup rezydujący w Nikozji reprezentował interesy wspólnoty zarówno wobec władz lokalnych, jak i patriarchy katolikosatu cylicyjskiego. Sercem wspólnoty ormiańskiej na Cyprze pozostaje do dziś katedra mariacka

w Nikozji (*Sourp Asdvadzadzin*). Świątynia łączy w sobie architekturę sakralną Bliskiego Wschodu z elementami bizantyjsko-łacińskimi. Jej wnętrze, choć skromne, zachwyca proporcjami i ikonografią, przede wszystkim obrazem św. Grzegorza, który wprowadził Armenię na drogę chrześcijaństwa w IV wieku.

Liturgia zachowuje swój klasyczny kształt. Używany język to starormiański, z charakterystycznym śpiewem liturgicznym i obecnością zasłony przed ołtarzem, symbolicznie oddzielającej przestrzeń sakralną od zgromadzenia. Duchowość ormiańska, wyrosła z syntezy chrześcijaństwa syryjskiego, greckiego i lokalnej tradycji anatolijskiej, kładzie silny nacisk na męczeństwo, oczyszczenie i historyczną pamięć cierpienia – stąd też obecność licznych ikon męczenników, w tym także tych z czasów ludobójstwa ormiańskiego w 1915 roku. W okresie panowania Lusignanów, a później Osmanów, wspólnota ormiańska pozostawała pod wpływem zarówno łańskiego Kościoła katolickiego, jak i dominującego Kościoła greckoprawosławnego. W liturgii pojawiały się elementy łańskie (np. niektóre święta kalendarzowe), choć rdzeń teologiczny i rytualny pozostał niezmienny. Długotrwała koegzystencja z innymi Kościołami chrześcijańskimi na wyspie przyczyniła się do zachowania tożsamości ormiańskiej jako osobnej, lecz otwartej na dialog formy chrześcijaństwa, głęboko związanej z własną diasporą i pamięcią historyczną.

Ormianie, lud o dramatycznej historii i głęboko zakorzenionej religijności, przynieśli na Cypr duchowość nacechowaną cierpieniem, pamięcią i liturgicznym umiłowaniem tego, co święte i ocalone. Ich obecność, choć liczebnie ograniczona, była zawsze świadectwem teologii wykuwanej nie w scholastycznych debatach, lecz w ogniu prześladowań, przesiedleń i milczącego trwania. U fundamentów ormiańskiej duchowości leży postać św. Grzegorza Oświeciciela (Grigor Lusaworicz), którego nawrócenie i udzielenie chrztu królowi Tiridatesowi III w 301 roku uznaje się za początek państwowego chrześcijaństwa w Armenii. Grzegorz nie był jedynie konwertytą – był męczennikiem ducha, uwięzionym przez kilkanaście lat w lochach Artaszatu i uznanym za proroka cierpienia, które przemienia. Ten pierwotny wzorzec chrześcijaństwa jako wyboru drogi cierpienia nazaczył duchowy krajobraz ormian i stał się osią teologicznej tożsamości, która przetrwała imperia i katastrofy (Thomson 1996, 103-106). Cierpienie to nie tylko temat hagiograficzny.

W ormiańskiej liturgii i modlitwie cierpienie ma charakter mistagogiczny – jest przeżyciem uczestnictwa w męce Chrystusa, jak to wyrażał św. Grzegorz z Nareku (X wiek), którego *Księga śpiewów żałobliwych* łączy poetykę osobistej pokuty z eschatologiczną nadzieją zbawienia. To doświadczenie Boga przeżywanego w bólu i Boga jako bólu wyraża teologię, która nie szuka tryumfu, lecz oczyszczenia. Wspólnoty ormiańskie, także te cypryjskie, przechowują tę duchowość w rytmie liturgicznego kalendarza, gdzie dni postu, wspomnień i żałoby są równie ważne jak święta radości. Szczególną rolę odgrywa upamiętnienie bitwy pod Awarajr (451 rok), kiedy to ormiańscy wojownicy pod wodzą Wartana Mamigoniana, odrzucając narzucony przez Persów zoroastrianizm, ponieśli klęskę militarną, ale zwyciężyli duchowo. Dzień wspomnienia – Vartananc – do dziś obchodzony jest w czwartek przed Wielkim Postem jako święto męstwa i wierności wierze. Kult Wartana, który na Cyprze nabiera szczególnego znaczenia w diasporze powojennej, jest nośnikiem tożsamości wyrażonej nie politycznie, lecz liturgicznie i wspólnotowo (Terian 2005, 144-147). Niezwykle silnym punktem duchowej topografii ormian jest 24 kwietnia, czyli dzień pamięci o ofiarach ludobójstwa 1915 roku. Choć formalnie nie jest to święto liturgiczne w klasycznym sensie, jego obchody przybierają formę liturgiczno-narodową, z modlitwą, wspomnieniem imion, procesją i hymnem. Wspólnota cypryjskich ormian, szczególnie w Nikozji, była jedną z pierwszych w diasporze, która ustanowiła trwałe miejsce pamięci, łączące kamień, modlitwę i historię.

Szczególną rolę w duchowości ormiańskiej odgrywa Maryja, nie jako Matka triumfująca, lecz jako współcierpiąca. W ikonografii armeńskiej często pojawia się motyw Maryi jako matki miłosierdzia, z obliczem spokojnym, lecz pełnym bólu. Maryjność ormian nie jest triumfalistyczna, lecz głęboko powiązana z liturgią i mistyką pokuty, co widoczne jest zarówno w tekstach hymnów, jak i w dedykacjach świątyń. Na Cyprze kult maryjny koncentrował się wokół kościołów dedykowanych Matce Bożej pod tytułami zachodnimi (np. Notre-Dame de Tyre w Nikozji) i wschodnimi (Sourp Asdvadzadin), odzwierciedlając złożoność ormiańskiej przynależności między Wschodem a Zachodem. Nie sposób też pominąć żeńskich postaci świętości. Szczególnie czczona jest św. Hripsime, zamęczona w IV wieku z powodu odmowy poślubienia pogańskiego króla. Jej postać,

nierozerwalnie związana z Eczmiadzynem, w diasporze symbolizuje nienaruszalność godności i czystości duchowej. Na Cyprze jej kult obecny jest wśród kobiet jako wzór modlitwy w cierpieniu i wytrwałości. Ormianie Cypru, choć stanowią niewielką diasporę, wnoszą duchowość uformowaną przez dramaty narodowe, a zarazem zdolną do przetrwania dzięki liturgii, ikonom i wspólnej pamięci. Jest to duchowość, która nie oddziela historii od modlitwy, lecz spleta je w jedno, często w języku bólu, ale nigdy rozpacz.

Ormianie, choć licznie nigdy nie stanowili większości na Cyprze, pozostawili po sobie nie tylko liturgiczne echa i tradycje rodzinne, lecz także przestrzenie duchowe, takie jak klasztory i miejsca pielgrzymkowe, które przez wieki stanowiły ośrodki skupienia, nauki, a przede wszystkim modlitwy w samotności. Najważniejszym z tych miejsc był i pozostaje klasztor Sourp Magar, położony w Górach Kyreńskich, na południowym zboczu masywu Pentadaktylos, niedaleko wsi Halevga. Początki klasztoru sięgają zapewne XI wieku, kiedy założony przez wspólnotę koptijską i dedykowany św. Makaremu z Aleksandrii (Hadjilyra 2009). Społeczności ormiańskiej został przekazany na początku XV wieku. W okresie późnośredniowiecznym i nowożytnym Sourp Magar pełnił nie tylko funkcję klasztoru, lecz także centrum pielgrzymkowego i duchowej refleksji dla ormian z całej wyspy i regionu. Do jego zadań należało przechowywanie rękopisów liturgicznych, edukacja duchowieństwa, ale przede wszystkim utrzymywanie żywej modlitwy w imieniu tych, którzy musieli żyć w świecie. O randze miejsca świadczy fakt, że klasztor był przez pewien czas pod bezpośrednią opieką katolikosy Eczmiadzynu. Architektonicznie kompleks klasztorny, dziś częściowo zrujnowany, obejmował kościół, pomieszczenia klasztorne, dziedziniec z cysterną, krużganki oraz ogrody uprawne. Z zachowanych inskrypcji i relacji podróżnych wynika, że jeszcze w XIX wieku miejsce to było aktywnym centrum pielgrzymkowym, szczególnie w okresie świąt maryjnych. Obecność ikon przedstawiających Matkę Bożą z Dzieciątkiem oraz św. Makarego – w stylistyce ormiańskiej, ale z elementami bizantyjskimi – wskazuje na otwartość kulturową wspólnoty i jej zdolność do integracji duchowych nurtów. Dla wspólnoty ormiańskiej klasztor ten był miejscem duchowego oddalenia, ale nie w sensie geograficznego odosobnienia, lecz jako przestrzeń

przejścia z chaosu świata ku modlitwemu porządkowi. W ormiańskiej tradycji monastycznej, wyrosłej z mistyki św. Grzegorza z Nareku i pustelniczych zwyczajów kapadockich, cisza i samotność nie są ucieczką, lecz formą słuchania Boga w Jego milczeniu. Sourp Magar, położony wśród sosen i cyprysów, z widokiem na północne wybrzeże wyspy, był ucieleśnieniem tej tradycji. Od XIX wieku klasztor służył także jako letnie schronienie dla uczniów i nauczycieli ormiańskiej szkoły z Nikozji, a po 1915 roku – jako miejsce czasowego pobytu uchodźców ocalałych z ludobójstwa. W tym sensie przestrzeń sakralna klasztoru stała się także miejscem pamięci i gościnności, w którym duchowość pustyni łączyła się z duchowością otwartego domu, typową dla ormiańskiej kultury przetrwania. Obecnie klasztor znajduje się w stanie opuszczenia, częściowo zdewastowany, zamknięty dla kultu, ale zachowany jako miejsce szczególnej pamięci w świadomości ormiańskiej diaspory cypryjskiej i światowej.

Poza Sourp Magar istniały także inne miejsca kultu, mniejsze, często związane z parafiami miejskimi, takie jak katedra Sourp Asdvadzadzin w starej Nikozji oraz Sourp Stepanos w Larnace. Nie były to klasztory *sensu stricto*, ale pełniły podobne funkcje duchowego centrum, szczególnie w liturgicznych obchodach świąt maryjnych, 24 kwietnia oraz Vartananc. Ormianie, nawet gdy tracili materialne struktury swoich wspólnot, nie tracili ich duchowo. Klasztor, jako miejsce milczenia, modlitwy, pamięci i odpoczynku, pozostawał dla nich symbolem głębszego zakorzenienia, które nie potrzebuje granic i bezpieczeństwa politycznego, by trwać. W tym sensie Sourp Magar i inne miejsca modlitwy nie są relikdami, ale są znakami trwania.

Rok 1974 wyznaczył cezurę nie tylko w historii politycznej Cypru, lecz również w dziejach ormiańskiej wspólnoty wyspy. Inwazja turecka i późniejszy podział terytorium doprowadziły do utraty fizycznego dostępu do wielu historycznych przestrzeni, w tym klasztoru Sourp Magar, dzielnic w Famaguscie, Kyrenii i północnej Nikozji, a także licznych cmentarzy i szkół. Jednak mimo rozproszenia i utraty części dziedzictwa, ormiańska wspólnota Cypru nie zniknęła, a weszła w okres złożonego, niepozbawionego napięć, lecz konsekwentnego odrodzenia. Od późnych lat siedemdziesiątych rozpoczęto stopniową odbudowę struktur wspólnotowych w obrębie południowego Cypru.

W Nikozji reaktywowano parafię ormiańską przy Sourp Asdvadzadzin, a następnie ponownie otwarto ormiańską szkołę narodową Nareg, która dziś ma filie również w Larnace i Limassol. Szkoły te, finansowane częściowo przez rząd Republiki Cypryjskiej, uczą w trzech językach (ormiańskim, greckim i angielskim), odgrywając kluczową rolę w transmisji dziedzictwa kulturowego i językowego. W tym samym czasie reaktywowano działalność organizacji społecznych, m.in. Ormiańskiego Klubu Młodzieży, chóru liturgicznego oraz stowarzyszeń kobiecych. Z perspektywy ustrojowej ormianie są dziś uznawaną przez konstytucję mniejszością religijno-narodową, obok maronitów i katolików łacińskich, z prawem do posiadania reprezentanta w parlamencie, choć bez prawa głosu. Jest to pozycja formalnie marginalna, ale symbolicznie istotna, stanowiąca uznanie głębokiej, wielowiekowej obecności, która nie roztopiła się w strukturze większościowej, lecz nadal zachowuje własny rytm i tożsamość. Jednocześnie rzeczywista liczba ormian w kraju jest niewielka – według oficjalnych danych poniżej 3 tysięcy – co wymusza ścisłą integrację życia religijnego, edukacyjnego i kulturalnego. Liturgia sprawowana jest dziś regularnie w Nikozji i Larnace, a funkcję duszpasterską pełni kapłan delegowany przez katolikosą z Antelias z Libanu, co pokazuje trwałość związków z diasporą ormiańską Bliskiego Wschodu. To, co szczególnie uderza w fenomenie współczesnej obecności ormian na Cyprze, to znaczenie pamięci jako formy duchowości, rozumianej nie tylko jako akt wspomnienia, lecz forma sakralnego trwania – rekapitulacja przeszłości w rytmie liturgii i codziennego życia. Obchody 24 kwietnia, dnia pamięci o ofiarach ludobójstwa z 1915 roku, przybierają w Nikozji charakter narodowo-religijny. W przestrzeni wyspy, gdzie pamięć często jest terenem konfliktu, ormiańska narracja staje się równoległym głosem, świadczącym o alternatywnych trajektoriach cierpienia i przetrwania. W tym kontekście duchowość ormiańska na Cyprze nabiera znaczenia nie tylko dla samej wspólnoty, lecz także w wymiarze symbolicznym, jako świadectwo innej możliwości bycia na wyspie. Jej język, mistyczny, cierpliwy, głęboko zakorzeniony w liturgii i milczeniu, kontrastuje z hałasem geopolitycznych narracji. A zarazem oferuje wzorzec obecności, nie dominującej, ale trwale wkomponowanej w tkankę miejsca. Ormiańskie kościoły, szkoły, a nawet cmentarze stanowią dziś

nie tylko relikty przeszłości, lecz również przestrzenie dialogu z wyspą i jej historią. Warto w tym kontekście wspomnieć, że ormiańskie dziedzictwo kulturowe, mimo ograniczonej liczby zabytków, znalazło miejsce także w oficjalnych narracjach kulturowych Cypru. Klasztor Sourp Magar, choć obecnie niedostępny, uznawany jest przez władze Republiki Cypryjskiej za część dziedzictwa narodowego. W 2008 roku, we współpracy z UNESCO i instytucjami ormiańskimi, rozpoczęto przygotowania do jego renowacji.

Wtopieni w pejzaż wyspy ormianie stali się świadkami i nosicielami formy obecności uchodźcy – cichej, ale zarazem głęboko duchowej. Od średniowiecza, poprzez schyłek imperium osmańskiego, aż po dramatyczne wydarzenia XX wieku, Cypr był miejscem, gdzie ormiańskie życie – poranione, ale niezłamane – szukało schronienia. Utrata niepodległości, zniszczenia, trauma ludobójstwa i przymusowej diaspory wpisują się w zbiorowe doświadczenie ormian, na Cyprze nabierają specyficznego wymiaru oswojenia, które przekształca się w duchowość przetrwania. W tym kontekście duchowość ormiańska ukazuje się jako pomost nie tyle między politycznymi blokami Wschodu i Zachodu, ile raczej pomiędzy ich duchowymi dziedzictwami. Starożytna liturgia Kościoła ormiańskiego, przepełniona symboliką, odwołująca się do języka, który sam w sobie jest ikoną, niesie zarówno wschodnią kontemplację, jak i zachodnią strukturę. Kalendarz liturgiczny, nabożeństwa żałobne i rytmy postu zawierają w sobie dziedzictwo pustyni, pielgrzymki, paschalnej nadziei i cierpienia. Nie rozwija się w kontrze do tradycji zachodniej, lecz przekształca jej doświadczenie przez filtr cierpienia. To właśnie duchowa cierpliwość, obecność bez dominacji, jawi się jako najbardziej wyrazista cecha ormiańskiej wspólnoty na Cyprze. W przeciwieństwie do bardziej ekspansywnych tradycji religijnych, ormianie na wyspie nie tworzyli struktur hegemonicznych, ich klasztory i świątynie nie były twierdzami, lecz sanktuariami obecności. Sourp Magar przypomina raczej pustelnię niż monumentalny klasztor. Jest miejscem, w którym cisza mówi więcej niż słowa, a zrujnowane mury są bardziej elokwentne niż odbudowane fasady. Spotkanie z dziedzictwem ormiańskim na Cyprze nie przypomina zwiedzania muzeum, a raczej uczestnictwo w procesji czasu, która nie domaga się uwagi, ale

zaprasza do współobecności. To duchowość, która nie ekspozuje siebie, ale trwa jako forma służby historii wyspy.

## 2.9. Wierność wśród ciszy. Maronici cypryjscy

Historia maronitów na Cyprze spleta się z losem wschodniego chrześcijaństwa, ściganego przez fale przemocy, prześladowań i geopolitycznych przesunięć. Już w VII wieku, w konsekwencji ekspansji arabskiej i upadku struktur bizantyńskich w Syrii, pojawiły się pierwsze ślady migracji maronitów, wówczas jeszcze w dużej mierze monofizytów, ku bezpieczniejszym terytoriom wysp Morza Śródziemnego, a Cypr jawił się jako naturalne schronienie. Wędrowniki te przybrały znacznie na sile w XI i XII wieku, w kontekście krucjat i związanej z nimi odbudowy kontaktów między maronickim patriarchatem w Libanie a Kościołem łacińskim. Właśnie epoka krucjat przyniosła znaczące zmiany w statusie maronitów na wyspie. Uznani za lojalnych wobec papieżstwa, maronici szybko zyskali przychylność łacińskich władz kościelnych i politycznych. Już na Soborze Laterańskim IV (1215) potwierdzono ich jedność z Rzymem, zresztą nie tylko deklarowaną, lecz faktyczną, podtrzymywaną przez wymianę duchownych, poselstw i tekstów liturgicznych. W dobie panowania Lusignanów na Cyprze maronici cieszyli się względną autonomią, zachowując własny ryt i strukturę parafialną, choć stopniowo poddawaną łacińskim wpływom organizacyjnym. W okresie tym uformował się zasadniczy rdzeń osadnictwa maronickiego na wyspie. Były to cztery wsie w północno-zachodniej części Cypru, dziś ulokowane na terenach okupowanych przez Turcję: Kormakitis (Kormakiti), Asomatos, Ayia Marina oraz Karpasha. Choć nieliczne liczebnie, wspólnoty te stanowiły zwartą sieć kulturową, językową i religijną, pielęgnującą zarówno syryjski obrządek liturgiczny, jak i własny dialekt arabskiego – cypryjsko-maronicki wariant z silnymi substratami aramejskimi. W strukturze tych wsi sakralna przestrzeń była nie tylko centrum duchowym, ale i społecznym. Kościoły św. Jerzego, św. Anny czy Matki Bożej stanowiły oś, wokół której koncentrowało się życie (Frangeskou – Hadjilyra 2015). W Kormakitis zachowały się pozostałości kościoła św. Jerzego, z czytelnymi warstwami gotyckimi i późniejszymi adaptacjami,

w tym inskrypcjami w języku syryjskim i łacińskim. W Asomatos przetrwała kamienna struktura świątyni, dziś opuszczona, lecz będąca celem dorocznych pielgrzymek maronickich z południa Cypru. Zachowane freski oraz fragmenty lampek oliwnych i naczyń eucharystycznych świadczą o lokalnej produkcji, powiązanej z większymi ośrodkami kulturowymi Libanu i Syrii. Wioski te cieszyły się wewnętrzną autonomią, utrzymywały kontakt z patriarchatem w Bkerké i rekrutowały własne duchowieństwo, choć od XVIII wieku coraz częściej formowane przez duchownych kształconych w środowiskach łacińskich. Status prawny maronitów zmieniał się w zależności od zwierzchności politycznej. Pod panowaniem weneckim, wspólnoty były tolerowane, choć nieuprzywilejowane, z kolei okres osmański przyniósł pogłębienie izolacji, zarówno religijnej, jak i społecznej. Maronici zostali formalnie podporządkowani łacińskiemu arcybiskupowi Nikozji, ale w praktyce zachowali swoją strukturę, także dzięki interwencjom Francji, będącej protektorem katolików Wschodu (Moosa 1986, 59-63). To wtedy wykształciła się duchowość milczącej obecności, oparta nie tyle na strukturze, co na przekazie ustnym, rytmie kalendarza liturgicznego i kultach lokalnych świętych. Z dzisiejszej perspektywy obecność maronitów na Cyprze nie jawi się jedynie jako marginalna wzmianka w historii wyspy, ale jako organiczna część jej wielowarstwowej mozaiki religijno-etnicznej. Archeologia ich wsi, świątyń i struktur parafialnych to nie tylko zapis kultu, ale i świadectwo zdolności adaptacyjnej, przetrwania i cichej wierności. Ta obecność, niemal wymazana po 1974 roku, nie jest jednak martwa. Jej relikty są przechowalnią pamięci, która nie tylko przypomina, ale zobowiązuje.

Duchowość maronitów cypryjskich wyrasta z głębokiego i archaicznego pnia antiocheńskiej tradycji syryjskiej, splamionej krwią prześladowań i wypalanej światłem Zmartwychwstania. Ich liturgia, chociaż w wiekach późniejszych niepozbawiona wpływów łacińskich, zachowała swój język, strukturę i teologiczne akcenty, które wyraźnie odróżniają ją zarówno od rytów bizantyjskich, jak i rzymskich. Tradycyjnie celebrowana w języku syriackim, z elementami arabskimi i, w nowszym okresie, także greckimi oraz włoskimi, Msza maronicka nosi ślady struktury starożytnej liturgii św. Jakuba, przystosowanej przez pokolenia do warunków życia wspólnoty diaspory. Na Cyprze, podobnie

jak w górach Libanu, liturgia maronicka była zawsze nie tylko wyrazem kultu, lecz także formą zachowania tożsamości. Modlitwy, melodie i gesty przekazywano ustnie w rodzinach i wspólnotach, zwłaszcza tam, gdzie nie było stałej obecności księdza. Szczególne miejsce w kulcie zajmuje Maryja, uobecniona jako Matka Kościoła i Matka Cierpiących, Theotokos i Matka Bolesna. W niektórych wsiach zachowały się jeszcze do XX wieku fragmenty starych modlitw maryjnych w języku syriackim, odmawianych przez kobiety podczas postu i pogrzebów. Duchowość maronicka, zwłaszcza w cypryjskim kontekście izolacji, miała wymiar zdecydowanie obłubieńczy i paschalny. W centrum celebracji liturgicznej, zarówno w Wielkim Poście, jak i podczas Wielkiej Nocy – pozostaje misterium zmartwychwstania Chrystusa jako obłubieńca duszy, który przez śmierć wprowadza wiernych w życie. Duchowość ta silnie akcentuje realną obecność Chrystusa w Eucharystii, co przekłada się na pełne czci formy liturgiczne, długie momenty ciszy, zbliżone do kontemplacji eucharystycznej oraz intensywny kult świętych jako orędowników i przyjaciół Boga. W Karpasha i Ayia Marina do lat sześćdziesiątych XX wieku zachowywano zwyczaj rozdzielania chlebów świętych, wypiekanych w domach i przynoszonych do kościoła w święta patronalne. Duchowość ludowa, głęboko zintegrowana z rytmem kalendarza liturgicznego, była jednak przede wszystkim, podobnie jak w wypadku ormian, duchowością cierpienia i oczyszczenia. Wspólnota, żyjąca przez wieki na marginesie politycznym i kulturowym, wykształciła formy modlitwy, które nie opierały się na słowie, lecz na obecności, milczeniu i powtórzeniu. Posty, zwłaszcza Wielki Post i posty świętych, były przestrzegane surowo, łącznie z powstrzymaniem się od mięsa, nabiału i oliwy. Pokuta przybierała wymiar wspólnotowy – nie tylko indywidualny rachunek sumienia, ale też rytualne pojednania, procesje pokutne, modlitwy za zmarłych i za prześladowców. W tradycji ustnej wsi Asomatos zachowały się opowieści o tzw. nocach milczenia, czyli wspólnych nocnych czuwaniach w Wielkim Tygodniu, w których modlitwa polegała na obecności przed ikoną, bez słów. Od XVII wieku nasiliły się procesy latynizacji, zarówno w liturgii, jak i w teologii, szczególnie w zakresie katechezy, formacji duchowieństwa i praktyk parafialnych. Przenikanie zachodnich zwyczajów, użycie języka łacińskiego, kalendarza gregoriańskiego, szat liturgicznych

w stylu rzymskim było wspierane przez Papieską Kongregację ds. Kościołów Wschodnich, ale nie zdołało wymazać rdzenia syryjskiego rytuału. Szczególnie od lat trzydziestych XX wieku obserwujemy świadomą rekułtywację tradycji antiocheńskich, powrót do języka syriackiego w części modlitw, odnowienie kalendarza wschodniego i tłumaczeń starożytnych hymnów. W tej odnowie uczestniczyli również duchowni z Cypru, kształceni m.in. w stolicy Włoch, którzy zachowując lojalność wobec Rzymu, starali się przywrócić autentyczny duch maronickiej tradycji. Ważnym źródłem dla rekonstrukcji duchowości maronitów cypryjskich pozostają modlitewniki, często spiswane ręcznie, przekazywane z pokolenia na pokolenie. Niektóre z nich, zachowane w archiwach parafii w Nikozji, zawierają tłumaczenia hymnów św. Efrema, modlitwy maryjne oraz teksty eucharystyczne w wersjach aramejskich i arabskich. Równie istotne są badania etnograficzne, prowadzone zwłaszcza po 1974 roku wśród przesiedlonych maronitów w południowej części wyspy. Wynika z nich obraz duchowości zanurzonej w codzienności, ale naznaczonej silnym eschatologicznym napięciem, oczekiwaniem powrotu, nie tylko do ziemi, ale do liturgicznej pełni życia. Właśnie to oczekiwanie, cierpliwe, czujne i paschalne, stanowi klucz do zrozumienia duchowości maronitów na Cyprze.

W doświadczeniu maronickiej wspólnoty Cypru przestrzeń sakralna nie była nigdy jedynie tłem dla rytuału. Była raczej matrycą pamięci, uobecnieniem zbiorowej tożsamości i znakiem wytrwałości. Świątynie, kaplice i cmentarze nie tyle stanowiły materialne dziedzictwo, ile stały się miejscami ocalonego czasu, punktami orientacyjnymi w geografii duchowej ludu, który przez wieki trwał, choć często pozbawiony realnej obecności instytucjonalnej. Te miejsca są dziś nie tylko świadectwem wiary, ale i znakiem milczącej walki o zachowanie prawdy, nie politycznej, lecz egzystencjalnej. Najważniejszym z tych miejsc pozostaje Kormakitis, przez wieki będące centrum życia maronitów cypryjskich. Tu znajduje się kościół św. Jerzego, wybudowany w 1930 roku na miejscu wcześniejszych struktur, których relikty – m.in. fragmenty ścian i portalu – datowane są przez badaczy na XVII wiek. Kościół ten, o orientacji wschodniej, wyróżnia się prostą trójnawową strukturą z półkolistą absydą i skromną dekoracją wewnętrzną, w której dominuje drewniany ikonostas o cechach łacińskich i syryjskich. W świątyni zachowały się

inskrypcje w języku arabskim zapisanym alfabetem syriackim, w tym modlitwy do Maryi i dedykacje fundatorów (Haddad 1980, 61). Kormakitis nie był jednak wyłącznie centrum liturgicznym, a też ośrodkiem formacyjnym i symbolicznym. To tu zachowały się prywatne kapliczki domowe, rękopisy liturgiczne, a przede wszystkim lokalna pamięć. W rozmowach prowadzonych z przesiedlonymi mieszkańcami po 1974 roku, miejsce to jawi się jako duchowe serce wspólnoty, nawet jeśli dostęp do niego przez dekady był ograniczony (Frangeskou – Hadjilyra 2015). Dziś, choć powolny powrót do wsi jest możliwy, obecność maronicka ma wciąż wymiar przede wszystkim rytualny i pielgrzymkowy. Inny wymiar przestrzeni sakralnej ujawnia się w Asomatos, niemal całkowicie opuszczonej po 1974 roku. Tamtejszy kościół, poświęcony Najświętszej Marii Pannie, zachował się jedynie fragmentarycznie. Pomimo ruin, raz w roku, w święto Wniebowzięcia, odprawiana jest tam liturgia, zazwyczaj pod gołym niebem, w obecności przesiedlonych wiernych. Celebrowanie ta, przyjmuje formę niemal prorocką – modlitwy o powrót, zachowanie pamięci i przebaczenie. Podobnie Ayia Marina i Karpasha, dwie inne maronickie wsie w rejonie północnym, utraciły swój rytm życia po podziale wyspy, ale zachowały elementy obecności duchowej. W Ayia Marina, mimo przekształceń funkcjonalnych budynków i utraty części zabudowy, nadal stoi kościół św. Mariny z zachowanym frontonem i częścią dachu, a także przyległy cmentarz. Nagrobki, niekiedy naruszone, zachowują inskrypcje syryjskie i łacińskie z XIX i XX wieku, świadczące o trwaniu wspólnoty. W Karpasha z kolei znajduje się wiejski kościół poświęcony krzyżowi świętemu, z zachowanymi pozostałościami malowideł ściennych. Ikony pochodzą z XVII wieku. Znajdują się tam również dwa cenne, starożytne drewniane krzyże: jeden bizantyjski z XV wieku, drugi rustykalny, cypryjsko-bizantyjski z XVII wieku. Oba krzyże stanowią jeden z najważniejszych dóbr wspólnoty maronickiej. Z punktu widzenia archeologicznego i konserwatorskiego, świątynie maronickie na Cyprze stanowią unikatowy przykład syntezy wschodniej i zachodniej tradycji. W ich architekturze odnaleźć można elementy stylu osmańskiego, gotyckie detale przejęte z sąsiedztwa łacińskiego oraz cechy typowe dla prowincjonalnego budownictwa syryjskiego, takie jak surowość, wschodnia orientacja, kamień nieotylnowany. W nielicznych zachowanych

dekoracjach, głównie freskach i inskrypcjach, obecne są motywy chrystologiczne, maryjne i hagiograficzne, często z wyraźną typologią biblijną. Jednak najbardziej istotna jest ich funkcja egzystencjalna. Dla maronitów Cypru, zwłaszcza po 1974 roku, te przestrzenie stały się nie tyle świętymi miejscami, ile miejscami przechowywanej nadziei. Ich funkcja nie ogranicza się do rytuału, a obejmuje też pamięć, tożsamość, potrzebę powrotu i kontynuacji.

Rok 1974 był dla cypryjskich maronitów momentem nie tylko politycznego przełomu, ale przede wszystkim radykalnego rozerwania struktur pamięci i życia codziennego. Inwazja turecka, której skutkiem było podzielenie wyspy, uderzyła z bezwzględą siłą w niewielką, choć zwartą społeczność. Większość ludności zmuszona została do opuszczenia domów i przeniesienia się na południe wyspy, najczęściej do Nikozji, Limassol i Larnaki. Dezintegracja wspólnot wiejskich pociągnęła za sobą niemal całkowity zanik tradycyjnego modelu życia maronickiego, opartego na silnym związku między przestrzenią sakralną a strukturą społeczną. Z dawnych wiosek jedynie Kormakitis zachował w późniejszych latach ograniczoną obecność, głównie starszych mieszkańców, którzy zdecydowali się na powrót po 2003 roku. Pozostałe miejscowości pozostały niemal zupełnie wyludnione, a ich kościoły i cmentarze popadły w ruinę lub zostały zaadaptowane do innych funkcji, mimo sporadycznych interwencji konserwatorskich podejmowanych przy wsparciu UNESCO i Biura do Spraw Dziedzictwa Religijnego (Frange-skou – Hadjilyra 2015).

Południowa część wyspy stała się odtąd miejscem formowania nowej rzeczywistości maronickiej. Główne ośrodki duchowe powstały w Nikozji, gdzie ulokowano katedrę Najświętszej Maryi Panny Łaskawej, oraz w Limassol, gdzie działa kościół św. Antoniego. Obie parafie stały się nie tylko centrami liturgii, ale także miejscami integracji uchodźców oraz przestrzenią powolnej rekonstrukcji struktur wspólnotowych. Liturgia w tych świątyniach, choć formalnie oparta na rycie antiocheńskim, przeszła liczne adaptacje. Znacznie wzrosła rola języka greckiego i łacińskiego, a także uproszczono strukturę celebracji, by lepiej odpowiadać realiom parafii miejskich. Kluczowym elementem powojennej rekonfiguracji było odtworzenie struktur instytucjonalnych. Na czele maronickiej archieparchii Cypru

w 1994 roku stanął bp Youssef Soueif, którego zadaniem było nie tylko organizowanie duszpasterstwa, ale także reprezentowanie wspólnoty wobec państwa i innych Kościołów. Powstały nowe inicjatywy edukacyjne: szkoły prowadzone przez maronickie zgromadzenia zakonne oraz projekty kulturowe, mające na celu ochronę dziedzictwa językowego i muzycznego. To właśnie język i szerzej tożsamość kulturowa stały się punktem centralnym debaty o przyszłości maronickiej obecności na Cyprze. Tradycyjnie arabofoniczni maronicy cypryjscy posługiwali się odmianą arabskiego z silnymi wpływami syryjskimi i greckimi. Po 1974 roku język ten uległ niemal całkowitemu zanikowi w użyciu codziennym, przetrwał zaś jedynie w niektórych pieśniach liturgicznych i w środowiskach starszego pokolenia. Równolegle obserwuje się zjawisko głębokiej latynizacji – młodsze pokolenia chętniej utożsamiają się z Kościołem katolickim *sensu largo* niż z maronicką specyfiką. Prowadzi to do napięć między potrzebą zachowania dziedzictwa a realiami integracji kulturowej. W odpowiedzi na te wyzwania powstały liczne projekty mające na celu rewitalizację tożsamości. Szczególną rolę odgrywa diaspora, zwłaszcza w Australii i Wielkiej Brytanii, która wspiera działania na rzecz dokumentacji języka, pieśni liturgicznej i tradycyjnych form nabożeństw. Jednocześnie Kościół maronicki na Cyprze aktywnie uczestniczy w dialogu ekumenicznym i międzyreligijnym. Duchowość maronicka w powojennej rzeczywistości przyjmuje zatem kształt dynamiczny – oscylujący między potrzebą przetrwania a otwartością na przyszłość.

## 2.10. Duchowości islamu

Pierwsza wzmianka o zetknięciu islamu z Cyprzem odnosi się do 649 roku, kiedy to wojska arabskie pod wodzą Mu'āwiji ibn Abi Sufyāna, namiestnika Syrii działającego w imieniu kalifa Umara ibn al-Chattaba, przeprowadziły inwazję na wyspę. Źródła arabskie i bizantyńskie odmiennie przedstawiają ten epizod. W muzułmańskich kronikach mowa jest o sukcesie wojennym i częściowym podporządkowaniu Cypru, natomiast pisarze chrześcijańscy epoki postrzegali te wydarzenia jako bolesną przerwę w boskim porządku rzeczy i preludium do kary z niebios. W rzeczywistości była to raczej ekspedycja o charakterze

demonstracyjnym niż trwałе zdobyćie. Cypr pozostał przez niemal trzy wieki podwładnym jednocześnie Bizancjum i światu islamu. Dopiero najazdy IX wieku doprowadziły do bardziej intensywnej obecności arabskiej, choć znów nie ostatecznej. Na nowo Bizancjum przejęło pełną kontrolę w 965 roku. Ten epizodyczny, lecz wielowarstwowy kontakt pozostawił ślady nie tylko polityczne, ale i duchowe. Obecność islamu na Cyprze w tym okresie miała charakter symboliczny i ulotny, a zarazem głęboki. Wskazują na nią pojedyncze znaleziska, fragmenty inskrypcji z cytataми koranicznymi, mużułmańskie pochówki w charakterystycznej orientacji ciała oraz wzmianki o tymczasowych miejscach modlitwy, zachowane w późniejszych relacjach. Najbardziej znaczącym duchowym śladem tej obecności pozostaje do dziś Hala Sultan Tekke nad słonym jeziorem w Larnace, miejsce pielgrzymkowe upamiętniające Umm Haram bint Milhān, znaną jako Lalla Fatima, którą tradycja islamu uważa za krewną Proroka Mahometa. Według przekazu miała ona zginąć w czasie pierwszej wyprawy na Cypr, spadając z muła na kamień. Jej grób stał się centrum duchowej pamięci. Tekke zbudowane nad jej domniemanym grobem w XVIII wieku, rozbudowywane w XIX wieku przez Osmanów, jest uważane za czwarte najważniejsze sanktuarium islamu sunnickiego – po Mekce, Medynie i Jerozolimie. Świątość Lalli Fatimy zawiera w sobie wielowymiarowy przekaz: kobieta, członkini pierwszego pokolenia mużułmanów, obecna w chwili rozszerzania się islamu, ginie na obcej wyspie, przez co jakby sama stała się znakiem obecności Boga na peryferiach. Jej kult jest także świadectwem tego, jak islam, nawet jeśli jeszcze niezadomowiony politycznie, potrafił wpisać się duchowo w pejzaż wyspy. Współczesne badania podkreślają, że miejsce to nie było wyłącznie ośrodkiem kultu, lecz również punktem orientacyjnym w krajobrazie duchowym Cypru, gdzie modlitwa wznosiła się w przestrzeni napięć, ale i nadziei. Hala Sultan Tekke do dziś pozostaje nie tylko miejscem religijnym, ale również symbolem głębszej warstwy obecności islamu na Cyprze, tej duchowej, często cichej, nieinstytucjonalnej. I choć meczet ten znalazł się w rękach władz religijnych północnego Cypru dopiero po 1974 roku, jego znaczenie, jako pomostu między epokami i między światami, nie słabnie.

Zajęcie Cypru przez Imperium Osmańskie w 1571 roku otworzyło nowy rozdział w historii islamu na wyspie, już nie

symbolicznej, ale rzeczywistej i trwałej obecności religijnej, społecznej i administracyjnej. Wprowadzenie systemu milletowego oraz organizacja struktur sądowniczych i religijnych pozwoliły na zakorzenienie sunnickiego islamu szkoły hanafickiej, dominującej w imperium. W miastach ustanowiono kadiluki – jednostki administracyjno-sądowe z kadim jako lokalnym sędzią i zarazem urzędnikiem religijnym. Dokumenty z archiwów kadich w Nikozji i Larnace ukazują, że prawo szariatu regulowało zarówno sprawy rodzinne, jak i kwestie własności, kontraktów handlowych czy dziedziczenia, włączając islam w codzienny rytm życia muzułmańskiej części społeczności cypryjskiej (Jennings 1993, 83-85). Centralnym punktem życia duchowego były meczety – od największego w Nikozji, po mniejsze dzielnicowe miejsca modlitwy. Piątkowa modlitwa wyznaczała tygodniowy rytm sacrum, przypominając, że choć Cypr był krańcem imperium, nie był duchowym peryferium. Meczet był nie tylko miejscem modlitwy, ale również nauczania, rozstrzygania sporów, zbierania jałmużny i odpoczynku w cieniu recytowanego Koranu. Codzienna modlitwa przeplatała się z aktami wspólnotowymi. Ramadan obchodzony był uroczystie, choć bez wielkomiejskiego przepychu, znanego ze Stambułu czy Damaszku. Zachowały się przekazy o rozświetlonych dziedzińcach, gdzie modlono się przed *iftarem*, i o wieczorach z recytacją hadithów oraz śpiewami. Pielgrzymki do Mekki były rzadkie z racji odległości i kosztów, ale nie niemożliwe – niektóre rejestry sądowe wspominają o testamentach spisanych przed wyruszeniem (Jennings 1993, 106). Samo pragnienie pielgrzymowania stało się częścią duchowości – oczekiwania, wyrzeczenia i nadziei. Odrębny i subtelniejszy nurt islamu cypryjskiego stanowiły ciche bractwa sufickie. Wśród nich najtrwalszy ślad pozostawił zakon Mevlevi, znany z tańczących derwiszów, który miał swą główną *tekke* w Nikozji, przy bramie Pafijskiej. Budowla ta, istniejąca do dziś, była miejscem duchowych rekolekcji, praktyki modlitwy wspomnienia i kontemplacji, stanowiąc przeciwagę dla prawniczej ortodoksji kadich. Poza Mevlevimi obecni byli również przedstawiciele nurtów Naqshbandi i Khalveti, bardziej skupieni na ascezie i modlitwie wewnętrznej, rzadziej pozostawiający trwałe ślady materialne, lecz silnie obecni w pamięci lokalnej. Bractwa te wprowadzały duchowość zstępującą ku ziemi, mistykę, w której obecność Boga nie była zawieszona w niebie, ale dotykała

duszy przez codzienność, ubóstwo, pył ulicy. Zgodnie z tradycją suficką, modlitwa nie była tylko obowiązkiem, lecz spotkaniem. Nie bez napięć ta duchowość funkcjonowała w cieniu oficjalnego islamu, ale może właśnie ta podwójność stanowiła o sile religijności osmańskich muzułmanów na Cyprze – ludzi, którzy modlili się, sądzili, pościli i milczeli.

W islamskim krajobrazie Cypru przestrzeń sacrum uformowana została przede wszystkim przez dwa bieguny: miejsce modlitwy i miejsce pochówku. Wbrew pozorom, to właśnie współobecność meczetu i cmentarza najlepiej oddaje esencję duchowości muzułmańskiej – nieustannego dialogu między teraźniejszością a przemijaniem, życiem a pamięcią. Na Cyprze, podobnie jak w innych prowincjach Imperium Osmańskiego, przy wielu meczetach powstawały małe cmentarzyki, otoczone murkiem, cieńsze niż sąsiednie ogrody, bez patosu monumentalnych nekropolii. Nagrobki często proste, lecz niepozbowione inskrypcji w języku osmańskim, ukrywały osobiste narracje wiary i pokory wobec kresu. Część z tych nagrobków zachowuje unikalne formuły modlitewne i cytaty koraniczne, świadczące o lokalnej kulturze religijnej. Wewnątrz meczetów zachowały się mihraby, czasem z prostą dekoracją geometryczną lub cytatem z Koranu. Ich kierunek ku Mekce mówi o niezmiennym wektorze modlitwy, niezależnie od historii, która przetaczała się przez wyspę. Minarety, nawet w stanie częściowej destrukcji, są pionowym świadectwem obecności i wezwania do modlitwy. Wspólnota muzułmańska Cypru nie była wielka, ale dbała o widoczność sacrum. Głos muezina, echo jego wezwań nad starymi dzielnicami Nikozji czy Larnaki, budował atmosferę duchowego rytmu, w który wpisana była zarówno nadzieja, jak i nieuchronność przemijania. Te materialne ślady uzupełnia zjawisko, które można by nazwać ciszą po modlitwie, obecnością duchowości nie tyle w rytualnej praktyce, ile w pamięci i ruinie. Wiele meczetów Cypru, po 1878 roku, a szczególnie po 1974, zostało zamkniętych, zdewastowanych lub przekształconych w przestrzenie świeckie. Ale nawet tam, gdzie już nie rozlega się wezwanie do modlitwy, pozostała architektura przemawia przez spękany tynk, wypłowiałe kaligrafie, zachowane fragmenty mihrabu, ślady dywanu modlitewnego na kamiennej posadzce. W tych miejscach duchowość nie opiera się już na obecności wiernych, lecz na pamięci, która stała się formą kontemplacji.

Turecka interwencja wojskowa i późniejsze podzielenie wyspy przyniosły radykalną zmianę w demografii religijnej. Przesiedleniom towarzyszył napływ ludności tureckiej z Anatolii, częściowo z głębokich, konserwatywnych regionów. Proces ten wywołał napięcie między lokalną tradycją islamu cypryjskiego, związaną z osmańskim dziedzictwem i duchowością bractw, a nową, bardziej sformalizowaną, często upolitycznioną i publiczną religijnością. Napięcie to dotyczyło nie tylko praktyk i zwyczajów, ale również rozumienia samej tożsamości muzułmańskiej, bo cypryjscy Turcy musieli nauczyć się być Turkami na nowo, ale w warunkach narzuconych przez kogoś innego (Bryant 2012, 94). W tej nowej rzeczywistości duchowość muzułmańska uległa rozwarstwieniu. Obecność formalnych struktur religijnych, meczetów odnawianych i rozbudowywanych przy wsparciu Tureckiej Dyrekcji ds. Religii, organizowanie wspólnych modlitw, pielgrzymek, świąt stworzyła pejzaż religii publicznej, z wyraźną symboliką narodową i państwową. W Nikozji, Kyrenii i Famaguście pojawiły się nowe medresy, a tradycyjne meczety, jak Lala Mustafa Paşa Cami w Famaguście, odzyskały funkcje kultowe, niekiedy ze znaczną ingerencją w oryginalną strukturę i symbolikę przestrzeni. Z drugiej strony, na marginesach tego zinstytucjonalizowanego islamu odradzała się cicha, duchowa tradycja mistyki i indywidualnej pobożności. W ostatnich dekadach zaobserwować można ponowną obecność sufich i bractw, zwłaszcza w wersjach bardziej zdystansowanych od polityki. W okolicach Lefki oraz w Nikozji północnej działały wspomniane wspólnoty związane z nurtem Naqshbandi i Halveti, organizujące spotkania, seminaria, a niekiedy nawet programy edukacyjne. Ich obecność nie jest dominująca, lecz znacząca jako alternatywny model duchowości, mniej instytucjonalny, bardziej kontemplacyjny, odwołujący się do dziedzictwa bractw meczetów z epoki osmańskiej. Nowe pokolenia Cypryjczyków tureckich, zwłaszcza w miastach, często przeżywają islam w sposób zdystansowany, kultywując raczej kulturowy niż dogmatyczny związek z religią. W praktyce oznacza to obecność w świątyniach w czasie świąt, udział w pogrzebach, lecz niekoniecznie regularną modlitwę. W mniejszych miejscowościach religijność ma charakter bardziej wspólnotowy i rodzinny, a lokalny imam pełni często rolę nie tylko duchownego, lecz również mediatora społecznego. Współczesny

islam cypryjski nie funkcjonuje w izolacji. Podzielona wyspa oznacza podzieloną religię, ale też nieustanny dialog, nie zawsze formalny, z innymi obecnymi tu sposobami myślenia o sacrum. Na południu chrześcijaństwo prawosławne, silnie zakorzenione w przestrzeni i rytuale, jest z jednej strony wyrazem innej duchowości, z drugiej punktem odniesienia, z którym islam północy musi się mierzyć. Równie istotna jest obecność laickiej wrażliwości, szczególnie wśród inteligencji turecko-cypryjskiej, często wykształconej na Zachodzie, niechętniej zarówno nacjonalistycznym, jak i religijnym narracjom. To napięcie między wiarą a sekularyzmem, między czymś lokalnym a importowanym, tworzy współczesną duchowość islamu na Cyprze, niejednoznaczną, złożoną, nieustannie szukającą własnego głosu.



## 3. Śladami Pawła i Barnaby

### 3.1. Larnaka

Larnaka, dzisiejsza wizytówka południowego wybrzeża Cypru, jest jednym z tych miejsc, w których czas nie płynie linearnie, lecz nakłada się warstwami. Już od epoki brązu tutejsza zatoka stanowiła punkt kontaktu między wyspą a Lewantem i Egiptem. Funkcja portu, choć zmieniały się formy i znaczenia, nigdy nie wygasła – to ona sprawiła, że miasto trwało, nawet gdy inne ośrodki w głębi wyspy upadały lub ulegały marginalizacji (Karageorghis 1986, 27-30). Larnaka jawi się zatem jako przestrzeń ciągłej osady, której tożsamość budowana była przede wszystkim wokół handlu i kontaktów morskich. W starożytności miejsce to znane było jako Kition – centrum fenickiego osadnictwa, które od VIII wieku przed Chrystusem urosło do rangi jednego z najważniejszych miast wyspy. Tu znajdowały się świątynie, fortyfikacje i rozbudowane nekropole, których badania dostarczają jednych z najpełniejszych świadectw kultury fenickiej na Cyprze (Karageorghis 2005). Z czasem jednak nazwa ta zanikła. Średniowiecze przyniosło nowe określenie – Larnaka, prawdopodobnie związane z licznymi kamiennymi sarkofagami (gr. *larnax*), które widoczne były na powierzchni wśród ruin Kition i przyciągały uwagę podróżników (Goring 1988, 141). Szczególnie ważnym był jeden z tych larnaksów, który według wczesnochrześcijańskiej legendy łączony jest z postacią Łazarza, przez co stał się ważnym centrum pielgrzymkowym na religijnej mapie basenu Morza Śródziemnego. Ta zmiana nazwy osady ma wymiar szczególnie symboliczny: widać w niej nie tylko przesunięcie akcentu z fenickiej przeszłości na chrześcijańską teraźniejszość, ale też proces reinterpretacji krajobrazu w kategoriach pamięci i sacrum. Dzisiejsza Larnaka wyrasta więc z podwójnej genealogii: jest spadkobierczynią Kition, ale także nowym tworem, który nadał dawnemu miejscu odmienne

znaczenia. Spacerując po mieście, można dostrzec tę ambiwalencję – ruiny starożytnego portu i współczesny bulwar, kryptę św. Łazarza i pomnik Zenona, bazylikę i hotele. Archeologia i tradycja spotykają się tu na każdym kroku, czyniąc z Larnaki miasto, które wymyka się jednej narracji.

Już w XIII–XII wieku przed Chrystusem powstały tu pierwsze większe osady, związane z handlem miedzią i kontaktami ze Wschodem. Z tego okresu pochodzą monumentalne fortyfikacje, zbudowane z ogromnych ciosów kamiennych, jeden z najlepiej zachowanych przykładów architektury obronnej epoki brązu na wyspie (Karageorghis 1986, 89-91). W epoce żelaza, około IX–VIII wieku przed Chrystusem pojawia się tu obecność fenicka, związana z napływem osadników z Tyru, którzy wprowadzili własne kultury, język i tradycję inskrypcyjną (Yon 2004, 63-65). Najbardziej charakterystycznym świadectwem fenickiego Kition są sanktuaria poświęcone Melkartowi – utożsamianemu przez Greków z Heraklesem – oraz Astarte (Fig. 9, p. 113). Wykopalska prowadzone w latach 1929–1976 odsłoniły kompleks pięciu świątyń, wzniesionych na kolejnych etapach od IX do IV wieku przed Chrystusem, które tworzą jedno z najpełniejszych świadectw fenickiej architektury sakralnej poza Fenicją właściwą (Fig. 11, p. 118; Karageorghis 2005). Znalezione tam ofiary z brązu, ceramika z motywami orientalnymi i inskrypcje fenickie wskazują na trwałe związki miasta z metropolią w Tyrze, a zarazem na proces przenikania się kultur cypryjskiej i fenickiej, tworzących złożoną tożsamość miasta. Dokumentują także proces wymiany artystycznej między Cypryjczykami, Grekami i Fenicjanami. Nekropole Kition dostarczyły z kolei bogatego materiału grobowego, od złotych ozdób po ceramikę importowaną, potwierdzając znaczenie miasta jako centrum wymiany i kultury o wymiarze ponadregionalnym. Kition zajmowało kluczowe miejsce w sieci handlowej Cypru. Położenie portu umożliwiała kontrolę nad szlakami żeglugowymi prowadzącymi ku Lewantowi i Egiptowi, a także eksport lokalnej miedzi i oliwy. Miasto było nie tylko punktem handlowym, ale i strategicznym – dlatego już w VI wieku przed Chrystusem odgrywało ważną rolę w polityce perskiej, a w późniejszych wiekach znalazło się pod panowaniem kolejno Egiptu, Macedonii i Ptolemeusza (Iacovou 2013, 812-815). Spacer po ruinach Kition to nie tylko kontakt z przeszłością, ale i doświadczenie pogranicza – miejsca,

gdzie widać ślady różnych języków, bóstw i tradycji, splecionych w jedną tkanę miejską.

Wzmiankowane nekropole Kition stanowią jeden z najbogatszych zespołów archeologicznych na Cyprze i otwierają ważną perspektywę badawczą. Pokazują, jak wspólnota miejska, związana z handlem i różnorodnymi tradycjami religijnymi, wyrażała swoją tożsamość w praktykach pogrzebowych. Odkrywane tu groby komorowe, datowane już od późnej epoki brązu, wypełnione są bogatym materiałem importowanym – naczyniami egejskimi, egipskimi amuletami, biżuterią z brązu i złota – co potwierdza intensywne kontakty Kition z ośrodkami wschodniego i południowego Morza Śródziemnego. Szczególnie znaczenie mają przedmioty pochodzenia egipskiego: uszebti, skarabeusze, alabastrowe naczynia oraz amulety w kształcie Oka Horusa czy bogini Bastet. Takie dary nie były przypadkowe, ale wpisywały się w szerszy obieg symboli związanych z ochroną i przejściem do życia pozagrobowego. Geograficzna oraz kulturowa bliskość Egiptu, a także intensywne powiązania handlowe sprawiły, że Kition można traktować jako jeden z głównych punktów przenikania egipskich idei na Cypr. Z okresu późnej epoki brązu pochodzą inskrypcje hieroglificzne na importowanych przedmiotach, a także tzw. egiptyzujące formy lokalnych artefaktów, świadczące o tym, że nie była to wyłącznie wymiana towarowa, lecz także adaptacja symboli i rytuałów. W epoce żelaza obecność fenickiej społeczności jeszcze bardziej wzmocniła te kontakty, bo Fenicjanie tradycyjnie pośredniczyli w wymianie między Egiptem a wyspami Morza Egejskiego (Iacovou 2013, 813-814). Nekropole Kition, odkrywane systematycznie od XIX wieku aż do dziś, pokazują Cypr jako przestrzeń, w której śmierć, pochówek i wyposażenie grobowe towarzyszące zmarłym stają się zwierciadłem relacji międzynarodowych. Z perspektywy pielgrzyma czy podróżnika to przypomnienie, że nawet w ciszy grobów zapisane są dawne szlaki i podróże. Każdy skarabeusz czy amulet to świadectwo, że wyspa nigdy nie była odizolowana, lecz zawsze zanurzona w sieć wymiany towarów, idei i wierzeń.

Od IV wieku przed Chrystusem Kition stopniowo wpisywało się w nową rzeczywistość polityczną świata hellenistycznego. Po podbojach Aleksandra i późniejszym podziale jego imperium, miasto znalazło się w strefie wpływów Ptolemeusza,

którzy kontrolowali Cypr przez kilka stuleci. W tym okresie port Kition zachował znaczenie handlowe, choć tracił na rzecz innych centrów, zwłaszcza Salaminie, pełniącej wówczas rolę głównej metropolii wyspy. Świadczą o tym zarówno źródła literackie, jak i znaleziska archeologiczne, wskazujące na obecność ptolemejskich garnizonów i adaptację wcześniejszych struktur miejskich. W epoce rzymskiej Kition pozostawało aktywnym ośrodkiem, lecz jego rola nie dorównywała ani Salaminie, ani Pafos – nowej stolicy prowincji Cypru. Z tego okresu znamy ślady urbanistyki, fragmenty mozaik oraz inskrypcje łacińskie i greckie, które ukazują funkcjonowanie miasta w obrębie cesarstwa. To właśnie w tej epoce rodzi się także najśłynniejsza postać związana z Kition – filozof Zenon, założyciel stoicyzmu, którego pamięć symbolicznie łączy miasto z tradycją filozoficzną całego świata śródziemnomorskiego. Przemiany czasów bizantyńskich oznaczały zarówno trwanie, jak i stopniowy upadek. Miasto było siedzibą biskupstwa już w IV wieku, co potwierdzają podpisy hierarchów złożone na dokumentach soborów ekumenicznych. Funkcjonowały tu kościoły, a tradycja chrześcijańska szybko zaczęła dominować w krajobrazie kulturowym. Jednak od VII wieku znaczenie portu malało. Seria trzęsień ziemi, a także arabskie najazdy sprawiły, że dawne Kition zaczęło się wyludniać i tracić na znaczeniu. Narodziny Larnaki jako nowego ośrodka były powolnym procesem. W późnym średniowieczu i czasach osmańskich port Larnaki, a szczególnie dzielnica znana jako Skala, przejęły funkcje handlowe i morskie, podczas gdy ruiny Kition stopniowo ginęły pod nową zabudową (Given 2004, 118-120). Dzisiejsza Larnaka, mimo że jest bezpośrednio spadkobierczynią Kition, posiada jednak tożsamość w znacznym stopniu przekształconą. Z fenicko-greckiego miasta stała się bizantyńskim biskupstwem, a następnie osmańskim i europejskim portem, w którym przeszłość stała się fundamentem nowej narracji miejskiej.

Postać Zenona z Kition (ok. 334–262 przed Chrystusem) to jeden z najbardziej rozpoznawalnych elementów duchowego dziedzictwa Larnaki. Miał on być synem kupca handlującego purpurą, a jak przekazuje Diogenes Laertios (7,2-3), około trzydziestego roku życia trafił do Aten po katastrofie morskiej, gdzie – zafascynowany lekturą pism Ksenofonta – rozpoczął drogę filozoficzną. Tam zetknął się z cynikami i akademikami, lecz ostatecznie stworzył



Fig. 20. Posąg Zenona z Kition, Larnaka

własną szkołę w *stoa po-ikile*, czyli „malowanym portyku”, od którego nurt stoicki wzięł swą nazwę. Stoicyzm Zenona, akcentujący życie zgodne z naturą, cnotę jako najwyższe dobro i wewnętrzną wolność wobec zmiennych okoliczności losu, przekroczył ramy filozofii, stając się etyką praktyczną elit politycznych i intelektualnych późniejszej Grecji i Rzymu. Marek Aureliusz, jeden z jego duchowych spadkobierców, wyrażał w *Rozmyślaniach*<sup>2</sup> to, co Zenon zapoczątkował: ideę, że człowiek pozostaje częścią większego kosmosu, a jego obowiązkiem jest działanie zgodne z rozumnym porządkiem świata (Long 2006, 45-48). Dla współczesnej Larnaki pamięć o Zenonie ma wymiar nie tylko historyczny, ale i tożsamościowy. W centrum miasta znajduje się pomnik

<sup>2</sup> Choć brakuje na to bezsprzecznych dowodów, jest prawdopodobne, że *Rozmyślenia* lub ich część mogły powstać podczas wojen markomańskich (ok. 170–180), gdy Marek Aureliusz przebywał na północnych granicach imperium, prawdopodobnie w rejonie dzisiejszych Czech, a być może także południowej Polski, głównie Śląska.

filozofa (Fig. 20), ukazujący go jako symbol dziedzictwa, które łączy antyczną tradycję z nowoczesną refleksją nad wartościami. Nie jest to jednak wyłącznie element turystycznej dekoracji, lecz znak ciągłości pamięci – przypomnienie, że portowe, wielokulturowe Kition wydało myśliciela, którego idee odcisnęły piętno na całym świecie śródziemnomorskim. Spacerując po współczesnej Larnace, mijając pomnik Zenona, można odczytywać go jako pomost między ruinami starożytnego miasta a pytaniami o dobre życie i zachowanie równowagi w świecie pełnym przemian, które stoicyzm stawia także dziś.

Jak wspomniano, z czasów starożytnego Kition do współczesnej Larnaki prowadzi też droga, która splata się z tradycją chrześcijańską. Najmocniejszym jej znakiem pozostaje kościół św. Łazarza, będący jednym z najważniejszych zabytków średniowiecznego Cypru. Według tradycji ten sam Łazarz, którego Jezus wskrzesił w Betanii (J 11,1-44), miał po ucieczce z Judei osiedlić się na Cyprze i zostać pierwszym biskupem Kition, gdzie miał umrzeć po raz drugi około 63 roku (Stylianou 1985, 46-47). Choć historyczna wiarygodność tej tradycji pozostaje dyskusyjna, już w starożytności czczono tu grób biskupa Łazarza, co potwierdzają inskrypcje znalezione pod dzisiejszą świątynią (Karageorghis 1986, 182). Kościół wzniesiono w drugiej połowie IX wieku z inicjatywy cesarza Leona VI Mądrego, który według kronik miał przekazać część relikwii świętego do Konstantynopola, pozostawiając jednak w Larnace fragmenty uznane za autentyczne (Mango 1980, 213). Budowla, zachowana w zasadniczym zrębie do dziś, reprezentuje charakterystyczny dla Cypru typ bazyliki z kopułą, wzbogacony o późniejsze dobudówki w okresie łańskim i osmańskim. Jej kamienne, masywne filary oraz charakterystyczna fasada ukazują trwanie tradycji bizantyńskiej w zmiennym pejzażu politycznym wyspy. Wnętrze, wielokrotnie przebudowywane, mieści jeden z najbardziej znanych ikonostasów barokowych na Cyprze, wykonany w XVIII wieku przez lokalnych snycerzy. Archeologicznie cenne są także krypty, w których zidentyfikowano niszę grobową z grecką inskrypcją „Łazarz, przyjaciel Chrystusa”, datowaną na X wiek (Fig. 18, p. 147; Stylianou 1985, 48) i materialnie łącząco przekaz biblijny z lokalnym doświadczeniem religijnym. Kościół św. Łazarza pozostaje więc nie tylko pomnikiem architektury bizantyńskiej, ale także żywym miejscem spotkania – pomiędzy

tradycją wschodnią i zachodnią, archeologią i liturgią, pamięcią i terażniejszością.

Upadek Kition w późnej starożytności nie oznaczał zanku życia w regionie. W pobliżu starożytnych ruin rozwijała się osada, która stopniowo przejęła rolę nadmorskiego portu, zyskując w średniowieczu nazwę Larnaka. W czasach weneckich i osmańskich była ona zapleczem handlowym dla Nikozji, stając się jednym z głównych punktów kontaktu wyspy ze światem zewnętrznym (Hill 1952, 412-415). W XVII wieku port Larnaki uzyskał szczególne znaczenie jako miejsce konsulatów europejskich mocarstw Francji, Holandii i Anglii, które prowadziły tu handel winem, solą i bawełną. Pod względem archeologicznym istotne są relikty średniowiecznych i osmańskich zabudowań portowych, które częściowo nakładają się na wcześniejsze struktury Kitionu. Choć badania w tym zakresie są ograniczone, źródła pisane pozwalają odtworzyć obraz miasta jako swoistej bramy do Cypru. Wydaje się, że port w Larnace, w przeciwieństwie do rzymskiego portu w Pafos, nigdy nie miał monumentalnej architektury, ale funkcjonował jako żywa przestrzeń kontaktów, wymiany i negocjacji kulturowych. Był on też miejscem spotkań religijnych. Przez niego przybywali pielgrzymi, by odwiedzić wspomniany kościół św. Łazarza, jak i święty dla muzułmanów grobowiec Sultan Teke, przez co miasto pozostawało wielowyznaniowe, łącząc społeczności muzułmańskie, prawosławne i zachodnie. Ten pluralizm, choć niepozbawiony napięć, ukształtował jego tożsamość jako miejsca styku i przejścia. W ten sposób portowa Larnaka łączy w sobie pamięć o starożytnym Kition, średniowiecznej bazie handlowej i współczesnym mieście otwartym na świat.

Na zachodnich obrzeżach Larnaki, nad brzegiem słonego jeziora, wznosi się jeden z najważniejszych muzułmańskich zabytków Cypru – wzmiankowany Hala Sultan Tekke, znany w tradycji jako miejsce spoczynku Umm Haram, krewnej proroka Mahometa. Według przekazu al-Baladhuriego i późniejszych autorów arabskich, Umm Haram miała towarzyszyć jednej z pierwszych ekspedycji arabskich na wyspę w VII wieku i zginąć w wyniku upadku z konia. Wzniesione w tym miejscu sanktuarium stało się od średniowiecza celem pielgrzymek, uznawanym przez tradycję islamską za jedno z najświętszych miejsc poza Meką, Medyną i Jerozolimą (Hill 1952, 213-214).

Sam kompleks rozwijał się etapami. Początkowo było to niewielkie mauzoleum, które następnie rozbudowano jako klasztor derwiszów z meczetem i kwaterami dla pielgrzymów. W jego architekturze widoczne są wpływy osmańskie XVIII wieku, kiedy ostateczny kształt nadał mu gubernator Cypru, Seyyid Mehmed Aga (Jeffery 1983, 212). Otoczenie jeziora solnego, z sezonową grą światła i migrującymi flamingami, nadaje temu miejscu dodatkowy, niemal mistyczny wymiar. Z punktu widzenia historii Larnaki Hala Sultan Tekke świadczy o kolejnych warstwach tożsamości wyspy – islamskiej i osmańskiej. Podobnie jak ruiny Kition, bazylika św. Łazarza czy pomnik Zenona, także to sanktuarium przypomina, że Cypr nie daje się sprowadzić do jednej opowieści. Sultan Tekke wpisuje się w sieć miejsc pamięci, które pozostają żywe zarówno dla wierzących muzułmanów, jak i dla wszystkich poszukujących głębszego zrozumienia historii śródziemnomorskiej.

Wspomniane słone jezioro w Larnace to rozległa, płaska niecka, która w sezonie wysycha, a po deszczach i zimowych opadach znów wypełnia się wodą. Symbolicznie działa jak naturalne lustro wyspy: odbija niebo, czyni widocznymi warstwy osadów i zachowuje ślady długiej historii osadnictwa. Dla pielgrzyma i turysty miejsce to jest jednocześnie proste i złożone: rozumiane intuicyjnie jako woda wśród pól i miasta, która łączy w sobie funkcje przyrodnicze (przystań dla ptactwa wodnego), gospodarcze (tradycje pozyskiwania soli) i kulturowe (sanktuarium, pamięć miejscowa). Jego kontrastowość pomaga zrozumieć, jak krajobraz Cypru kształtował ludzkie wybory od starożytności do dziś. Z perspektywy archeologicznej jego osady i brzegi zawierają zapis środowiskowy i antropogeniczny, dzięki któremu możliwe jest odczytanie zmian w użytkowaniu wybrzeża, w powiązaniach handlowych i w roli świętych miejsc. W szczególności badania palinologiczne (pyłki roślin) i sedymentologiczne (naturalne osady) wykazały długą sekwencję zmian środowiskowych wpływających na dostępność wód przybrzeżnych i na lokalizację portów już w II tysiącleciu przed Chrystusem. To właśnie w tym kontekście należy czytać początki Kitionu i sąsiednich osad – jezioro było czynnikiem, który wspierał albo ograniczał intensywność kontaktów morskich. Szczegółowe analizy osadów potwierdzają, że na przestrzeni tysiącleci linia brzegowa i charakter laguny ulegały znaczącym

przekształceniom, co miało bezpośredni wpływ dla życia gospodarczego i sakralnego regionu. Duchowy wymiar jeziora manifestuje się ponadto w dwojaki sposób. Po pierwsze, miejsce to samo w sobie bywało scenerią kultów – od fenickich sanktuariów przybrzeżnych po islamski kompleks Hala Sultan Tekke stojący przy południowo-zachodnim brzegu laguny. Te nakładające się na siebie praktyki religijne tworzą niejako warstwy sacrum, które pielgrzym może odczytywać jako swoistą palimpsestową świętość. Po drugie, jezioro było i nadal jest miejscem kontemplacji i refleksji. Jego szeroka tafla i pojawiające się stadka ptaków – w tym zimujące flamingi – prowokują do zatrzymania się, chłonięcia i rozważania krajobrazu. Doświadczenie tego miejsca nie wymaga kompletnej wiedzy – wystarczy uwaga i otwartość, a krajobraz sam zacznie mówić o dawnej gospodarce, przemianach środowiska i o sposobach, w jakie wspólnoty budowały swoją tożsamość wobec przyrody. Obserwując jezioro, można łączyć trzy plany lektury jednocześnie: patrzeć przyrodniczo na ptactwo i sezonowość wód, kulturowo na osady i ślady użytkowania brzegu, czy też relacje z Kitionem, a w końcu także duchowo, na miejsce kultu i medytacji. To trójczłonowe spojrzenie pozwala uczynić ze słonego jeziora przystanek nie tylko estetyczny, ale i refleksyjny – miejsce, gdzie krajobraz wyznacza rytm opowieści o Cyprze jako wyspie wielu śladów.

W samym sercu Larnaki, nieopodal nadmorskiej promenady, znajduje się skromny, lecz ważny dla tożsamości katolickiej wyspy kościół Matki Bożej Łaskawej. Świątynia ta, związana z obecnością zakonu kapucynów, powstała w XVII wieku jako centrum duszpasterstwa dla niewielkiej, lecz aktywnej wspólnoty łańcińskiej. Z jednej strony była to odpowiedź na potrzebę opieki nad kupcami i przybyszami z portu, z drugiej – znak ciągłości tradycji łańcińskiej na wyspie, której korzenie sięgają jeszcze czasów Lusignanów i Wenecjan. Architektura świątyni nie jest monumentalna – to budowla jednonawowa, prosta, pozbawiona rozmachu gotyckich katedr Famagusty czy Nikozji. Jednak w jej wnętrzu odnajdujemy istotne elementy duchowej tożsamości: barokowe ołtarze, figury maryjne, a przede wszystkim atmosferę miejsca, które w kolejnych wiekach gromadziło wiernych różnych narodowości. Kościół stał się punktem odniesienia dla łańcińskich katolików w epoce osmańskiej, kiedy inne świątynie przechodziły w ręce prawosławne lub muzułmańskie.

Współcześnie Matka Boża Łaskawa pozostaje jednym z nielicznych aktywnych rzymskokatolickich kościołów na Cyprze. Oprócz funkcji liturgicznych pełni też rolę przestrzeni spotkania – zarówno dla lokalnych wiernych, jak i dla pielgrzymów oraz turystów. Jego obecność przypomina, że Larnaka to nie tylko dziedzictwo Kition i bizantyjskiego św. Łazarza, lecz również mozaika wyznań, w której łacińska tradycja, choć mniejszościowa, wciąż znajduje swoje miejsce.

Nieopodal, w tej samej tkance miejskiej, wznosi się kościół św. Józefa – świadectwo dalszej obecności katolików na Cyprze i kolejny znak franciszkańskiej troski o wspólnotę wiernych. Po wejściu do wnętrza klasztornego kompleksu pielgrzym nie otrzymuje w pierwszej kolejności pomnika czy monumentalnej fasady, ale ciszę i światło – cechy żywej obecności miejsca. Zbudowany w latach 1846–1848 z inicjatywy francuskich sióstr, kościół od początku stanowił zarówno duchową oś, jak i instytucję służby: szkołę, hospicjum, punkt medyczny – całość wpisana w strukturę miasta przy porcie. Architektonicznie świątynia nosi cechy stylu hiszpańskiego i kolonialnego franciszkańskiego nurtu XIX wieku. Prosta bryła, łuki wspierające krużganki klasztorne, stonowana ornamentyka, wewnątrz zamknięte apsydą, skromne, lecz pełne światła. Na miejscu nie zachowały się starsze, wcześniejsze elementy sakralne, co świadczy, że kościół nie jest kontynuacją wcześniejszych tradycji, lecz świadectwem nowej obecności w epoce kolonialnej i misyjnej. Jednak jego wartość dla duchowości nie leży w warstwach chronologicznych, lecz w gestach pokory i służby, które towarzyszyły świątyni od początku. W tym miejscu nie ma starożytnych mozaik, nie ma świętych relikwii czy inskrypcji łacińskich. Jest za to duch konsekrowanego dnia, modlitwa codzienności i pamięć o tych, którzy w prozie życia udzielali opieki, niezależnie od ich przynależności religijnej czy etnicznej. Połączenie modlitwy i służby, liturgii i edukacji, wspólnoty i milczenia sprawiają, że jest to miejsce prawdziwie duchowe. W nawie głównej znajduje się delikatny ołtarz, obrazy świętych i powściągliwe dedykacje – wszystko to sprawia wrażenie miejsca stworzonego dla obecności, a nie dla manifestacji. W pobliżu stoi fontanna pamięci siostry Chambon – znak docenienia jej duchowej służby, a wspomnienie modlitwy, jaka tu płynęła, wprowadza opowieść o historii.

Larnaka jest dziś jednym z głównych punktów napływu turystów na południu wyspy. Promenada, infrastruktura hotelowa i łatwy dostęp do lotniska sprawiają, że presja użytkowa na dziedzictwo jest znaczna. Z drugiej strony obecność miejsc, jak Hala Sultan Tekke, przy słonym jeziorze czy dobrze skomunikowane muzea tworzy atrakcyjny – i wrażliwy – ekosystem pamięci. Turystyka przynosi korzyści, takie jak środki na konserwację czy popularyzacja, ale też ryzyko uproszczeń przez wycięcie kontekstu i redukcję złożoności do bezpiecznych narracji. Larnaka zaś nie jest jednostajnym eksponatem, tylko jest miejscem ciągłej negocjacji między pamięcią a terażniejszością. Muzea, kościoły i promenady tworzą razem scenę, na której może zatrzymać się i posłuchać nie po to, by zebrać wszystkie odpowiedzi, ale by zmierzyć się z pytaniami, które miejsce stawia przed nami dzisiaj. Sama Larnaka daje się czytać jak palimpsest, w którym warstwy materialne i duchowe nakładają się jedna na drugą, nie zacierając całkowicie starych znaków, lecz je reinterpreterując. Ruiny Kition z nekropoliami, egiptyzującymi amuletami i fenickimi sanktuariami przemawiają językiem wymiany i kontaktów. Obok nich pojawiają się znaki późniejszych sacrum – krypty i liturgia św. Łazarza oraz meczet i kompleks pielgrzymkowy Hala Sultan Tekke, a każdy element dołącza własny zapis pamięci, tworząc razem krajobraz, w którym przeszłość nie jest jednorodna, lecz wielogłosowa. Ta mozaika dopuszcza różne odczytania. Z jednej strony jest tu dziedzictwo praktycznej mądrości stoików pod wodzą Zenona z Kition, przypominające, że formy życia publicznego i prywatnego kształtują się wobec zmienności świata, a etyka cnoty pozostaje pytaniem aktualnym także dziś. Z drugiej strony Larnaka pozostaje miejscem duchowości paschalnej, gdzie opowieść o Łazarzu i ciągłość kultu mówią o zmartwychwstaniu sensów, o przemianie miejsca opuszczenia w przestrzeń pamięci i nadziei. Te dwa sposoby myślenia – filozoficzno-praktyczny i kontemplacyjny nie wykluczają się, a wręcz przeciwnie, w napięciu między nimi rodzi się pełniejsza, bardziej pokorna interpretacja tego, co pamięć zachowała i co od nas oczekuje. Miasto stawia pytania, których nie rozwiąże szybka odpowiedź. Muzea udostępniają materiał do interpretacji, ale jednocześnie selekcjonują opowieść, otwierając dyskusję o tym, komu służy pamięć i w jakim kształcie ma trwać. Nie chodzi więc tylko o zebranie wszystkich faktów, lecz

o zdolność zadawania właściwych pytań o autentyczność dialogu między tradycjami.

### 3.2. Góry Troodos

Troodos to największy masyw górski Cypru, rozciągający się w centralno-zachodniej części wyspy, zajmujący około jednej trzeciej jej powierzchni. Jego najwyższym szczytem jest góra Olimp, znana także jako Chionistra (1952 m n.p.m.), widoczna z wybrzeża niemal z każdej strony wyspy. Charakterystyczny układ pasma tworzy wachlarz dolin i przełęczy, które przez stulecia decydowały o komunikacji: wąskie ścieżki i górskie trakty izolowały poszczególne wspólnoty, ale też pozwalały ukrywać się przed najeźdźcami i kontrolować ruch na wybrzeże. W praktyce oznaczało to, że Troodos bywało enklawą – miejscem schronienia przed arabskimi najazdami, bazą dla klasztorów, które wymykały się bezpośredniej kontroli władz, a zarazem punktem orientacyjnym dla całej wyspy. Dla współczesnego podróżnika wędrówka przez Troodos to zmiana perspektywy: doliny Setrachos, Marathasa czy Solea nie są tylko „przestrzeniami geograficznymi”, ale naturalnymi korytarzami, które od wieków determinowały życie lokalnych wspólnot.

Wjeżdżając w góry Troodos łatwo poczuć, że opuszczamy standardowy obraz wyspy. Zamiast błyszczących zatok i rozległych plaż pojawia się kamienna surowość, wąskie doliny, gęste lasy i inny porządek czasu. Troodos nie jest tylko innym tłem geograficznym, ale też przestrzenią, która rządzi się odmiennymi pamięciami, praktykami i rytuałami. W dolinach i na zboczach rozwijały się formy życia i pobożności bardziej związane z cyklem pór roku, z pracą pasterza i rolnika, z rytuałami lokalnych wspólnot niż z handlem morskimi szlakami, znanym z miast wybrzeża. To dlatego klasztory i malowane kościoły Troodos wydają się, zarówno ikonograficznie, jak i funkcjonalnie, przenosić odwiedzającego w inny porządek doświadczenia – bliższy ciszy, kontemplacji i rytuałowi wspólnotowemu niż rytmowi portu czy rynku. Odwiedzając Troodos należy zwolnić. Wysokość, chłodniejsze powietrze, częstsze zmiany pogody i węższe drogi narzucają inny rytm podróży. Te miejsca nie dominują rozmachem nadmorskich katedr, a raczej mówią

językiem szczegółu – freskowej sceny, kamiennego portalu, lokalnej kapliczki przy drodze. Kalopanayotis czy Kykkos to nie tylko punkty na mapie turystycznej, ale to centra, w których historia, sztuka i modlitwa splatają się tak mocno, że bez zatrzymania się nie da się ich właściwie odczytać. Troodos testuje naszą zdolność nie tylko do oglądania, ale także do słuchania.

Troodos jest jednym z najsłynniejszych na świecie ophiolitów – fragmentem dawnej skorupy oceanicznej, który został wypiętrzony podczas procesów tektonicznych w kenozoiku (Moore – Vine 1971). Dzięki temu możemy tu dosłownie czytać wnętrze oceanu: od bazaltów i gabr, po ultrazasadowe perydotyty. Ta unikalna struktura geologiczna miała ogromne znaczenie kulturowe. Występujące w masywie bogate złoża miedzi były eksploatowane już od epoki brązu, czyniąc z Cypru centrum produkcji i eksportu tego metalu na cały obszar wschodniego Morza Śródziemnego. Lokalne kamienie – łupki, diabazy i tufy – wykorzystywano z kolei w budownictwie, od prostych wiosek po klasztory o ciemnych, masywnych murach, które stapiają się z krajobrazem. Geologia Troodos nie jest więc jedynie kwestią naukową – to fundament cypryjskiej historii i tożsamości.

Jak wspomniano, podróżując przez Troodos można doświadczyć wyraźnej zmiany klimatu. U podnóża panuje klasyczna strefa śródziemnomorska – gorące, suche lata i łagodne zimy. Wraz ze wzrostem wysokości klimat staje się chłodniejszy i bardziej wilgotny, sprzyjając rozwojowi borów piniowych i lasów cedrowych. Zimą najwyższe partie gór często pokrywają się śniegiem, co dawniej izolowało wioski na wiele tygodni, a dziś bywa atrakcją turystyczną. Latem zaś Troodos staje się miejscem ucieczki od upałów wybrzeża, stąd zwyczaj letnich pielgrzymek do górskich klasztorów. Masyw jest także oazą bioróżnorodności: występują tu liczne gatunki endemiczne, jak sosna troodzka (*Pinus brutia* var. *troodi*) czy fiołek cypryjski (*Viola cypria*), a doliny stanowią siedlisko dla ptaków migrujących. Wiele obszarów Troodos objęto siecią Natura 2000, co oznacza obowiązek szczególnej ochrony i odpowiedzialnego odwiedzania. W ten sposób Troodos ukazuje się nie jako tło geograficzne, ale jako dynamiczna przestrzeń, w której kamień, klimat i ludzie od wieków tworzą wspólną narrację.

Troodos nie jest pustą górską scenerią – to krajobraz silnie ukształtowany przez długotrwałe użytkowanie człowieka.

Najstarsze ślady eksploatacji i osadnictwa w masywie wiążą się z pasterstwem i sezonową transhumancją: doliny i polany służyły jako letnie pastwiska, a szałas i proste zabudowania gospodarcze pojawiają się już w źródłach oraz materiale archeologicznym jako elementy żywej gospodarki górskiej (Knapp 2013, 102-104). Równoległe – i współzależnie – Troodos funkcjonowało jako zaplecze surowcowe dla wyspy, przez co wydobycie i towarzyszące mu drogi komunikacyjne kreowały sieci wymiany i wpływały na lokalizację osiedli. Zmiany polityczne odcisnęły się bezpośrednio na wzorcach użytkowania ziemi. W okresie bizantyńskim klasztory i wielkie własności kościelne często pełniły funkcję organizatorów gospodarki górskiej – koncentrowały władzę nad pastwiskami, młynami i sadami. Po przybyciu Franków nastąpiła częściowa feudalizacja struktur własnościowych, co zmieniło systemy danin i obowiązków ludności wiejskiej. Okres osmański przyniósł kolejne przekształcenia – od rejestracji gruntów po nowy model podatkowy – skutkujące zarówno fragmentacją, jak i konsolidacją niektórych folwarków górskich (Hill 1952, 374-375; Jeffery 1983, 246-247). Te przeobrażenia administracyjne i prawne wpłynęły na rozwój wiosek i zmianę ich roli. Klasztory i kościoły górskie były centrami liturgii, ośrodkami własności ziemskiej, miejscami edukacji i opieki, a także punktami orientacyjnymi dla pielgrzymów. Kykkos, Kalopanayotis czy mniejsze eremy tworzyły sieć sakralnych punktów w górskim pejzażu, pozwalając na zachowanie tradycji liturgicznej i kulturowej także w okresach zewnętrznych napięć politycznych. Szczególne miejsce zajmują malowane kościoły, wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO. Ich bogate programy ikonograficzne służyły katechezie i umacnianiu tożsamości lokalnej wspólnoty. Często dobrze zachowane freski łączą tradycje bizantyńskie z wpływami południow włoskimi lub kreteńskimi (Stylianou 1985, 207-209). Codzienna materialna kultura Troodos jest czytelna w kamiennych domach, tarasowych półkach, warsztatach kowalskich czy tkackich. Architektura wiejska o grubych, kamiennych ścianach z małymi otworami okiennymi i dachami krytymi lokalnym łupkiem nie jest tylko estetycznym wyborem, lecz adaptacją do warunków klimatycznych i dostępnych surowców. Systemy tarasowe i kamienne mury oporowe świadczą o długotrwałym gospodarowaniu stromymi stokami, a uprawy drzew owocowych, winnic i pól warzywnych

były zsynchronizowane z rytmem pór roku. Patronalne święta, procesje ku klasztorom, czy obrzędy poświęcania gospodarstw scalają sferę codzienności i sacrum. Gospodarka Troodos była i jest wielowarstwowa – od pasterstwa i ogrodnictwa, przez eksploatację surowców, po sakralne instytucje, które formowały systemy własności i życia wspólnot. Rozumiejąc te wzajemne powiązania, zyskuje się nie tylko mapę miejsc, lecz też klucz do odczytania długiej, złożonej narracji gór jako przestrzeni kulturowej i duchowej.

Masyw Troodos, choć jawi się jako przestrzeń niedostępna i trwała, pozostaje ekosystemem i krajobrazem kulturowym o dużej wrażliwości. Jednym z głównych zagrożeń jest erozja stoków, potęgowana zarówno przez naturalne procesy tektoniczne i hydrologiczne, jak i przez niekontrolowane użytkowanie, w tym intensywne wylesienia, budowę nowych dróg czy nadmierną eksploatację gruntów rolnych. Skutkiem jest degradacja gleby, spływy powierzchniowe i niszczenie dawnych tarasów, które same w sobie stanowią świadectwo wielowiekowego gospodarowania górami. Drugim czynnikiem ryzyka są pożary, szczególnie groźne w letnich miesiącach, gdy wysokie temperatury i silne wiatry mogą w ciągu kilku godzin zniszczyć zarówno bory piniowe, jak i zabytkowe zabudowania. Historia zna przypadki, gdy pożary pochłonęły nie tylko lasy, lecz także cenne kaplice czy freski, których rekonstrukcja pozostaje zadaniem niepełnym. Presja turystyczna to kolejny problem. Rozrastająca się infrastruktura – hotele, pensjonaty, parkingi – wchodzi w konflikt z delikatną równowagą ekologiczną i historyczną. Niekontrolowane remonty w wioskach górskich, wykonywane często z użyciem współczesnych materiałów (beton, plastik, aluminium), niszczą tradycyjny charakter architektury i zacierają autentyczność krajobrazu kulturowego.

### 3.2.1. Kalopanayotis

Wąska dolina rzeki Setrachos, odcięta od przestrzeni nadmorskiej nie tylko geograficznie, ale i mentalnie, kryje jedno z najgłębiej mistycznych miejsc Cypru. Kalopanayotis nie jest celem tłumów – i właśnie dlatego zachowuje autentyczność modlitwy. W jego sercu, pośród drzew i ciszy, znajduje się klasztor



Fig. 21. Klasztor Agios Ioannis Lampadistis

św. Jana Lampadystesa (Fig. 21), jeden z najcenniejszych obiektów sakralnych wyspy, wpisany w 1985 roku na listę światowego dziedzictwa UNESCO jako część zespołu bizantyjskich kościołów Troodos. Jest to miejsce, gdzie sztuka, modlitwa i pamięć monastyczna współtworzą duchowy krajobraz, którego nie sposób zrozumieć bez głębokiej wrażliwości historycznej i liturgicznej. Kompleks nie stanowi jednolitej całości: składa się z trzech połączonych świątyń: najstarsza, z XI wieku, poświęcona jest św. Herakleidiosowi (sugeruje obecność wcześniejszego kultu lokalnego), druga, z XII–XIII wieku, poświęcona jest św. Janowi Lampadystesowi, trzecia, zdobiona freskami szkoły kreteńsko-cypryjskiej, to nawa refektarza z XV wieku, powstała jako kaplica św. Jana Ewangelisty. Św. Jan Lampadistes, patron klasztoru, pozostaje postacią silnie osadzoną w duchowości lokalnej (por. punkt „Św. Jan Lampadistes”). Choć jego żywot nie zachował się w pełnej formie, to kult, ikonografia i ustna tradycja liturgiczna świadczą o jego lokalnym znaczeniu (Given 2004, 132-134). Agios Ioannis Lampadistis miejscem unikatowym czyni nawarstwienie ikonograficzne: ściany trzech kościołów pokrywają freski z różnych epok – od XII do XVIII wieku.

Najstarsze malowidła należą do tzw. stylu komnenowskiego, z charakterystyczną statycznością postaci i teologiczną głębią spojrzeń – zwłaszcza w absydzie głównej z wizerunkiem Pantokratora i w scenie wjazdu do Jerozolimy (Stylianou 1985, 207-209). Freski późniejsze, datowane na XV wiek, noszą ślady wpływu sztuki włoskiej – widoczne w modelunku twarzy i w zastosowaniu perspektywy malarskiej. Całość stanowi nie tylko przestrzeń modlitwy, ale i kronikę duchowego życia wyspy, przetłumaczoną na język formy i koloru. Wnętrze klasztoru wprowadza odwiedzającego w światłocień bizantyjskiej teologii, gdzie świętość wyrażona jest nie przez monumentalność, lecz przez gęstość znaczeń. Ciemne tło fresków, światło wpadające przez małe okna, zapach kadzidła i drewna. Wszystko to tworzy przestrzeń modlitwy ciała i zmysłów. Nie jest to estetyka pustki, jak w ascetycznych kościołach zachodnich, lecz raczej pełnia obecności, sakralność nasycona ikoną.

Ulokowana po południowo-zachodniej stronie zespołu kaplica św. Heraklidiosa reprezentuje jeden z najstarszych elementów kompleksu i jego teologiczne oraz wspólnotowe zakorzenienie. Święty Heraklidios, w tradycji cypryjskiej uznawany za jednego z pierwszych biskupów wyspy i towarzysza Apostołów, pojawia się tu nie tyle jako figura lokalnego kultu, co raczej jako łącznik między apostołskim dziedzictwem a monastyczną duchowością regionu Troodos. Kaplica, datowana na XIII wiek, stanowiła pierwotnie katholikon (kościół główny) starszego, być może jeszcze wczesnobizantyjskiego zespołu, zanim klasztor został rozbudowany o kolejne świątynie i zabudowania (Stylianou 1985, 132-134). Architektonicznie kaplica zachowuje skromny, jednokondygnacyjny układ na planie prostokąta, z charakterystycznym sklepieniem beczkowym. Mury wykonane z lokalnego kamienia łupanego, częściowo oblicowane, świadczą o skromności i funkcjonalności, zgodnej z ideałem życia monastycznego. Wnętrze, choć dziś pozbawione większości pierwotnych dekoracji, zawierało niegdyś freski datowane na XIII i XIV wiek, a te fragmentarycznie zachowane stanowią ważne ogniwo w rozwoju stylu zwanego późnobizantyjskim manieryzmem cypryjskim. Kaplica służyła prawdopodobnie jako miejsce codziennej modlitwy braci klasztornych, będąc osobną, wyciszoną przestrzenią, służącą bardziej kontemplacji niż liturgii wspólnotowej. W tym sensie kontrastuje ona z bogato zdobionym wnętrzem głównego

kościół. Jest to duchowa cela wpisana w strukturę wspólnoty – miejsce, gdzie Słowo miało zamieszkać pośród ciszy. Należy ją więc rozumieć nie jako margines, lecz jako rdzeń przypominający o samotnym i ufnym wędrowaniu ku Bogu, jakie charakteryzowało świętych pierwszego pokolenia chrześcijan cypryjskich. Dziś kaplica pełni funkcję sakralną jedynie okazjonalnie, jednak pozostaje widzialnym świadectwem trwania i duchowej ciągłości, jakie charakteryzują klasztor Lampadystesa jako całość – miejsce, w którym różne epoki, święci i ich uczniowie, architektury i modlitwy spletają się w długim nurcie chrześcijańskiej obecności na wyspie.

Duchowym centrum kompleksu jest kościół dedykowany św. Janowi Lampadystowi. Miejsce to, naznaczone wiekami cichej modlitwy, przemian i patronatu lokalnej wspólnoty, stanowi modelowy przykład kontynuacji tradycji bizantyńskiej w kontekście górskiego Cypru, z dala od centrów, lecz nigdy poza rytmem Kościoła. Budynek powstał najprawdopodobniej w XV wieku, być może na fali odnowy monastycyzmu po upadku Konstantynopola i nasilającego się pielgrzymowania w czasach późnolatynskich. Jest to kościół jednonawowy z dachem dwuspadowym, krytym charakterystyczną dachówką cypryjską. Elewacja nie zdradza bogactwa wnętrza – typowy dla górskiej architektury Cypru minimalizm zewnętrzny kontrastuje z wewnętrznym przepychem teologii i koloru. Wnętrze pokrywają freski datowane na lata 1490–1500, uważane za jedne z najdojrzalszych przejawów późnobizantyńskiego malarstwa ściennego na wyspie. Zawierają one m.in. sceny z życia Chrystusa, Bogurodzicy oraz rozbudowany cykl eschatologiczny. Szczególne miejsce zajmuje tu *Deesis*, ukazana w manierze bliskiej stylowi macedońskiemu, z wyraźnymi wpływami sztuki kreteńskiej. Warto przy tym podkreślić, że freski te nie pełniły jedynie funkcji dekoracyjnej. Ich teologia, oparta na narracyjności, klarownym układzie przestrzennym i intensywnej ekspresji emocjonalnej, służyła katechezie pielgrzyma, który często był analfabetą, lecz chłonał sens zbawienia poprzez obraz. Był to więc kościół mówiący nie głosem kaznodziei, ale barwą, gestem i światłem lampki oliwnej zapalanej u relikwii świętego – jak zachodnie kościoły z ich *Biblia pauperum*. Kościół św. Jana Lampadystesa zachował swoją funkcję sakralną przez całe średniowiecze i okres panowania osmańskiego, głównie dzięki

przywilejom nadanym przez władzę ottomańską wspólnotom chrześcijańskim gór Troodos (Hill 1952, 269).

W północno-wschodnim narożniku zespołu klasztornego, tuż przy wejściu od strony dawnego dziedzińca, znajduje się niewielka, lecz zagadkowa kaplica, powszechnie określana jako łacińska. Choć niepozorna z zewnątrz i często pomijana przez pobieżnych odwiedzających, jest ona kluczowym świadkiem epoki złożonych relacji między Kościołem Wschodu, a Kościołem Zachodu na Cyprze w okresie panowania Lusigian. Kaplica, która według tradycji miała służyć przybywającym do klasztoru pielgrzymom lub duchowieństwu łacińskiemu, jest niewielką jednonawową strukturą z prostym sklepieniem kolebkowym, przylegającą do głównego korpusu kościoła od strony północnej (Stylianou 1985, 144). Jej funkcja była prawdopodobnie pomocnicza, a jej usytuowanie, nieco na uboczu, sugeruje wydzielenie przestrzeni liturgicznej dla innego porządku eklezjalnego. Najcenniejszym elementem kaplicy pozostają malowidła ścienna z końca XIII lub początku XIV wieku, tworzące jeden z najlepiej zachowanych przykładów wpływów italo-bizantyńskich na Cyprze. Ich stylistyka, łącząca bizantyński kanon ikonograficzny z zachodnimi rozwiązaniami narracyjnymi i kolorystycznymi, stanowi świadectwo artystycznego kompromisu między Rzymem a Konstantynopolem, być może zrealizowanego przez warsztat z regionu południowych Włoch lub Krety, działający na zlecenie lokalnego duchowieństwa katolickiego. Wnętrze kaplicy dekorują trzy główne cykle malarskie: Pasja Chrystusa, życie św. Mikołaja z Miry oraz seria przedstawień maryjnych – przy czym ich rozmieszczenie podporządkowano programowi narracyjnemu, bliskiemu łacińskiemu schematom kaznodziejskim z XIII wieku. Szczególnie poruszające jest przedstawienie Złożenia do grobu, w którym martwy Chrystus, ujęty w sposób zbliżony do schematów włoskich, wzrusza nie tyle mistyczną dystynkcją, ile cielesną bezbronnością. Takie ujęcie pozostaje obce klasycznemu bizantyńskiemu kanonowi i właśnie w tym napięciu między surowością a emocją ujawnia się tożsamość kaplicy jako miejsca granicznego. Wzmianki o tej kaplicy jako łacińskiej pojawiają się w źródłach dopiero w epoce osmańskiej, jednak analiza jej dekoracji, a także samego układu przestrzennego klasztoru, pozwala z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że została

zbudowana lub przejęta przez duchowieństwo łacińskie około połowy XIII wieku, gdy Kalopanayotis, podobnie jak inne klasztory Troodos, znalazło się pod presją unifikacyjną Kościoła katolickiego (Hill 1952, 374-375). Nie sposób jednak przesądzić, czy kaplica ta była efektem faktycznej unii lokalnej wspólnoty z Rzymem czy raczej uprzejmym gestem gościnności względem przybywających pielgrzymów z Zachodu. Dziś, po wielokrotnych konserwacjach przeprowadzonych przez Departament Starożytności Cypru, kaplica stanowi integralny element trasy zwiedzania kompleksu Agios Ioannis Lampadistis. Wciąż jednak zachowuje swoją intymność i charakter medytacyjny – dla jednych świadectwo minionego zbliżenia Kościołów, dla innych przypomnienie o tym, jak głęboko w kamień wpisuje się dramat historii chrześcijaństwa.

Dziś miejsce to, wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO jako element zespołu Malowanych Kościołów regionu Troodos, przyciąga nie tylko historyków i konserwatorów, ale przede wszystkim tych, którzy szukają ciszy niosącej treść – świętego milczenia zakorzenionego w obecności Lampadysty.

### 3.2.2. Klasztor Kykkos

Wznoszący się na jednym z wysokich zboczy zachodnich Troodos klasztor Kykkos pod wezwaniem Matki Bożej nie jest tylko celem pątników i punktem orientacyjnym współczesnych tras religijno-turystycznych (Fig. 22). To przestrzeń, w której historia Cypru spleta się z legendą, polityką i ikonograficzną teologią. Choć zabudowania pochodzą głównie z XIX i XX wieku, sam klasztor ma rodowód sięgający XI wieku, a jego historia zaczyna się od zderzenia dwóch światów: surowego, górskiego eremityzmu i cesarskiego majestatu. Tradycja przekazana przez lokalne źródła oraz bizantyjskie kroniki przypisuje jego fundację cesarzowi Aleksemu III Angelosowi, który – po uzdrowieniu córki z choroby dzięki modlitwom pustelnika Esajasa – ufundował klasztor, sprowadzając doń ikonę Matki Bożej, przypisywaną św. Łukaszowi Ewangeliście (por. punkt „Ikona z Kykkos”). Pierwotna struktura klasztorna, której ślady archeologiczne są znikome, z wyjątkiem relikwii fundamentów w dolnych warstwach obecnego katedrału, została kilkakrotnie zniszczona przez pożary, m.in. w latach

1365, 1541, 1751 i ostatecznie w 1813 roku, po czym została odbudowywana według wzorców architektonicznych epoki (Jeffery 1983, 246-247). O ile średniowieczna forma pozostaje dziś praktycznie niedostępna dla oka, o tyle ciągłość kultu i prestiżu, zarówno w epoce frankijskiej, jak i osmańskiej, znajduje potwierdzenie w dokumentach darowizn, przywilejów oraz pielgrzymek, m.in. patriarchów aleksandryjskich czy jerozolimskich. Szczególnie interesujące jest funkcjonowanie Kykkos jako klasztoru niezamkniętego, otwartego na procesje, rytuały z udziałem ludności wiejskiej oraz polityczne demonstracje wierności wobec Konstantynopola i później Jerozolimy. Przestrzeń klasztorna nie była więc wyłącznie kontemplatywna. Była teatrem sakralnym i bastionem narodowościowym, który zdołał zachować bizantyńską



Fig. 22. Dziedziniec klasztoru w Kykkos

świadomość monastyczną w realiach zmieniających się dominacji, działając jako lokalny odpowiednik autokefalii.

Śpośród zachowanych elementów starszych warto zwrócić uwagę na część dekoracji ikonostasów oraz marmurowe fragmenty posadzki w nawie głównej, datowane na XVI wiek (Styliano 1985, 204). Współczesne malarstwo

w katołikonie, wykonane głównie w latach 1990–2001 przez artystów szkolonych na Górze Athos, starają się nawiązać do palety i form bizantyjskich, lecz ujawniają również inspiracje rosyjską szkołą ikonograficzną z XIX wieku. Nie sposób pominąć roli Kykkos jako kluczowego centrum edukacyjnego i politycznego w epoce brytyjskiej. To tutaj wykształcił się arcybiskup Makarios III, a sam klasztor, posiadający znaczne dobra ziemskie aż do reform lat sześćdziesiątych XX wieku, był jednym z motorów greckiego nacjonalizmu na wyspie, czego ślady wciąż widoczne są w narracjach prezentowanych w klasztornym muzeum. A jednak, mimo upolitycznionej historii, Kykkos wciąż pozostaje miejscem intensywnej religijności, nie tyle medytacyjnej, co epifanijnej. Pątnicy nie szukają tu ciszy, lecz kontaktu z czymś cudownym, pragną dotknąć, ucałować, otrzymać łaskę. W tym sensie Kykkos nie jest przestrzenią kontemplacji, ale właśnie epifanii, liturgicznego zderzenia nieba i ziemi, podtrzymywanego przez wieki poprzez ikonę, świętą narrację i wspólnotową pamięć.

### 3.3. Kourion i okolice

Lokalizacja Kourion nie została wybrana przypadkowo. Ulokowane na wysokim, naturalnym klifie górującym nad wybrzeżem południowego Cypru miasto wyrasta z krajobrazu nie tyle jako jego część, ale jako centrum. Klif ten, sięgający niemal 70 metrów nad poziom morza, tworzy jednocześnie naturalny punkt obserwacyjny, nieosiągalny dla potencjalnych najeźdźców od strony wybrzeża, oraz przestrzeń symboliczną. Takie umiejscowienie pozwalało na strategiczną kontrolę żeglugi i dostępu do nabrzeża, kluczowego dla portowego charakteru osady w okresie archaicznym i klasycznym. Bliskość morza nie oznaczała jednak, że Kourion było miastem tylko nadmorskim. Wręcz przeciwnie, jego dominacja rozciągała się także na żyzne równiny Mesaorii oraz zbocza Gór Troodos, z których czerpano zasoby rolnicze i leśne. Już od wczesnej epoki żelaza miasto pełniło funkcję węzła pomiędzy regionami produkcyjnymi a wybrzeżem, co w późniejszych wiekach umożliwiło jego integrację z siecią handlu śródziemnomorskiego (Kara-georghis 1969, 139). Jednocześnie pozycja Kourion w systemie politycznym wyspy nie może być rozumiana w oderwaniu od

sieci innych poleis. Miasto znajdowało się na granicy wpływów dwóch dużych centrów – Amathous i Pafos – i prowadziło z nimi zarówno rywalizację o prestiż, jak i współpracę polityczno-religijną. W okresie archaicznym Kourion należało do grupy najstarszych i najważniejszych królestw cypryjskich, posiadając własną dynastię i system monetarny. Położenie wzdłuż wybrzeża, ale z dala od bagien, dawało też miastu przewagę sanitarną i symboliczną – oddzielenie od strefy chaosu i kontakt z żywiołem morza, ale z zachowaniem kontroli nad jego kaprysem. Zarówno nekropole, jak i przestrzenie sakralne miasta zostały zintegrowane z tym wyjątkowym krajobrazem. Grobowce wykuwane w wapiennych zboczach przylegających do miasta świadczą o ciągłości osadniczej i religijnej, sięgającej wstecz do wczesnej epoki żelaza (Soren – James 1988, 44). Nekropole te nie są tylko miejscami pochówków, ale również manifestacjami ideologii władzy i dziedziczenia – zakorzenienia rodu i elity w konkretnym krajobrazie, widocznym zarówno dla żywych, jak i zmarłych. Podsumowując, lokalizacja Kourionu na przecięciu lądu i morza, przeszłości i przyszłości, wysokości i przestrzeni użytkowej czyni je przykładem idealnym do analizy zachodniego modelu urbanizacji w kontekście śródziemnomorskim. To nie przypadek, że właśnie to miejsce, a nie inne, rozwinęło się w jedno z najbogatszych i najbardziej wpływowych centrów w okresie archaicznym i hellenistycznym. Krajobraz w tym przypadku nie był tłem, lecz aktywnym uczestnikiem procesów kulturotwórczych.

Elity miasta odegrały istotną rolę w procesie hellenizacji wyspy nie jedynie jako odbiorcy, ale jako aktywni twórcy i propagatorzy greckich wzorców kulturowych, politycznych i architektonicznych. Zjawisko to nie było mechaniczne ani wymuszone, lecz wynikało z wielowiekowego dialogu między lokalną tradycją a wpływami egejskimi i później rzymskimi. Kluczowym kanałem ekspresji tej tożsamości były inskrypcje i architektura publiczna. Epigrafika, szczególnie z okresu hellenistycznego i wczesnorzymskiego, nie tylko upamiętnia euergetów, czyli obywateli finansujących budowle i wydarzenia publiczne, lecz także dokumentuje język prestiżu. Posługiwanie się greką jako językiem inskrypcji i urzędów, przy jednoczesnym zachowaniu elementów lokalnych (np. form imion), ukazuje stopniowe, ale niejednoznaczne zanikanie wcześniejszej

cypryjskiej tożsamości. Przykładem jest dedykacja z gimnazjonu, gdzie fundator jawi się jako strażnik wartości *paidei* (helleńskie wychowanie) i greckiej *areté* (cnota), a jednocześnie jako obrońca porządku lokalnego.

Jednym z najbardziej emblematycznych przykładów reprezentacyjnej architektury elitarnej w Kourionie jest tzw. Dom Eustoliosa, którego rozbudowa przypada na koniec IV i początek V wieku po Chrystusie. Mimo że pochodzi już z okresu chrześcijańskiego, stanowi kontynuację wcześniejszych modeli rzymskiego *domus* – z centralnym perystylem, starannie wykonanymi mozaikami i o cywilnym charakterze przestrzeni (Fig. 23; za: Fales 1950, Pl. IV. Fig. 23). Mimo obecności chrześcijańskich inskrypcji, struktura domu i jego funkcje – łaźnie, sale bankietowe, przestrzenie reprezentacyjne – odwołują się do rzymskiej tradycji urbanistycznej, będącej symbolem statusu społecznego i kulturowej przynależności (Soren – James 1988, 79-81). Dom ten, usytuowany w bezpośrednim sąsiedztwie forum i bazyliki, nie był prywatną enklawą, ale przestrzenią pokazowej obecności elity w samym centrum życia miejskiego. Centralnym mechanizmem legitymizacji pozycji społecznej w Kourion było jednak nie tylko posiadanie majątku, ale pełnienie funkcji publicznych, zwłaszcza kapłańskich. Kapłani w okresie hellenistycznym i rzymskim nie byli jedynie strażnikami kultu, ale kluczowymi aktorami władzy miejskiej. Funkcja kapłańska często łączyła się z euergetyzmem – ci sami obywatele fundowali świątynie, stawiali pomniki i wspierali edukację w gimnazjonie, przyczyniając się do kształtowania modelu „obywatela-świętego-darczyńcy”, znanego z greckich polis od klasycznych Aten po Pergamon (Karageorghis 1969, 157). Nie bez znaczenia jest też kontekst rywalizacji pomiędzy poleis. Kourion, choć silne, konkurowało z Amathous i Pafos nie tylko o dominację polityczną, ale też o prestiż kulturowy. Wydatki na budowę monumentalnych obiektów, organizację igrzysk i wspieranie instytucji edukacyjnych były zatem elementem szeroko zakrojonej polityki wizerunkowej, której odbiorcą były nie tylko lokalne społeczności, ale też administracja rzymska i potencjalni partnerzy handlowi. W tym sensie elity Kourionu, choć zanurzone w lokalnym kontekście, funkcjonowały w świecie śródziemnomorskiego imaginarium władzy jako pośrednicy między peryferyjnym Cyprem a centrum imperium.

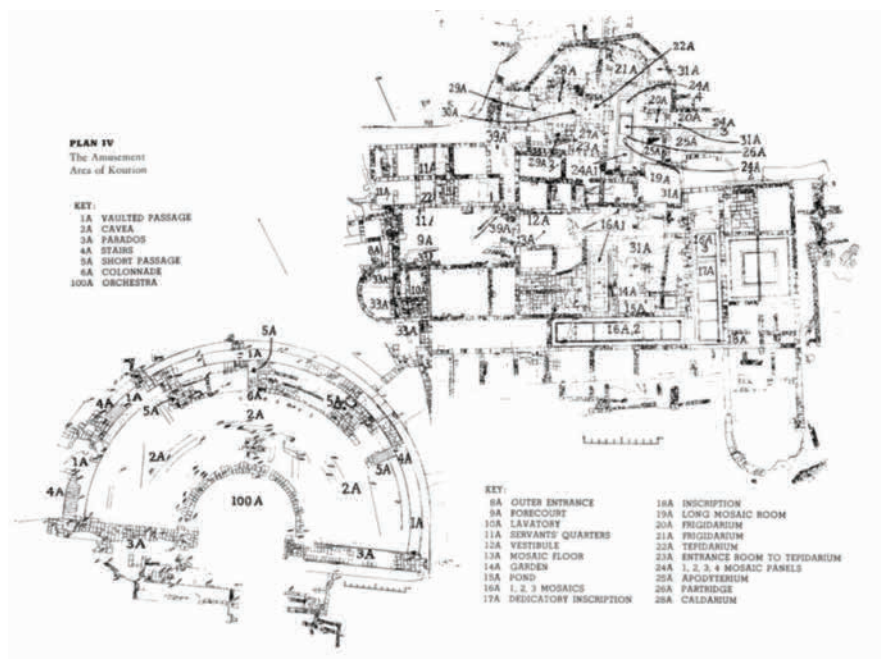


Fig. 23. Plan Domu Eustoliosa i teatru w Kourion (za: Fales, 1950, Pl. IV)

Cyprijskie Kourion nie przemawia jedynie ruinami teatrów czy mozaikami w domach elit. Jednym z najważniejszych źródeł poznania struktur społecznych, systemów wartości i przemian kulturowych pozostają jego rozległe nekropole. Rozciągające się na wzgórzach Ayios Ermoyenis i Kaloriziki oraz na okolicznych tarasach cmentarzyska stanowią swoiste archiwum społecznych wyobrażeń o śmierci, prestiżu i współnocie. Najstarsze groby, pochodzące z epoki geometrycznej (ok. XI–VIII wiek przed Chrystusem), wykazują wyraźne wpływy cypro-geometryczne, łączące lokalną tradycję z formami znanymi z egejskich i anatolijskich kręgów kulturowych. Dominują wśród nich groby komorowe, w których zmarłych składano w pozycji skurczonej, wraz z darami grobowymi, głównie lokalną ceramiką oraz prostymi ozdobami z brązu i kości. Szczególnie interesująca jest nekropola w Ayios Ermoyenis, z której pochodzi szereg grobów wyposażonych w dzbany o dekoracjach geometrycznych. W okresie archaicznym (VII–VI wiek przed Chrystusem), zwłaszcza w rejonie Kaloriziki, zauważalna jest ewolucja w stronę bardziej złożonych struktur grobowych, m.in. prostokątnych

komór wykutych w skale, do których prowadziły dromosy. Wielokrotność pochówków w obrębie jednego grobu sugeruje ich rodzinny charakter, a skład darów – w tym importowanych naczyń fenickich i egipskich – wskazuje na integrację lokalnych elit w systemach wymiany o zasięgu śródziemnomorskim. Sam wybór miejsca, z dala od centrum osadniczego, podkreśla znaczenie relacji między śmiercią a przestrzenią społeczną. W czasach hellenistycznych i rzymskich nekropole Kourionu przybrały jeszcze bardziej monumentalny charakter. Typowe stały się podziemne grobowce o formie hypogaeum, z rozbudowanymi przedsionkami, niszami na sarkofagi i dekoracją architektoniczną imitującą portyki domów. Praktyka ponownych pochówków i gromadzenia szczątków w ossuariach wskazuje na przemianę idei wspólnoty zmarłych – z jednostkowego aktu przejścia ku bardziej kolektywnemu modelowi pamięci. Niejednokrotnie obok zmarłych składano ceramikę użytkową i luksusową, brązowe lustra, naczynia szklane i figurki terakotowe. Związki religijne, statusowe i tożsamościowe przecinają się tu z całą intensywnością. Śmierć nie była końcem, lecz momentem kulminacyjnym biografii społecznej, sposobem na publiczne zamanifestowanie przynależności do elit, związku z bóstwami czy rodem. Jednocześnie praktyki pogrzebowe wpisywały się w szerszy kontekst śródziemnomorski, zarówno pod względem form architektonicznych, jak i ikonografii. Być może najistotniejszy jest jednak fakt, że nekropole, choć formalnie oddzielone od życia codziennego, w istocie stanowiły integralną część krajobrazu miasta, nie tylko fizycznie, ale ideologicznie. Były lustrem, w którym społeczność Kourionu mogła dostrzec swoje ideały, lęki i aspiracje.

W okresie hellenistycznym Kourion, podobnie jak inne miasta Cypru, podlegało znaczącym przemianom urbanistycznym i politycznym, wynikającym zarówno z integracji z królestwem Ptolemeuszy, jak i ze zmieniających się wzorców kultury miejskiej w świecie śródziemnomorskim. Choć brakuje jednolitego planu urbanistycznego na wzór miast hellenistycznej Azji Mniejszej czy Egiptu, widoczne są świadome interwencje architektoniczne, które przekształcały Kourion w polis o złożonej infrastrukturze sakralnej, obywatelskiej i reprezentacyjnej. Sercem przestrzeni publicznej była agora, której usytuowanie w pobliżu klifu sugeruje

powiązanie zarówno z widocznością polityczną, jak i symboliczną ekspozycją. Znaleźiska z tego obszaru wskazują na obecność budowli o funkcji administracyjnej i sakralnej, w tym najprawdopodobniej ekklesiasterionu oraz świątyni poświęconych bóstwom lokalnym i panhelleńskim. Do najistotniejszych struktur miasta należy także zespół świątynny na wzgórzu Episkopi, należący do Apollona Hylatesa, choć trzeba zaznaczyć, że sanktuarium to znajdowało się poza murami miejskimi. Niemniej jego znaczenie w religijnej tożsamości Kourionu było kluczowe – pełniło funkcje nie tylko kultowe, lecz także integracyjne, gromadząc elitę i ludność z okolicznych terenów.

Wpływy ptolemejskie widoczne są nie tylko w ikonografii i inskrypcjach, ale również w samej strukturze władzy miejskiej. Po 294 roku przed Chrystusem, gdy Cypr przeszedł pod kontrolę dynastii Lagidów, miasta-państwa, takie jak Kourion, funkcjonowały jako półautonomiczne jednostki w ramach szerszego systemu administracyjnego. Lokalne rady (*boule*) i zgromadzenia (*ekklisiai*) kontynuowały działanie, ale pod czujnym okiem królewskich przedstawicieli. Świadczą o tym m.in. inskrypcje honoracyjne dedykowane urzędnikom królewskim oraz lokalnym kapłanom, odgrywającym ważną rolę w mediacji między miastem a monarchią. Jednym z najlepiej zachowanych i najbardziej znaczących obiektów jest teatr – usytuowany na południowym zboczu, z widokiem na morze. Sam wybór lokalizacji nie był przypadkowy – teatr funkcjonował jako przestrzeń manifestowania grecko-rzymskiej kultury obywatelskiej, zarówno w sensie dosłownym (wystawianie dramatów, deklamacji, inscenizacji religijnych), jak i symbolicznym, jako miejsce zebrań, oficjalnych obchodów i manifestacji ideologii wspólnotowej. Monumentalna skene i orchestra były nie tylko elementami architektury widowiskowej, ale i medium ideologicznym, miejscem, gdzie miasto pokazywało samo siebie. Wraz z romanizacją, czyli stopniowym przekształcaniem struktur miejskich w kierunku wzorców znanych z imperium, elementy hellenistyczne nie zostały wymazane, lecz przejęte i nadbudowane. Przestrzenie publiczne – agora, odeon, termy – zaczęły funkcjonować w ramach rzymskiej logiki, ale ich forma nadal nawiązywała do hellenistycznego ideału miasta-państwa, w którym sakralność, polityka i estetyka tworzyły nierozdzielłą całość. Jego budowę

datuje się na koniec II wieku przed Chrystusem, a kolejne fazy przebudowy, które nadały mu wspomniany monumentalny charakter, sięgają epoki cesarstwa, od czasów Tyberiusza do panowania Antoninów. Arena została powiększona, a scena zaopatrzona w bogaty relief architektoniczny. Co istotne, w okresie Flawiuszów dodano podium i balustradę, które umożliwiały organizację nie tylko przedstawień dramatycznych, ale również walk gladiatorских i ze zwierzętami. Zachowane inskrypcje fundacyjne wskazują na udział lokalnych euergetów w finansowaniu kolejnych etapów rozbudowy. Szczególne znaczenie ma dedykacja z czasów Antoninów, wspominająca o fundatorze związanym z *boule* i cieszącym się zaszczytami kapłańskimi – typowy przykład lokalnej arystokracji manifestującej swoją lojalność wobec imperium poprzez działalność dobroczynną. Sam teatr był więc nie tyle przestrzenią „rozrywki”, ile sceną, na której inscenizowano porządek społeczny, model obywatelskości i lojalności wobec Rzymu. W aspekcie symbolicznym teatr Kourionu funkcjonuje jako materialne ogniwo między hellenistycznym ideałem polis a rzymską wizją urbs, między wspólnotą lokalną, a strukturą imperialną. Lokalność nie została tu zatarta przez wzorce metropolitalne, lecz wchłonięta i przetworzona. Widownia teatru organizowała obywateli według statusu, przynależności i funkcji, umożliwiając zarazem władzy lokalnej, jak i imperialnej, ukazanie się przed wspólnotą. To właśnie dlatego teatr w Kourion powinien być odczytywany nie tylko jako element urbanistyczny, ale jako miejsce dyskursu politycznego i tożsamościowego, osadzonego w strukturach rywalizacji elit, adaptacji kulturowej i religijnej teatralizacji władzy.

Upadek Kourion nie był jednym wydarzeniem, lecz procesem stopniowego wygaśnięcia, w którym dramatyczny punkt zwrotny stanowiło silne trzęsienie ziemi, datowane najczęściej na lata 360–365. Choć sejsmiczna aktywność była charakterystyczna dla Cypru od czasów prehistorycznych, to właśnie w IV wieku ten kataklizm spowodował nieodwracalny rozpad struktur miejskich i społecznych. Znaleziska archeologiczne, przede wszystkim dramatycznie zachowane szkielety odkryte w ruinach willi i term, świadczą o nagłym i brutalnym charakterze zniszczenia. W Domu Gladiatorów i w Domu Eustoliosa natrafiono na ofiary zaskoczone w czasie codziennych czynności, zasypane przez zawałające się sklepienia (Soren – James 1988, 183-187). To nie

tylko zapis biologicznej śmierci, ale i symboliczny akt kończący cywilizację miejską, której szczytowy rozwój przypadła na wcześniejsze stulecia. Mimo prób odbudowy, w tym przekształcenia niektórych budowli w przestrzenie chrześcijańskie, jak baptysterium dobudowane do kompleksu term, nigdy nie doszło do odtworzenia dawnej funkcji Kourion jako polis. Zastąpienie monumentalnych budowli sakralnych mniejszymi kościołami i oratoriami ilustruje zmianę paradygmatu urbanistycznego i ideologicznego z miasta-państwa w kierunku rozproszonego, agrarnego modelu osadnictwa w epoce wczesnobizantyńskiej. Upadek miasta odzwierciedla zatem nie tylko fizyczną katastrofę, lecz także przemiany cywilizacyjne, redefinicję przestrzeni miejskiej, zmierzch instytucji miejskich, osłabienie lokalnych elit i przejście ku nowym formom władzy, bardziej opartym na chrześcijańskiej wspólnotce niż na rzymskim modelu obywatelskim. Dla późniejszych mieszkańców wybrzeża cypryjskiego ruiny Kourion stawały się nie tyle reliktem przeszłości, ile niemym świadectwem tego, co przeminęło – złotego wieku, którego echa przetrwały tylko w kamieniu i milczeniu teatru.

### 3.4. Skała Afrodyty w Petra tou Romiou

Nad brzegiem południowego wybrzeża Cypru, gdzie fale Morza Śródziemnego z impetem rozbijają się o strome wapienne skały, wyrasta z wody grupa głazów znana jako Petra tou Romiou – Skała Romiosa (Fig. 24). Obecna nazwa wiąże to miejsce z wyczynami bohatera Bazylego, opisanymi w *Digenes Akritas*. Był on półbizantyńczykiem (wschodniorzymskim, czyli *Romios*) i pół-arabem, stąd przydomek *Digenes*, czyli dwukrwisty (Deligatos 2008). Legenda głosi, że cisnął on ogromną skałę z gór Troodos, aby powstrzymać najeżdżających Saracenów, przez co pobliska skała jest również znana jako Skała Saracenów. W tradycji europejskiej miejsce to znane jest jednak przede wszystkim jako miejsce narodzin Afrodyty. Już u Hezjoda (*Theogonia*, 188-206) znajdujemy wizję bogini wyłaniającej się z morskiej piany, a to właśnie tu, w tej konkretnej scenerii, umiejscawia się jedno z najbardziej trwałych lokalnych wcieleń tego mitu. Nie jest to jednak jedynie literacka topografia. W odległości zaledwie kilku kilometrów na wschód od skał



Fig. 24. Skały Petra tou Romiou

leży Palaepaphos (dzisiejsza wioska Kouklia), gdzie od końca XIII wieku przed Chrystusem rozwijał się kult Afrodyty, początkowo o charakterze wschodniosemickim, przekształcanym stopniowo w grecki obraz bogini miłości i płodności (Maier – Karageorghis 1984, 77-91). Kamień, z którym wiąże się miejsce, nie był miejscem sakralnym w sensie architektonicznym, lecz elementem rytualnej geografii – mnemotopem łączącym religię, krajobraz i mit (por. punkt „Afrodyta i jej wyspa. Duchowość okresu klasycznego i hellenistycznego”). To symboliczne nasylenie przestrzeni nie wygasło z hellenizacją Cypru ani z jego romanizacją. Przeciwnie, świadectwa epigraficzne i numizmatyczne z czasów cesarstwa, m.in. monet Pafos z wyobrażeniem Afrodyty Anadyomene (wychodząca z kąpieli), wskazują na intensywną obecność kultu, który łączył lokalność z uniwersalizmem imperialnej ideologii. W wiekach średnich miejsce to zyskało nowe znaczenie w bizantyjskiej hagiografii i folklorze – m.in. przez przytoczoną na wstępie legendę o Digenisie Akritasie. Mimo dechrystianizacji przestrzeni, pamięć o morskiej bogini przetrwała, milcząco obecna w krajobrazie, zachowana przez podróżników i kartografów. Od XVIII wieku Petra

tu Romiou powróciła w europejskiej wyobraźni jako emblemat romantyzmu śródziemnomorskiego. Pojawia się u poetów, malarzy i w zapiskach wędrowców. W XX wieku staje się ikoną narodową – reprodukowaną na pocztówkach, przewodnikach i materiałach promujących Cypr jako „wyspę Afrodyty”. Nie bez znaczenia jest też powiązanie tej przestrzeni z wizerunkiem kobiety-Cypryjki – estetyzowanym, a jednocześnie zanurzonym w narracjach tożsamościowych.

### 3.5. Palaepaphos (Kouklia)

Palaepaphos (dosł. Stara Paphos) położona jest na terenie współczesnej wioski Kouklia, na łagodnym wzgórzu wznoszącym się nad doliną rzeki Diarizos i w niewielkiej odległości od wybrzeża południowo-zachodniego Cypru. Została uformowana jako ośrodek osadniczy w schyłkowej fazie późnej epoki brązu, najpewniej w XIII wieku przed Chrystusem. Lokalizacja ta nie była przypadkowa: pozwalała na strategiczną kontrolę nad doliną rzeczną i handlem morskim, jednocześnie oferując dogodne warunki do rozwoju gospodarczego, a prawdopodobnie także – funkcji sakralno-politycznych. Początki zasiedlenia na terenie Palaepaphos są związane z okresem późnocypryjskim II C i początkiem III (ok. 1225–1050 przed Chrystusem). Zespół pałacowo-sakralny, którego relikty odkryto w rejonie tzw. zachodniego dziedzińca, czyli zespołu monumentalnych tarasów i budowli, charakteryzuje się wysokim stopniem organizacji przestrzennej oraz zastosowaniem zaawansowanych rozwiązań architektonicznych, takich jak wielopoziomowe mury cyklopowe oraz układ dziedzińców z kamiennymi bazami kolumnowymi i kanałami wodnymi. Interpretowane są one jako część architektury o charakterze ceremonialnym i administracyjnym, wskazujące na istnienie lokalnej elity o dużym znaczeniu społecznym i ekonomicznym (Maier – Karageorghis 1984, 20-25). Położenie Palaepaphos umożliwiało aktywny udział w sieci wymiany handlowej wschodniego Morza Śródziemnego. Znaleźiska ceramiki egejskiej, zwłaszcza mykeńskiej, oraz towarów importowanych z Lewantu i Egiptu, takich jak amfory czy naczynia alabastrowe, świadczą o dynamicznych relacjach zewnętrznych, które wzmacniały prestiż lokalnych władców.

Jak już wspomniano wcześniej, prawdopodobnie w tym czasie istniał lokalny kult żeńskiego bóstwa, być może związanego z cyklem wegetacyjnym lub płodnością, który z czasem rozwinął się w silnie zakorzeniony i charakterystyczny dla Cypru kult Afrodyty (por. punkt „Afrodyta i jej wyspa. Duchowość okresu klasycznego i hellenistycznego”). Znaczenie Palaepaphos w tym okresie nie ograniczało się do kultu. Struktury o charakterze pałacowym, jak również relikty fortyfikacji, sugerują funkcjonowanie ośrodka centralnego w ramach tzw. proto-królestwa. Możliwe jest, że ośrodek ten zarządzał produkcją i eksportem miedzi oraz innymi zasobami regionu, włączając się w szeroko pojętą ekonomię redystrybucyjną, typową dla schyłku epoki brązu (Muhly 1989, 298-301). Warto dodać, że w przeciwieństwie do wschodnich i północnych centrów Cypru, Palaepaphos nie było bezpośrednio zależne od większych ośrodków fenickich, co umożliwiło rozwój odrębnej tożsamości kulturowej i politycznej. Wreszcie, sam układ przestrzenny osady, z monumentalnym zespołem sakralnym, zapleczem gospodarczym oraz domniemanymi dzielnicami mieszkalnymi, potwierdza tezę o jej złożonym charakterze. Mamy do czynienia nie tyle z osadą kultową, ile z rozbudowanym ośrodkiem centralnym, którego kult Afrodyty stanowił część szerszego systemu władzy symbolicznej i ekonomicznej.

Palaepaphos, mimo że w późniejszych okresach politycznie ustąpiło miejsca Nea Paphos, przez niemal półtora tysiąca lat zachowało funkcję nadrzędnego sanktuarium wyspy. Ciągłość kultu, który rozpoczął się najpóźniej w XIII wieku przed Chrystusem, a trwał aż do IV wieku po Chrystusie, stanowi jedno z najbardziej uderzających świadectw religijnej i kulturowej trwałości na Cyprze. W literaturze badawczej Palaepaphos określa się często jako przykład „świętego miasta” (*hiera polis*), którego sakralny status przewyższał znaczenie administracyjne czy wojskowe (Maier – Karageorghis 1984, 92-95). Literackie świadectwa kultu są liczne i różnorodne. Najwcześniejszym, choć aluzyjnym odniesieniem do miejsca kultu Afrodyty na Cyprze jest *Iliada* Homera. Strabon (*Geographica*, 14, 6, 3), pisząc w I wieku przed Chrystusem, wyraźnie identyfikuje Palaepaphos jako miejsce głównego sanktuarium bogini, podkreślając jego sławę w całym świecie grecko-rzymskim. Interesujący szczegół podaje też Tacyt (*Annales*, 3, 62), który wspomina

o nietypowej formie kultu – bogini miała być czczona nie w postaci antropomorficznej, lecz jako święty kamień, betyl (Fig. 13, p. 123). Przekaz ten znajduje potwierdzenie w ikonografii, m.in. na monetach z okresu rzymskiego, które przedstawiają prymitywny stożkowaty blok umieszczony w centrum świątyni. Brak rzeźbiarskiego przedstawienia bogini, typowego dla greckiego politeizmu, należy uznać za pozostałość archaicznych form sakralnych o charakterze anikonistycznym. Epigraficzne dowody pozwalają zrekonstruować strukturę i funkcjonowanie sanktuarium. Ukazują one istnienie wyspecjalizowanych urzędów religijnych, z których szczególnie interesującą rolę odgrywały kapłanki, być może związane z rytuałami przejścia lub oczyszczenia. Zachowane napisy greckie i łacińskie wymieniają funkcje, takie jak *hiereia* oraz *neokoros*, co może świadczyć o wysokim stopniu organizacji i integracji sanktuarium z systemem społeczno-ekonomicznym miasta (Maier – Karageorghis 1984, 83-86). Kult Afrodyty z Palaepaphos był nie tylko lokalnym zjawiskiem religijnym, ale stał się znakiem tożsamości kulturowej Cypru. W okresie hellenistycznym i rzymskim odbywały się tu uroczystości panhelleńskie, a miasto zachowało przywilej azylu – nietykalności sanktuarium. Nawet po przeniesieniu centrum administracyjnego do Nea Paphos, to właśnie stare sanktuarium zachowało funkcję centralnego miejsca kultu, potwierdzając znaczenie Palaepaphos jako swoistego Vaticanum Cypru starożytnego.

W okresie żelaza Palaepaphos utrzymało swoją pozycję jako jedno z autonomicznych królestw cypryjskich, które, mimo ograniczonego terytorium, odgrywały rolę znaczącą nie tylko w skali wyspy, ale także w szerszym kontekście wschodniego basenu Morza Śródziemnego. Najwcześniejsze potwierdzenie istnienia struktury państwowej w Pafos znajduje się w źródłach asyryjskich. Wśród poddanych wspomnianych w inwentarzu trybutów króla Assurbanipala z VII wieku przed Chrystusem pojawia się władca o imieniu Eteandros z Paphos (Parpola 1987, 53-54). Ten krótki zapis świadczy o tym, że już wówczas królestwo posiadało niezależną reprezentację polityczną i uczestniczyło w układzie sił wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego, pozostając jednocześnie w strefie wpływów imperium asyryjskiego. W epoce klasycznej Palaepaphos należało do grupy tradycyjnych królestw cypryjskich, które zachowywały

swoją odrębność ustrojową, mimo że musiały podporządkowywać się polityce mocarstw dominujących w regionie – najpierw Persji Achemenidów, później hellenistycznym władcom Egiptu. W okresie wojen perskich król Pafos, podobnie jak większość władców cypryjskich, stanął po stronie Persji, wspierając ją m.in. w kampaniach morskich przeciwko Grekom. Jednocześnie jednak źródła wskazują na istnienie złożonej sieci sojuszy i rywalizacji pomiędzy samymi miastami wyspy. W inskrypcjach z Idalion, datowanych na koniec V wieku przed Chrystusem, znajdują się odniesienia do stosunków między królewskimi urzędnikami i kapłanami, co pozwala na rekonstrukcję struktur administracyjnych (Masson 1983, 41-44). Chociaż bezpośrednich inskrypcji dotyczących organizacji administracji w Palaepaphos brakuje, analogie z innych królestw cypryjskich pozostają metodologicznie uzasadnione. Prawdziwym przełomem dla politycznego statusu Palaepaphos, podobnie jak dla pozostałych państw wyspy, była epoka hellenistyczna. Po zdobyciu Cypru przez Ptolemeusza w 294 roku przed Chrystusem zlikwidowano lokalne monarchie, a wyspa została przekształcona w prowincję podporządkowaną Lagidom. To właśnie w tym czasie Ptolemeusze założyli Nea Paphos, położone nad morzem, które stopniowo przejęło funkcje administracyjne i handlowe dawnej stolicy religijnej. Chociaż Palaepaphos zachowało swoją tożsamość jako sanktuarium Afrodyty, jego znaczenie polityczne wygasło. Od tego momentu nie było już samodzielny ośrodkiem politycznym, lecz częścią większej struktury zarządzanej przez urzędników królewskich wysyłanych z Aleksandrii (Bagnall 1976, 82-85). Nie oznacza to jednak pełnej marginalizacji. Mimo utraty niezależności, dawni lokalni arystokraci zdołali częściowo zintegrować się z nową elitą hellenistyczną. Ptolemejskie dokumenty finansowe i dedykacje świątynne świadczą o kontynuacji lokalnych tradycji w nowym porządku, co wskazuje na proces łagodnej integracji, a nie brutalnej destrukcji dawnego systemu. Palaepaphos przekształciło się z politycznego centrum w „sacrum” – żywe wspomnienie czasów niezależności i religijnej chwały, wtopione w tkankę nowej rzeczywistości hellenistycznego świata.

Wejście Cypru w orbitę Imperium Rzymskiego po 58 roku przed Chrystusem nie tylko nie osłabiło znaczenia Palaepaphos jako centrum kultu Afrodyty, ale paradoksalnie przyczyniło się

do jego dalszego rozwoju. Kult bogini, głęboko zakorzeniony w lokalnej tradycji i przekształcony przez wieki w unikalną formę religijnej tożsamości, został zaakceptowany, a nawet zintegrowany z ideologią rzymskiego panowania. Afrodyta Pafijska stała się nie tylko lokalnym bóstwem, ale także jednym z elementów reprezentacyjnych tożsamości wyspy w kontekście panhelleńskim i imperialnym, głównie dzięki ideologii Augusta, skoncentrowanej na kulcie Venus Genetrix, jako patronki i założycielki rodu julijskiego. Świadectwem tej kontynuacji są licznie zachowane inskrypcje z okresu cesarstwa, dokumentujące zarówno akty pobożności indywidualnej, jak i oficjalne dedykacje składane władcom rzymskim w powiązaniu z kultem bogini. Również architektura sakralna i charakter sanktuarium wskazują na trwałość, a wręcz monumentalizację przestrzeni kultowej. Chociaż brak wyraźnie zidentyfikowanej celli czy klasycznego ołtarza, zachowane fundamenty, struktury z monumentalnym dziedzińcem i otaczającymi go portykami sugerują kontynuację praktyk pielgrzymkowych oraz zachowanie wysokiej rangi miejsca aż do III wieku, co potwierdzają badania archeologiczne. Obecność pielgrzymów i aktywność religijna w czasach rzymskich nie ograniczała się do lokalnej ludności. Zachowane świadectwa monetarne oraz materiały ceramiczne z różnych części basenu Morza Śródziemnego wskazują na udział pątników także spoza Cypru, potwierdzając transregionalne znaczenie ośrodka (Maier – Karageorghis 1984, 151-152). Funkcja Palaepaphos jako jednego z głównych ośrodków sakralnych wyspy – wcześniej potwierdzona w źródłach literackich, nie tylko przetrwała romanizację, ale została wpisana w nowy porządek imperialny. Z perspektywy lokalnej, kult Afrodyty pozostał rdzeniem tożsamości mieszkańców regionu. W przeciwieństwie do wielu innych ośrodków, gdzie rzymski urbanizm i administracja zdominowały wcześniejsze struktury, w Palaepaphos zachowano funkcję sakralną jako wiodącą. Nea Paphos, nowa stolica ustanowiona przez Ptolemeusza i kontynuowana przez Rzymian, przejęła funkcje administracyjne i portowe, ale religijne centrum pozostało w Starej Paphos, co świadczy o niezwyklej ciągłości i adaptacyjności kultu.

Ostatnie wyraźne archeologiczne ślady aktywności kultowej datowane są na przełom III i IV wieku, lecz nie sposób wskazać momentu, w którym funkcja sakralna sanktuarium

została ostatecznie zarzucona – najprawdopodobniej miało to związek z którymś z trzęsień ziemi z IV wieku. Brak typowych struktur chrześcijańskich w jego bezpośrednim sąsiedztwie wskazuje, że przekształcenie funkcji nastąpiło przez wyciszenie, a nie konfrontację. Afrodyta Pafijska jednak nie zniknęła z pamięci kulturowej regionu. Przeciwnie, pozostała obecna, choć w zniekształconych i dostosowanych do nowego paradygmatu religijnego formach. Uczeni wskazują na możliwość przemiany dawnych atrybutów bogini w cechy przypisywane lokalnym wizerunkom Marii Dziewicy, szczególnie w typie *Panagia tis Pafias*, znanej z ikonografii zachodniego Cypru (Papageōrgiou 1970, 88-89). Nie jest to zresztą zjawisko odosobnione – podobne mechanizmy synkretyczne, gdzie mariologia przejmuje funkcje dawnych kultów kobiecych bóstw, zostały udokumentowane m.in. w Efezie, Pergamonie czy Syrakuzach (Borgeaud 2004, 136-137).

Równocześnie inna ścieżka recepcji wiąże się z demonizacją Afrodyty w tradycji ludowej. W cypryjskich legendach i opowieściach ludowych pojawiają się postaci kobiecego ducha związanego z wodą, miłością i urodą, często dwuznaczne moralnie, czasem wręcz niepokojące. Są to relikty funkcji bogini jako istoty ambiwalentnej, opiekunki płodności i miłości, ale także namiętności i zdrady. Afrodytyczny substrat wyobraźni ludowej pozostał żywy długo po zaniku widzialnej struktury kultowej. Zanikanie kultu Afrodyty w Palaepaphos należy więc rozumieć nie jako koniec, lecz jako trwające przez wieki przesunięcie symboliczne, od kultu świątynnego do pamięci zbiorowej, od instytucjonalnego centrum religijnego do funkcji mnemotycznej, splątanej z chrystianizacją i transformacją lokalnych kodów kulturowych.

Zainteresowanie ruinami Palaepaphos, choć zakorzenione w przekazach klasycznych, odrodziło się w Europie dopiero w epoce nowożytnej, najpierw jako motyw literacki i geograficzny, później jako przedmiot rzeczywistych badań topograficznych i archeologicznych. Już od XVIII wieku pojawiały się wzmianki podróżników, kartografów i uczonych podejmujących próby identyfikacji śladów mitycznego sanktuarium Afrodyty. Richard Pococke (1743, 222), podróżując po Cyprze w latach 1738–1740, jako jeden z pierwszych odnotował zrujnowaną strukturę, którą lokalnie wiązano z dawną świątynią. Podobne obserwacje czynili

także inni podróżnicy epoki oświecenia. Pierwsze systematyczne badania archeologiczne rozpoczęto jednak dopiero pod koniec XIX wieku, w ramach ekspedycji British Museum. W 1888 roku sir D.G. Hogarth (*et al.* 1888) przeprowadził wykopaliska, które po raz pierwszy zidentyfikowały monumentalne elementy architektury sakralnej – m.in. mur temenosu i pozostałości platformy ołtarzowej. Ich prace miały charakter pionierski i przyniosły pierwszą próbę rekonstrukcji planu sanktuarium, choć ograniczoną przez metodologię epoki. W XX wieku kluczową rolę w badaniach nad Palaepaphos odegrał Vassos Karageorghis, który jako dyrektor Department of Antiquities of Cyprus kontynuował i rozwinął prace wykopaliskowe w latach 1950-1990. Kierowany przez niego zespół odkrył m.in. liczne depozyty wotywne z okresu żelaza i klasycznego, fragmenty cypryjskiej rzeźby kultowej, a także zidentyfikował różne fazy architektoniczne kompleksu (Fig. 12). Badania Karageorghisa, łączące precyzję stratygraficzną z interpretacją kultową, przyczyniły się do trwałego umocnienia pozycji Palaepaphos jako jednego z najważniejszych sanktuariów wschodniego basenu Morza Śródziemnego. Współcześnie ruiny sanktuarium Afrodyty stanowią integralną część dziedzictwa narodowego Cypru. Wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO jako część szerszego zespołu zabytków Pafos są istotnym składnikiem turystycznej oferty wyspy, ale także elementem tożsamości kulturowej, zarówno w sensie historycznym, jak i mitologicznym. Narracja o narodzinach Afrodyty stanowi element promocji wyspy w mediach, a zrekonstruowane elementy sanktuarium w Koukklia są udostępnione zwiedzającym w ramach lokalnego muzeum. Zwraca się też uwagę, że współczesna recepcja kultu Afrodyty bywa zmitologizowana i skomercjalizowana, odezwana od realiów archeologicznych i podporządkowana wyobrażeniom europejskiego romantyzmu oraz popkultury. Mimo to Palaepaphos pozostaje jednym z najdonioślejszych miejsc spotkania klasycznej tradycji z nowoczesną narracją narodową i turystyczną.

### 3.6. Nea Paphos

Założenie Nea Paphos przez dynastię Ptolemeuszy pod koniec IV lub na początku III wieku przed Chrystusem nie było



Fig. 25. Plan Nea Paphos (za: Papuci-Władyka 2020, Pl. 5)

wydarzeniem przypadkowym ani czysto administracyjnym, ale stanowiło część szerszej strategii polityczno-gospodarczej

w ramach konsolidacji egipskiej władzy na Cyprze. Źródła pisane milczą na temat konkretnego aktu fundacyjnego, jednak przesłanki archeologiczne oraz analiza urbanistyczna jednoznacznie wskazują na planowy charakter lokacji i jej późniejsze znaczenie jako stolicy wyspy. Miasto powstało na miejscu wcześniejszego osiedla z okresu klasycznego (funkcjonującego już w V wieku przed Chrystusem), ale dopiero w epoce hellenistycznej nastąpiła jego rzeczywista metamorfoza w metropolię królewską (Balandier 2016). Przejęcie przez Nea Paphos roli administracyjnego centrum Cypru od starożytnego Palaepaphos należy postrzegać jako element szerszej polityki terytorialnej Lagidów, która polegała na centralizacji władzy i tworzeniu nowych, podporządkowanych ośrodków o silnych więziach z monarchią aleksandryjską (Maier – Karageorghis 1984, 25-26). Lokalizacja miasta u zachodnich wybrzeży wyspy nie była przypadkowa. Naturalny port w zatoczce chronionej od północy przylądkiem, łagodne nachylenie terenu umożliwiające czytelny podział urbanistyczny, a także bliskość kultowego centrum Afrodyty oddalonego o zaledwie kilkanaście kilometrów czyniły z tej przestrzeni idealny punkt dla nowej stolicy. Nea Paphos miało służyć nie tylko jako centrum polityczne, ale również jako pomost między starą religijną tożsamością wyspy a nową rzeczywistością hellenistyczną. Fakt, że relokacja centrum władzy nastąpiła bez radykalnego zerwania z Palaepaphos, świadczy o świadomej polityce integracji religijnej i administracyjnej (Karageorghis 1986, 48; Młynarczyk 2015). Ślady monumentalnego budownictwa wczesnohellenistycznego (m.in. mury miejskie, system ulic, pozostałości portu oraz rezydencji o funkcjach reprezentacyjnych) potwierdzają, że od samego początku planowano tu ośrodek o strategicznym znaczeniu (Fig. 26). Z czasem, szczególnie w okresie rzymskim, Nea Paphos rozwinęło pełnię swoich funkcji metropolitalnych, przejmując także znaczną część religijnego prestiżu Palaepaphos, gdzie sanktuarium Afrodyty, choć nadal działające, znajdowało się już na peryferiach administracyjnego centrum wyspy.

Po ustanowieniu Nea Paphos jako głównego ośrodka administracyjnego przez dynastię Ptolemeuszy miasto szybko nabrało politycznego ciężaru (Młynarczyk 1990; 1996). Funkcjonowało jako rezydencja strategosa wyspy – najwyższego przedstawiciela władzy królewskiej na Cyprze. Źródła epigraficzne oraz analiza

architektoniczna zespołu miejskiego potwierdzają istnienie rezydencji strategosa oraz struktur administracyjnych, takich jak archiwum miejskie czy agory przystosowane do publicznych zgromadzeń. Obecność elity urzędniczej w Nea Paphos oraz występowanie inskrypcji honoracyjnych dla urzędników wskazuje na trwałe zakorzenienie miasta w strukturach władzy hellenistycznej monarchii. Okres rzymski przyniósł dalszy rozwój urbanistyczny i monumentalizację przestrzeni publicznej. W źródłach pisanych (Strabon, *Geografia* 14, 6, 3; Ptolemeusz, *Geografia* 5, 14) miasto pojawia się jako ważny ośrodek portowy i administracyjny Cypru. Jak wspomniano wcześniej (por. punkt „Cypr w Biblii i judaizm cypryjski”), w Nowym Testamencie (Dz 13,6-12) Pafos opisane jest jako miejsce spotkania Szawła z rzymskim prokonsulem Sergiuszem Pawłem, co dodatkowo potwierdza lokalne funkcjonowanie rzymskiej administracji na wysokim szczeblu w mieście.

Rozwój urbanistyczny z tego okresu najlepiej ilustrują pozostałości takich budowli, jak odeon, agora czy teatr. Równocześnie obserwujemy rozkwit domów prywatnych o wysokim standardzie architektonicznym i artystycznym – najbardziej znanym przykładem są domy z mozaikami mitologicznymi (Dom Tezeusza, Dom Dionizosa, Dom Orfeusza), stanowiące wizytówkę artystycznego mecenatu rzymskiej elity lokalnej. Ich ikonografia oraz wykonanie wskazują na obecność warsztatów wyspecjalizowanych i ściśle związki kulturowe z hellenistycznym światem śródziemnomorskim. Zatem zarówno w epoce hellenistycznej, jak i rzymskiej Nea Paphos pełniło funkcję nie tylko stolicy politycznej, ale i kulturalnej, stając się symbolem nowego porządku na wyspie, miejsca, gdzie lokalne tradycje spletały się z grecko-rzymskim światem śródziemnomorskim.

Układ urbanistyczny Nea Paphos jest wyrazem planowania hellenistycznego, z czytelną siatką ortogonalnych ulic biegnących równoległe do linii wybrzeża, co umożliwiało sprawną organizację przestrzeni miejskiej i sprzyjało integracji nowych funkcji administracyjnych oraz reprezentacyjnych (Kubicka-Sowińska *et al.* 2024). W centrum miasta znajdowała się agora – plac publiczny otoczony portykami i budynkami o funkcjach urzędowych i sakralnych, której istnienie potwierdzają zarówno dane archeologiczne, jak i topograficzne (Papuci-Władyka *et al.* 2018; 2020). W pobliżu agory zlokalizowano odeon – mały

teatr z II wieku po Chrystusie, wzniesiony z lokalnego wapienia, mieszczący około 1200 widzów, który służył nie tylko występom artystycznym, ale również zgromadzeniom obywatelskim. Miasto otoczono murami obronnymi o długości ok. 3 km, których relikty można dziś oglądać głównie po stronie północnej (Balandier 1999).

Na północnym obrzeżu miasta, w rejonie tzw. Grobów Królewskich, zlokalizowane są największe hypogea z okresu hellenistycznego (Hadjisavvas 2011). Mimo swojej nazwy nie są to grobowce monarchów, lecz raczej przedstawiciele miejscowej elity urzędniczej lub możnych rodzin związanych z administracją królewską. Ich forma, z dziedzińcami kolumnowymi, wykutymi w litej skale oraz z monumentalnymi wejściami, wskazuje na silne wpływy egipsko-aleksandryjskie (np. nekropola w Marina el-Alamein) i wyrafinowaną kulturę pogrzebową (Maier – Karageorghis 1984, 33-36). Najbardziej znanym zespołem architektury mieszkalnej miasta są domy z mozaikami, datowane głównie na II–IV wiek, a odkryte m.in. dzięki pracom polskich misji archeologicznych. Dom Dionizosa, Dom Tezeusza i Dom Aiona zawierają bogaty program ikonograficzny, łączący motywy mitologiczne (np. Tezeusz i Minotaur, Dionizos i Ariadna, Narodziny Dionizosa) z alegoriami moralnymi i politycznymi. Mozaiki te – wykonane techniką *opus tessellatum* i *opus vermiculatum* – charakteryzują się wysokim poziomem artystycznym oraz użyciem importowanych materiałów (Daszewski 1988). Ich kompozycje wskazują na silne wpływy syryjskie i aleksandryjskie, a jednocześnie potwierdzają istnienie lokalnych warsztatów artystycznych zdolnych do tworzenia dzieł na poziomie metropolitalnym. Przedstawione na nich motywy, takie jak triumf Dionizosa, pojedynk Tezeusza z Minotaurem czy Narodziny Dionizosa, nie są przypadkowymi scenami mitologicznymi. Ich wybór i sposób prezentacji wskazują na przemyślany program ikonograficzny, który miał legitymizować status właścicieli domostw jako ludzi kultury, wykształcenia i uczestników ogólnoimperialnej wspólnoty idei (Kondoleon 1995, 140-144). Jednocześnie mozaiki ujawniają również aspekty religijności prywatnej i oficjalnej, zwłaszcza tam, gdzie obecne są symbole związane z misteriami dionizyjskimi, kultami solarnymi czy personifikacjami cnót. Od końca lat sześćdziesiątych XX wieku w badania nad tym dziedzictwem

włączyły się zespoły polskich archeologów. Ich kluczowym osiągnięciem było odkrycie i opracowanie mozaiki z przedstawieniem Narodzin Dionizosa – unikalnego ikonograficznie i ideologicznie dzieła, interpretowanego jako odzwierciedlenie późnoantycznych tendencji synkretycznych, łączących elementy tradycji grecko-rzymskiej, perskiej i wczesnochrześcijańskiej (Olszewski 1987). Dziedzictwo mozaik Nea Paphos, zarówno jako obiekty sztuki, jak i źródła historyczne, pozostaje jednym z najważniejszych komponentów badań nad późnoantyczną kulturą śródziemnomorską. Ich ochrona, badanie i popularyzacja są dziś częścią wspólnej odpowiedzialności europejskiej nauki i polityki kulturalnej.

Choć brakuje jednoznacznych świadectw archeologicznych dla pierwszego stulecia naszej ery, tradycja chrześcijańska od wczesnych czasów wiąże Nea Paphos z działalnością Apostoła Pawła (por. punkt „Cypr w Biblii i judaizm cypryjski”). Z wydarzeniami tymi związana jest tzw. Kolumna św. Pawła, dziś widoczna w obrębie kompleksu Panagia Chrysopolitissa. Tradycja, poświadczona w źródłach hagiograficznych od okresu bizantyńskiego, głosi, że Apostoł miał być do niej przywiązany i ubiczowany na rozkaz rzymskiego namiestnika. Choć sama kolumna nie daje się jednoznacznie powiązać z I wiekiem ani tym mniej z Pawłem, jej sakralizacja w późnym antyku i średniowieczu wpisuje się w szerszy proces reinterpretacji przestrzeni miejskich w duchu chrześcijańskim. Rozwój zorganizowanej wspólnoty chrześcijańskiej w Nea Paphos datować należy najwcześniej na III/IV wiek. Archeologicznie udokumentowaną oznaką tej obecności jest budowa dużej bazyliki, której relikty odkryto w południowo-wschodnim sektorze miasta (Fig. 27). W swojej pierwszej fazie (IV–V wiek) była to trójnawowa świątynia z narteksem, przyległymi pomieszczeniami liturgicznymi i baptysterium. W kolejnych stuleciach bazylika ulegała zniszczeniom w efekcie trzęsień ziemi (m.in. w 653 oraz 1222 roku) i odbudowywana była kilkakrotnie w zmienionej formie, przekształcając się w kompleks Panagia Chrysopolitissa. W jego obecnej postaci, z kościołem bizantyńsko-frankijskim z XIII wieku, miejsce to zachowuje ciągłość funkcji sakralnej aż po dziś dzień. Zidentyfikowane na miejscu pozostałości podłóg mozaikowych z motywami geometrycznymi oraz fragmenty inskrypcji chrześcijańskich

z IV–VI wieku świadczą o aktywnym życiu religijnym i bogactwie liturgicznej tradycji tej wspólnoty. Znaczenie Nea Paphos jako ośrodka wczesnego chrześcijaństwa nie sprowadza się wyłącznie do materialnych pozostałości. To jedno z nielicznych miejsc na Cyprze, gdzie krzyżują się tradycja apostołska, archeologicznie poświadczone struktury sakralne oraz trwająca nieprzerwanie przez wieki obecność liturgiczna. Współczesne badania kompleksu Panagia Chrystopolitissa, realizowane w ramach projektów konserwatorskich i interdyscyplinarnych analiz, przyczyniają się do coraz lepszego rozumienia roli Paphos w chrystianizacji Cypru.

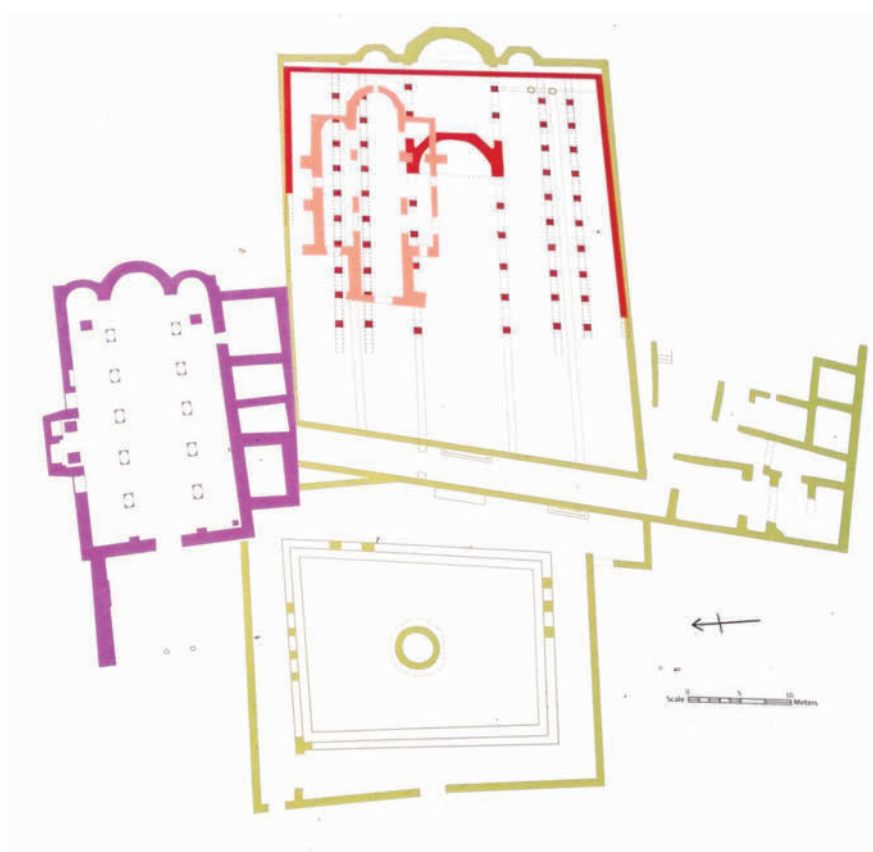


Fig. 26. Plan bazyliki Panagia Chrystopolitissa (rys. Bukvoed): czerwony – wczesnochrześcijańska bazylika, faza 1, IV w.; zielony – wczesnochrześcijańska bazylika, faza 2, VI w.; fioletowy – kościół gotycki, XIII–XIV w.; różowy – Kościół Agia Kyriaki, XV–XVI w.

Los Nea Paphos w późnej starożytności i okresie bizantyńskim wyznaczają przede wszystkim dwa potężne trzęsienia ziemi, które w sposób nieodwracalny zmieniły obraz miasta. Pierwsze z nich, datowane na koniec IV wieku, spowodowało rozległe zniszczenia w całym rejonie wschodniego basenu Morza Śródziemnego. W Pafos zawaliły się liczne budowle publiczne i rezydencje prywatne, a zniszczeniu uległy także niektóre mozaiki. Kolejny z kataklizmów, najprawdopodobniej z lat 470–480, dopełnił dzieła zniszczenia, choć warto podkreślić, że częściowa odbudowa miasta miała miejsce i objęła m.in. przekształcenia w obrębie zabudowy sakralnej oraz części zabudowy rezydencjonalnej. Pomimo podejmowanych prób odbudowy już nigdy nie odzyskało dawnego znaczenia politycznego. Ostateczny kres jego roli nastąpił w VII wieku, kiedy to centrum administracyjne przesunęło się w stronę centralnej Nikozji, co było efektem przede wszystkim najazdów arabskich i osłabienia bizantyńskiej kontroli nad wyspą (Metcalf 2009, 58–60). Paphos przekształcało się stopniowo w ośrodek lokalny, podtrzymujący jedynie regionalne znaczenie. Nie oznaczało to jednak upadku duchowego znaczenia miasta. Wręcz przeciwnie, sakralna funkcja Pafos, zakorzeniona jeszcze w epoce hellenistycznej, znalazła kontynuację w nowej formie religijnej. W tym kontekście warto podkreślić rolę klasztoru Agios Neophytos, choć oddalonego od centrum Nea Paphos, to jednak wpisującego się w szerszy krajobraz sakralny regionu, w którym tradycja kontemplacyjna i monastyczna rozwijała się na gruncie dawnej kultury antycznej. Funkcja religijna przestrzeni miejskiej nie zanikła więc wraz z politycznym upadkiem Pafos, lecz przekształciła się, ewoluując w kierunku chrześcijańskiego pejzażu duchowego, który zachował swoją ciągłość aż do czasów nowożytnych.

W środku starożytnego miasta wybija się także bryła zamku Saranta Kolones, wybudowanego przez Franków na początku XIII wieku, wkrótce po zajęciu wyspy przez Lusignanów. Nazwa „Czterdzieści Kolumn” pochodzi prawdopodobnie od wcześniejszego bizantyńskiego budynku na tym miejscu, którego granitowe kolumny wtórnie wykorzystano w konstrukcji zamku. Fortyfikacja o regularnym planie kwadratu z narożnymi basztami i szeroką fosą stanowiła przykład zachodnioeuropejskiego myślenia o architekturze obronnej, wkomponowanego

w lokalny kontekst. Zamek został zniszczony przez trzęsienie ziemi w 1222 roku i nigdy nie odbudowany. Obecnie jego ruiny, ze śladami mostu zwodzonego i masywnych wież, stanowią sugestywny przykład przejściowej obecności frankijskiej na wybrzeżu zachodnim wyspy.

W samym mieście znajduje się jeszcze jeden zamek, położony tuż przy ujściu starożytnego portu. Jest on niewielką, ale monumentalną budowlą, której obecna forma pochodzi głównie z czasów osmańskich. Początkowo wzniesiony przez Bizantyjczyków jako część systemu obrony wybrzeża, zamek był wielokrotnie przebudowywany, najpierw przez Franków, po trzęsieniu ziemi, które zniszczyło Saranta Kolones, a następnie przez Wenecjan, którzy ufortyfikowali port przed najazdem otomańskim. Po zdobyciu wyspy przez Turków w 1570 roku zamek został odbudowany w uproszczonej, masywnej formie i pełnił funkcję garnizonu, więzienia, a później nawet magazynu soli. Jego zwarta bryła, most prowadzący przez dawną fosę oraz dachowa platforma obserwacyjna zachowały surowy, niemal archaiczny charakter, który do dziś przyciąga uwagę zwiedzających. W odróżnieniu od Saranta Kolones, zamek ten przetrwał wieki w relatywnie dobrej kondycji i do dziś stanowi symboliczne zakończenie miejskiego nabrzeża Pafos.

### 3.7. Agios Neophytos

Położony w górach zachodniego Cypru, nieopodal doliny Chlorakas, klasztor Agios Neophytos wyrasta ponad poziom codziennego życia – zarówno w sensie topograficznym, jak i duchowym. Założony pod koniec XII wieku przez świętego Neofita, eremitę i pisarza, stał się nie tylko świadectwem rozwoju życia monastycznego na Cyprze w okresie bizantyńsko-krzyżowym, ale także trwałym ośrodkiem pamięci religijnej i artystycznej, który przetrwał zmienne losy wyspy aż do czasów współczesnych. O wyjątkowości klasztoru decyduje także jego program ikonograficzny. Freski z końca XII wieku, wykonane przez artystów wysokiej klasy, stanowią jedno z najcenniejszych zachowanych dzieł sztuki bizantyńskiej na wyspie. Zestawienie przedstawień pasyjnych i teofanicznych, a także obecność portretu fundatora z Chrystusem Pantokratozem wskazują na



Fig. 27. Klasztor Agios Neophytos (fot. Rene Boulay)

wysoki poziom teologicznej samoświadomości Neofita i jego otoczenia (Stylianou 1985, 345-347). Już za życia założyciela miejsce zaczęło przyciągać uczniów i naśladowców. Z czasem, w XIII wieku, nad jaskiniowym kompleksem wzniesiono zabudowania klasztorne, z kościołem, refektarzem i celami (Fig. 28). W XIV i XV wieku obiekt był sukcesywnie rozbudowywany,

tak że dzisiejszy kompleks klasztorny zachował warstwy z kilku epok, co czyni go wyjątkowym przykładem ciągłości sakralnej architektury Cypru. W czasie panowania weneckiego i osmańskiego klasztor pełnił także funkcję ośrodka edukacyjnego i szkoły kopistów. Warto podkreślić, że mimo okresowych trudności i ograniczenia liczby mnichów, klasztor nigdy nie został opuszczony. Artystyczny program Enkleistry oraz późniejsze dekoracje cerkwi klasztornej należą do najważniejszych osiągnięć malarstwa bizantyńskiego i postbizantyńskiego na Cyprze. Szczególnie cenne są malowidła z XIII wieku, przypisywane tzw. mistrzowi z Enkleistry, które odznaczają się surowym stylem o intensywnej ekspresji teologicznej i głębokim zakorzenieniu w duchowości wschodniej (Weitzmann 1978, 67-69). Klasztor i jego otoczenie zostały objęte ochroną konserwatorską już w XX wieku, a w ostatnich dekadach prowadzone są prace dokumentacyjne i zabezpieczające, m.in. przez Departament Starożytności Cypru oraz zespoły międzynarodowe. Jako miejsce o wyjątkowej wartości religijnej, artystycznej i historycznej, Agios Neophytos pozostaje jednym z najlepiej zachowanych przykładów średniowiecznego monastycyzmu cypryjskiego, równocześnie pustelnią, szkołą i sanktuarium.

### 3.8. Zamek św. Hilariona

Zamek św. Hilariona (Fig. 29), wznoszący się na jednym z najwyższych grzbietów górskich Pentadaktylos, stanowi nie tylko jedną z najefektowniejszych warowni Cypru, lecz także wyjątkowy przykład adaptacji architektury obronnej do warunków górskiego krajobrazu śródziemnomorskiego. Położony na wysokości ponad 730 m n.p.m., dominuje nad północnym wybrzeżem wyspy, skąd rozciąga się widok na równinę Mesaoria oraz zatokę Morfu – kluczowe przestrzenie dla kontroli politycznej i wojskowej wyspy w średniowieczu. Zamek zajmuje strategiczne przewężenie w grani, naturalnie zabezpieczone stromymi zboczami i trudno dostępnymi skałami. To właśnie topografia była głównym czynnikiem warunkującym jego funkcję oraz rozwój przestrzenny, od strażnicy po kompleksową twierdzę rezydencjonalną. Góry Pentadaktylos, rozciągające się równoleżnikowo wzdłuż północnego brzegu wyspy, stanowiły naturalną



Fig. 28. Zamek św. Hilariona (fot. Adam Kubiś)

barierę i obserwatorium wobec zagrożeń nadciągających z Anatolii i wybrzeży syryjskich. W okresie średniowiecznym linia tych gór została przekształcona w system fortyfikacyjny, w którego skład, obok zamku św. Hilariona, wchodziły Buffavento i Kantara. Z trzech górskich warowni to właśnie Hilarion

zachował się w najlepszym stanie, oferując wgląd w różne etapy ewolucji obiektu, od bizantyńskiej strażnicy, przez frankijską rezydencję królewską, po opuszczone w czasach osmańskich ruiny. Znaczenie topograficzne miejsca poświadczają także relacje średniowiecznych kronikarzy, którzy odnotowują wyjątkową panoramę rozciągającą się z zamku i strategiczne znaczenie górskiego systemu obronnego. Choć sam zamek, podobnie jak inne fortyfikacje górskie wyspy, nie odegrał decydującej roli w żadnej znanej bitwie, jego znaczenie polegało raczej na roli odstraszającej, refugialnej i komunikacyjnej. Hilarion stanowił także fizyczną manifestację władzy, zarówno bizantyńskiej, jak i późniejszej frankijskiej, zakorzenionej w górach i wzmacnianej przez niedostępność. Do dziś zamek św. Hilariona zachowuje swoją niezwykłą aurę. Pośród ruin wciąż można wyczytać dawną logikę obronną, a jednocześnie podziwiać spektakularny widok na północne wybrzeże wyspy, krajobraz, który przez wieki kształtował znaczenie tej warowni. Zamek ten pozostaje nie tylko najlepiej zachowanym obiektem wśród górskich fortyfikacji Cypru, ale i jednym z najbardziej malowniczych zabytków militarnej architektury w całym regionie śródziemnomorskim.

Najwcześniejsze dzieje zamku św. Hilariona owiane są nie tylko górską mgłą, ale i legendami. Tradycja wiąże jego powstanie z osobą św. Hilariona. Już od średniowiecza u podnóża góry funkcjonował przekaz o jego pobycie i pustelni, którą miał założyć na tym niedostępnym wzniesieniu. Jednak żadne z istniejących znalezisk nie potwierdza funkcjonowania klasztoru dedykowanego temu świętemu, przez co interpretacja ta wydaje się raczej legendą wspartą późnośredniowieczną toponimią i hagiograficzną wyobraźnią niż opartym na faktach świadectwem (Hill 1952, 238-239; Jeffery 1983, 311). Znacznie bardziej przekonujące są argumenty za wojskowym, strategicznym charakterem najstarszego założenia. U schyłku VII i na początku VIII wieku Cypr doświadczył intensyfikacji zagrożeń ze strony Arabów – zarówno w formie najazdów pirackich, jak i regularnych kampanii. W odpowiedzi na nową sytuację geopolityczną bizantyńskie dowództwo wojskowe rozpoczęło reorganizację systemu obronnego wyspy. W tym kontekście datuje się powstanie pierwszych elementów fortecznych na szczycie dzisiejszego św. Hilariona, zapewne około końca VIII wieku. Układ terenu dominującego nad równiną Mesaoria i północnym wybrzeżem, trudna

dostępność, a także naturalne ufortyfikowanie przez pionowe skały czyniły to miejsce idealnym do pełnienia funkcji punktu obserwacyjnego i refugialnego. Najstarsze zidentyfikowane relikty to pozostałości murów z nieociosanego kamienia oraz częściowo wykute w skale przestrzenie o funkcji magazynowej i mieszkalnej, zbliżone do założeń znanych z wczesnośrednio-wiecznych ufortyfikowanych punktów strażniczych w górach Anatolii i w Syrii. Ich skromna forma i ograniczony zasięg przestrzenny wskazują, że pierwotnie nie była to twierdza w klasycznym sensie, lecz raczej niewielka placówka obserwacyjna, a być może również z czasowo zamieszkiwaną celą monastyczną lub kaplicą, która mogła zainspirować późniejszy przekaz o klasztorze świętego. Brak wyraźnych pozostałości kościoła lub regularnej struktury monastycznej z tego okresu, jak również nieobecność inskrypcji czy dekoracji sakralnych datowanych na VIII–X wiek, przemawia przeciwko utożsamieniu tego miejsca z rzeczywistym klasztorem. Można zatem przypuszczać, że ewentualna działalność ascetyczna miała charakter indywidualny, nieinstytucjonalny i została dopiero później włączona w szerszą narrację historyczną przez kronikarzy łacińskich i bizantyńskich, interpretujących dawną strażnicę w duchu duchowej topografii wyspy (Coureas 1997, 52–53). Dopiero w okresie dominacji bizantyńskiej na Cyprze (po 965 roku) miejsce to zaczęto rozbudowywać jako faktyczną fortecę.

Wejście Cypru w orbitę bizantyńskiej restytucji po 965 roku, po likwidacji arabskiego kondominium i odzyskaniu wyspy przez flotę cesarską, zainicjowało przekształcenie wcześniejszych strażnic w regularne fortyfikacje górskie. Św. Hilarion, dotąd zapewne tylko posterunek o charakterze obserwacyjnym, został wówczas włączony w system obronny, który – obok Kantary i Buffavento – tworzył trójkąt kontrolujący dostęp do Nikozji i równiny Mesaoria od północy. Jego strategiczne położenie czyniło go kluczowym punktem w logice bizantyńskiej dominacji. Był bastionem obserwacyjnym, sygnalizacyjnym i refugialnym, szczególnie wobec powtarzających się prób desantu arabskich korsarzy. Główna faza przekształcenia Hilariona w wieloczołową twierdzę przypada jednak dopiero na XIII wiek, pod rządami frankijskiej dynastii Lusignanów, która zaczęła systematycznie modernizować i umacniać fortyfikacje. Rozbudowa Hilariona w tym czasie nadała mu formę klasycznej twierdzy górskiej typu



Fig. 29. Zamek św. Hilariona (fot. Adam Kubiś)

koncentrycznego, z podziałem na trzy odrębne strefy funkcjonalno-obronne: dolną, środkową i górną (Jeffery 1983, 312-313). Dolna strefa, obejmująca rozległy dziedzińiec i prostsze zabudowania, pełniła funkcje logistyczne i kwatermistrzowskie. Znajdowały się tam koszary, magazyny, stajnie oraz zbiorniki na

wodę, co czyniło ją samowystarczalnym zapleczem w czasie oblężenia. Zespół ten był dostępny poprzez trudną ścieżkę wspinającą się stromym stokiem od strony północno-zachodniej. Część środkowa stanowiła właściwą fortecę, z potężną bramą flankowaną przez wieże oraz z dominującym nad całością donżonem, którego architektura, z zachowanymi sklepieniami krzyżowymi i wąskimi przejściami, nosi cechy późnoromańskie. Była to nie tylko przestrzeń militarnie newralgiczna, ale także punkt kontroli komunikacyjnej, z którego poziomu możliwe było monitorowanie tras biegnących z Kyrenii w głąb wyspy (Hill 1952, 353-354). Część górna, dostępna przez krętą ścieżkę z poziomu środkowego, była najmocniej ufortyfikowana i funkcjonowała jako rezydencja książęca, zarówno schronienie, jak i miejsce wypoczynku. Z zachowanych pomieszczeń wyodrębnić można m.in. kaplicę, reprezentacyjne komnaty oraz loggię z widokiem na północne wybrzeże, miejsce to uchodziło za jedno z najbardziej spektakularnych punktów widokowych Cypru, wspomniane już przez podróżników w XIV wieku. W przeciwieństwie do surowych przestrzeni bojowych, górna część zamku nosi ślady luksusu i dbałości o detal, co sugeruje jej funkcję jako rezydencji wypoczynkowej rodziny królewskiej w czasach pokoju (Molin 2001, 209-210). Funkcja refugialna Hilariona była wielokrotnie testowana w czasie sporów dynastycznych i najazdów. W okresie rywalizacji pomiędzy różnymi frakcjami Lusignanów oraz w konfliktach z Genueńczykami zamek pełnił rolę schronienia dla legalistycznych stronnictw. Po 1373 roku, gdy Genua zajęła Famagustę i uzyskała kontrolę nad częścią wyspy, Hilarion, wraz z Kantarą, stał się jednym z ostatnich bastionów oporu królewskiego wobec ekspansji genueńskiej. Ostatecznie jednak to nie Genueńczycy, lecz nacisk ze strony Mameluków, szczególnie po kampanii w 1426 roku, przyczynił się do redefinicji polityki obronnej Cypru i marginalizacji twierdz górskich na rzecz umacniania portów i miast (Molin 2001, 212-213). Choć Hilarion przestał odgrywać kluczową rolę militarną jeszcze przed końcem XV wieku, jego architektura i układ urbanistyczny pozostały jednym z najpełniejszych przykładów adaptacji górskiego terenu do złożonej logiki feudalnej obronności. Zamek ten nie tylko kontrolował kluczowe szlaki i stanowił punkt oporu, ale także, szczególnie w czasie frankijskim, był materialnym wyrazem władzy i prestiżu Lusignanów w górskim pejzażu Cypru.

Fortyfikacje zamku rozwijają się od prostszych murów dolnej partii ku coraz bardziej zaawansowanym rozwiązaniom w poziomach środkowym i górnym. Bramy i wieże flankujące wejścia do poszczególnych sektorów zostały wkomponowane w naturalne uskoki skalne, a ich rozmieszczenie umożliwiało kontrolę nad ruchem i maksymalne wykorzystanie przewagi wysokości. W części środkowej zachował się donżon o planie prostokątnym, będący centralnym punktem obrony oraz symbolem władzy feudalnej. Wzniesiony z grubo ciosanego lokalnego wapienia prezentuje cechy późnoromańskie, z niewielkimi otworami strzelniczymi i dwuspadowym zwieńczeniem dachowym (Jeffery 1983, 314). Styl architektoniczny całego założenia świadczy o stopniowym rozwoju zamku od form bizantyńskich ku romańskim i gotyckim, z wyraźnymi wpływami sztuki zachodniej, szczególnie francuskiej. W dolnych partiach widoczne są pozostałości wcześniejszych murów o nieregularnym układzie i skromnym opracowaniu kamienia, typowe dla architektury bizantyńskiej przełomu X i XI wieku. Natomiast partie wzniesione przez Lusignanów, zwłaszcza rezydencja księżęca w części górnej, zdradzają wyraźne cechy gotyku nadmorskiego, obecnego także w zamkach Kantary i Buffavento, ale rozwiniętego tu w sposób bardziej złożony. Kwestia zaopatrzenia w wodę była kluczowa w funkcjonowaniu twierdzy, szczególnie biorąc pod uwagę jej wysokość (ok. 730 m n.p.m.) i izolację. W zamku funkcjonował rozbudowany system zbiorników retencyjnych, rozmieszczonych na różnych poziomach, które zbierały wodę deszczową z dachów i placów wewnętrznych. Ich lokalizacja, często tuż przy murach, wskazuje na przemyślaną integrację zaopatrzenia wodnego z infrastrukturą obronną i codziennym funkcjonowaniem garnizonu. System ten był wzorowany częściowo na wcześniejszych bizantyńskich rozwiązaniach znanych z Azji Mniejszej (Hill 1952, 357-358). Jednym z najbardziej charakterystycznych elementów architektury zamku jest tzw. balkon królowej, położony na skraju górnej rezydencji. Wysunięty z murów, zawieszony niemal nad przepaścią, balkon ten, choć zachowany fragmentarycznie, do dziś zachwyca śmiałością konstrukcji i widokiem rozpościerającym się ku północy. Jego forma, z trzema łukami wspartymi na filarach oraz relikdami ornamentyki maswerkowej, sugeruje inspirację architekturą dworską Francji południowej z przełomu XIII i XIV wieku. Być

może był to nie tylko element rekreacyjny, lecz także symboliczny, jako miejsce reprezentacji i manifestacji panowania nad otaczającym krajobrazem. Choć znaczna część struktur uległa zniszczeniu po opuszczeniu zamku w XVI wieku, zachowane fragmenty pozwalają odczytać go jako harmonijne połączenie funkcji obronnych, rezydencjalnych i symbolicznych. Pozostaje on przykładem górskiej twierdzy przekształconej w feudalny zamek o wyrafinowanej architekturze, a także świadectwem obecności kultury zachodnioeuropejskiej w kontekście cypryjskim.

Pomimo swej pierwotnej funkcji militarnej, zamek św. Hilariona od XIII wieku pełnił również rolę rezydencji książęcej i miejsca reprezentacyjnego, wykraczającego poza czysto obronny charakter. Usytuowany wysoko nad równiną Mesaoria, dominował nad otoczeniem nie tylko topograficznie, ale i symbolicznie, jako znak potęgi dynastii Lusignanów oraz ich aspiracji kulturowych, łączących w sobie wzorce bizantyńskie, łacińskie i lokalne. Postać królowej Plaisance z Antiochii (zm. 1261), regentki Cypru i Jerozolimy, związana jest z legendą o balkonie królowej, który według późniejszych tradycji miał być jej ulubionym miejscem wypoczynku. Choć źródła średniowieczne milczą na temat jej rzeczywistej obecności na zamku, samo istnienie takiej opowieści świadczy o silnym zakorzenieniu Hilariona w mitologii dynastii i w zbiorowej wyobraźni późniejszych epok. W praktyce zamek św. Hilariona stanowił jeden z trzech głównych komponentów sieci rezydencjonalnej Lusignanów, obok pałacu królewskiego w Nikozji i twierdzy Kolossi w pobliżu Limassol. O ile Nikozja pełniła rolę centrum polityczno-administracyjnego, a Kolossi – bazy operacyjnej i gospodarczej, szczególnie związanej z zakonem templariuszy, a później joannitów, o tyle Hilarion był miejscem wyciszenia, rekreacji i ostentacji władzy, z dala od politycznych napięć miasta. Topograficzna niedostępność zamku była zarazem jego walorem – można było w nim się skryć, a także ukazać jako władca zdolny ujarzmić górskie niedostępności (Molin 2001, 214). Z czasem miejsce to zaczęło żyć także własnym życiem symbolicznym, w krajobrazie, który sam w sobie był narracją. Panorama zamku, widziana z równin Mesaorii, z jego baśniowymi wieżami i wyniosłymi murami, zainspirowała wiele romantycznych wizji, w tym, jak się często powtarza, Walta Disneya, który miał odwiedzić Cypr w trakcie podróży po basenie Morza

Śródziemnego w latach trzydziestych XX wieku. Chociaż brakuje jednoznacznych źródeł potwierdzających ten fakt, to wiele elementów krajobrazu św. Hilariona – jego sylweta, balkon nad przepaścią, wieże i dziedzińce – znajduje swoje echo w stylistyce zamku Śpiącej Królewny w Disneylandzie, zaprojektowanego w latach pięćdziesiątych XX wieku. Choć związek ten pozostaje w sferze interpretacji, potwierdza siłę oddziaływania średniowiecznego pejzażu i architektury w kulturze popularnej i zbiorowej pamięci.

Zmierzch funkcji militarno-rezydencjonalnej zamku św. Hilariona rozpoczął się jeszcze pod koniec XIV wieku, a został przypieczętowany po abdykacji Katarzyny Cornaro. Nowi weneccy władcy wyspy, skupieni na obronie głównych portów, nie kontynuowali inwestycji w zamki górskie, które w ich ocenie straciły na znaczeniu strategicznym w dobie artylerii i nowych form prowadzenia wojny (Hill 1952, 759). W tym czasie zamek nie był systematycznie użytkowany ani konserwowany, przez co twierdza zaczęła popadać w ruinę, choć jej trudno dostępne położenie i solidność konstrukcji zapewniły jej względnie dobry stan zachowania aż do czasów współczesnych. Po zajęciu wyspy przez Osmanów w 1571 roku, zamek został definitywnie porzucony. Osmańska strategia kontroli terytorium opierała się na sieci administracyjno-wojskowej, skoncentrowanej w dolinach, miastach i nadmorskich punktach kontrolnych, bez prób wykorzystania starych warowni górskich. Z punktu widzenia władz sułtańskich, zamek św. Hilariona nie miał już funkcji obronnej ani symbolicznej, a był elementem cywilizacji łacińskiej, która miała zostać wymazana z przestrzeni ideologicznej nowego porządku. Co więcej, technologia artyleryjska końca XVI wieku uczyniła średniowieczne fortyfikacje górskie anachronizmem – kosztownym, niepraktycznym i niefunkcjonalnym. W ten sposób zamek wszedł w fazę długiego zapomnienia. Jego ruiny przetrwały w stanie stosunkowo nienaruszonym głównie dzięki izolacji i braku większej ingerencji ludzkiej. Nie przejęły go lokalne społeczności, nie został przekształcony w gospodarstwo rolne ani przystosowany do nowych funkcji. Stał się swoistym reliktem, materialnym świadectwem epoki Lusignanów, trwającym poza cyklem adaptacji i przekształceń, który cechował inne warownie. Dopiero w XIX wieku ruiny zamku zaczęły przyciągać uwagę podróżników i wczesnych badaczy, którzy wpisywali

Hilariona w romantyczny pejzaż orientu łańcińskiego. Pozostałości architektoniczne, w tym balkon królowej, malowniczo zawieszony nad przepaścią, stawały się stopniowo częścią wizualnej ikonografii wyspy, zwłaszcza w kontekście kolonialnym, gdy Cypr znalazł się pod władzą brytyjską w 1878 roku. Jednak nie było to już miejsce militarne, a raczej pamiątkowa ruina.

Dostęp do ruin, choć technicznie możliwy, pozostaje uwarunkowany statusem politycznym obszaru. Po tureckiej inwazji i powstaniu nieuznawanej międzynarodowo Tureckiej Republiki Cypru Północnego, zamek znalazł się pod kontrolą władz lokalnych, które, choć otworzyły go dla zwiedzających, prowadzą działania konserwatorskie bez koordynacji z międzynarodowymi instytucjami ochrony dziedzictwa. Brakuje kompleksowej dokumentacji, programów restauracyjnych spełniających współczesne standardy oraz spójnej strategii ochrony krajobrazu kulturowego (Papadakis 2005, 155-158). Warto też zauważyć, że zamek funkcjonuje w wyobraźni symbolicznej obu społeczności wyspy. Dla południowych Cypryjczyków jest to utracony zabytek, wpisujący się w większy dyskurs o dziedzictwie pozostającym po drugiej stronie granicy. Dla społeczności tureckocypryjskiej zamek stanowi zarówno atrakcję turystyczną, jak i potencjalny symbol zakorzenienia się w tej części wyspy, co jednak rodzi napięcia wokół interpretacji przeszłości. Ponadto ruiny św. Hilariona, podobnie jak wiele miejsc o wysokim potencjale wizualnym, funkcjonują dziś również jako ikonograficzne toposy, pojawiając się w folderach turystycznych, katalogach podróży, a nawet popkulturze. Św. Hilarion pozostaje więc miejscem paradoksalnym, reliktem epoki łańcińskiej, opustoszałym militarnie, a jednak na nowo znaczącym symbolicznie. Jest ruiną, która, choć osadzona w historii, wciąż uczestniczy w kształtowaniu wyobrażeń o Cyprze, jego przeszłości i przyszłości.

### 3.9. Opactwo Bellapaïs

Opactwo Bellapaïs (Fig. 30) wznosi się na skalistym tarasie u podnóża masywu gór Kyreńskich, około 250 m n.p.m. Miejsce to, oddalone od szlaków handlowych i miejskiego zgiełku portowej Kyrenii, zapewniało naturalne warunki do życia wspólnoty zakonnej, której ideałem było połączenie kontemplacji z regułą

życia wspólnego. Topografia wzgórza, z jednej strony ograniczonego stromym urwiskiem, a z drugiej otwartego szerokim widokiem na północne wybrzeże wyspy i rozległą równinę kyreńską, tworzyła przestrzeń silnie nacechowaną symbolicznie. Sam wybór lokalizacji nie był przypadkowy. Klasztor ten został założony na jednym z najbardziej samotnych i majestatycznych miejsc Cypru (Jeffery 1983, 272). Krajobraz, który rozciąga się z tarasu opactwa, ma nie tylko walor estetyczny. W średniowiecznej koncepcji przestrzeni monastycznej był on również elementem teologicznym, przypomnieniem o harmonii stworzenia, boskim ładzie i eschatologicznym sensie życia zakonnego. Takie usytuowanie było zgodne z modelem monastycyzmu premonstratensów, którzy, choć nie byli zakonem kontemplacyjnym w ścisłym sensie, zakładali swoje klasztory na obrzeżach przestrzeni zurbanizowanej, ale wciąż w zasięgu cywilizacji, by być światłem na wzgórzu. W przypadku Bellapaïs kontemplacyjny wymiar przestrzeni wzmacniany był przez orientację zabudowań. Oś kościoła opackiego zwrócona jest ku wschodowi, jak nakazywała tradycja liturgiczna, zaś krużganki i refektarz otwierają się na zachód i północ, z widokiem na rozległą panoramę. To położenie sprzyjało zarówno symbolicznemu odosobnieniu, jak i praktycznym warunkom życia wspólnoty. Porównując Bellapaïs z innymi europejskimi fundacjami, dostrzec można wspólny wzorzec: preferencję dla miejsc nieco odizolowanych, lecz dostępnych, pięknych krajobrazowo i umożliwiających rozwój autonomicznego gospodarstwa. Inne przykłady, takie jak opactwa w Mondaye (Normandia), Strahov (Praga) czy Postel (Brabancja), pokazują podobny sposób myślenia o lokalizacji jako elemencie duchowej topografii, krajobrazie łaski (Leclercq 1977, 144-147). Bellapaïs wpisuje się w ten model w sposób szczególnie wyrazisty. Jego położenie czyni z niego miejsce wręcz emblematyczne dla cypryjskiego monastycyzmu łacińskiego, gdzie sacrum nie tyle odgradza się od świata, ile otwiera się na nieskończoność horyzontu. Dziś, tak jak i w średniowieczu, pierwszy widok ruin klasztoru wywołuje wrażenie bezczasowości i zawieszenia między niebem a ziemią. Bellapaïs to nie tylko architektoniczna pozostałość po norbertańskim opactwie, ale to także trwale wtopiony w pejzaż znak duchowej obecności, który nadal przemawia językiem ciszy, wysokości i światła.



Fig. 30. Pozostałości opactwa Bellapais

Powstanie opactwa Bellapais należy rozpatrywać w kontekście reorganizacji terytorium Cypru po III wyprawie krzyżowej i utworzeniu Królestwa Cypru. Właśnie w tym czasie należy umiejscowić fundację klasztoru, choć nie zachowały się bezpośrednie dokumenty erekcyjne. Przypuszczenie to opiera się na analizie stylistycznej najstarszych partii architektonicznych, głównie refektarza i fundamentów kościoła, oraz późniejszej dokumentacji łacińskiego episkopatu cypryjskiego, w której klasztor występuje już jako ustabilizowana wspólnota (Jeffery 1983, 272-273). Zakon norbertanów był wspólnotą kanoników regularnych opartą na regule św. Augustyna, ale nacechowaną silnym etosem wspólnotowym, liturgicznym i pastoralnym, rozwiniętym pod wpływem reform monastycznych XII wieku. Sprowadzanie ich na Cypr było elementem szerszej zakrojonej polityki łacińskiej organizacji przestrzeni sakralnej, mającej nie tylko ugruntować obecność duchowieństwa łacińskiego, ale także zastąpić lub podporządkować wcześniejsze struktury greckie. Norbertanie, wywodzący się z północnej Francji, stanowili dogodne ogniwo, łączące z jednej strony duchowość

kontemplacyjną, z drugiej aktywność duszpasterską, istotną na peryferiach nowo powstałych państw łacińskich. Co do etymologii nazwy klasztoru – tradycja zakonna i lokalna podają, że pierwotnie brzmiała ona *Abbaye de la Paix* – Opactwo Pokoju, co miało symbolizować zarówno jego oddzielenie od zgiełku świeckiego świata, jak i pokojowe współistnienie wspólnot religijnych na wyspie. Przekład fonetyczny tego określenia na włoską lub romańsko-cyprijską formę Bellapaïis (piękne miejsce) pojawił się prawdopodobnie w okresie późniejszym, w czasach dominacji języka weneckiego w sferze administracji i kultury wyższej (połowa XV wieku), lecz mógł mieć starsze, lokalne korzenie. Interpretacja ta, choć zakorzeniona w tradycji, nie znajduje potwierdzenia w źródłach pisanych XIII wieku, co rodzi pytanie o stopień mitologizacji nazwy i funkcję narracyjną tego toponimu.

Bellapaïis należy umieścić w kontekście szerokiej sieci łacińskich fundacji klasztornych na Cyprze, stanowiących narzędzie integracji religijnej nowego królestwa z łacińskim Zachodem. Choć nigdy nie osiągnęło rangi centrum duchowego, porównywalnego z opactwami w Europie, odgrywało rolę istotną jako duchowa enklawa i punkt kulturowej wymiany między łacińską i lokalną tradycją chrześcijańską. Jego niezależność od miejscowego episkopatu oraz więzi z konwentami na kontynencie dowodzą wysokiej autonomii instytucjonalnej i strategicznego znaczenia wspólnoty.

Wstępne fazy budowy klasztoru obejmowały skromne założenie liturgiczne, z kaplicą i pomieszczeniami wspólnymi. Dopiero w XIV wieku nastąpiła rozbudowa kompleksu w duchu późnogotyckim, co świadczy o trwałości wspólnoty i jej relatywnej zamożności. Rozwój architektoniczny opactwa wpisuje się w szerszy proces kształtowania łacińskich instytucji religijnych na Cyprze, których funkcjonowanie zależało nie tylko od stabilności politycznej, ale również od aktywnego mecenatu królewskiego. Początkowe, XIII-wieczne fazy budowy obejmowały jednonawowy kościół opacki i skromne zabudowania konwentualne. Z czasem kompleks został przekształcony w pełnoprawne opactwo o klarownym układzie funkcjonalnym, na wzór klasztorów zachodnioeuropejskich. Najstarsza część kościoła, wschodnia część prezbiterium, została wzniesiona zapewne w pierwszych dekadach XIII wieku, jeszcze w stylu

romańskim z gotyckimi akcentami, w tym ostrołukowymi arkadami i elementami sklepienia żebrowego. Jednak zasadniczy kształt świątynia uzyskała dopiero w trakcie panowania Henryka I (1218–1253), kiedy to dobudowano nawę oraz przejście do przyszłych krużganków. Styl architektoniczny zdradza wyraźne wpływy francuskiego gotyku – z możliwym odniesieniem do regionu Île-de-France, co wskazuje na przybycie rzemieślników z kontynentu lub wzorowanie się na importowanych schematach. Dobrze zachowane sklepienia krzyżowo-żebrowe w prezbiterium i nawie głównej podkreślają aspiracje estetyczne fundatorów i ich próbę zakorzenienia estetyki gotyku na cypryjskim gruncie.

Rozbudowa zabudowań klasztornych przypadła na okres rządów Hugo III (1267–1284) i Hugo IV (1324–1359), których dwory wykazywały rosnące zainteresowanie promocją architektury sakralnej. Do tego czasu należą najważniejsze elementy kompleksu: znajdujący się na wschód od krużganka kapitularz, refektarz na północy, dormitorium na piętrze i zachodnie zabudowania gospodarcze. Kapitularz zachował się w formie trójprzęsłowego pomieszczenia sklepionego krzyżowo, otwartego do krużganka trzema ostrołukowymi arkadami. Jego forma zbliżona jest do analogicznych rozwiązań w opactwach francuskich i angielskich (Jeffery 1983, 274-275). Refektarz, największe z pomieszczeń wspólnoty, usytuowany został wzdłuż północnego skrzydła klasztoru, zgodnie z typowym schematem monastycznym, unikającym ekspozycji na południowe słońce i upał. Charakteryzuje się on wysokim wnętrzem, z sześcioma przęsłami i sklepieniami. Dobrze widoczne są ślady po ambonie lektorskiej, co dowodzi kontynuacji praktyki czytania podczas posiłków. Dormitorium nad wschodnim skrzydłem, zachowane jedynie fragmentarycznie, połączone ze schodami prowadzącymi do kościoła, stanowiło przestrzeń zamieszkania konwentu. Układ funkcjonalny całego kompleksu, choć podporządkowany topografii zbocza, pozostaje czytelny. Krużganki stanowią centralną oś komunikacyjną, wokół której zorganizowano codzienne życie wspólnoty. Równolegle rozwijano infrastrukturę gospodarczą, w tym system gromadzenia i retencji wody. Dzięki budowie cystern i kanałów spływowych możliwe było funkcjonowanie klasztoru przez cały rok, mimo niewielkiej ilości opadów w sezonie letnim. Woda zbierana była z dachów



Fig. 31. Opactwo Bellapaïš (fot. Adam Kubiś)

i placów dziedzińca, a następnie magazynowana w głównym zbiorniku pod refektarzem, co było rozwiązaniem typowym dla klasztorów na obszarach śródziemnomorskich. Bellapaïš, choć nigdy nie dorównało rozmiarami kontynentalnym opactwom norbertańskim, stanowi znakomity przykład adaptacji

zachodnioeuropejskiego modelu klasztoru do warunków wyspy, z zachowaniem struktury liturgicznej i gospodarczej, przy jednoczesnym dostosowaniu do lokalnego klimatu i dostępnych materiałów budowlanych.

Kanonicy regularni opactwa Bellapaïs stanowili niewielką, ale prestiżową grupę duchownych na łańcińskim Cyprze. Ich codzienne życie wyznaczała reguła św. Augustyna, mniej rygorystyczna niż reguły benedyktyńskie czy cysterskie, ale wciąż zakładająca wspólnotową modlitwę, ubóstwo osobiste, wspólnotę dóbr i posłuszeństwo przełożonemu. Centralnym rytmem dnia była liturgia godzin celebrowana we wnętrzu kościoła opackiego. W liturgii wykorzystywano łańcińskie księgi chórowe, przechowywane niegdyś zapewne w skryptorium lub bibliotece, dziś zaginione lub zniszczone. Choć o skryptorium nie zachowały się bezpośrednie źródła materialne, obecność kopii dokumentów oraz ksiąg pozwala przypuszczać, że również w Bellapaïs prowadzono działalność piśmienniczą, przynajmniej w ograniczonym zakresie. Rola wspólnoty wykraczała jednak poza liturgię i kontemplację. Klasztor pełnił również funkcję edukacyjną i administracyjną, zarówno dla młodszych członków wspólnoty, jak i dla wybranych przedstawicieli miejscowej elity łańcińskiej. Zachowane źródła sugerują, że część kanoników pełniła funkcje notariuszy, archiwistów lub kapelanów dworu królewskiego. Relacje z miejscową ludnością greckojęzyczną oraz duchowieństwem prawosławnym były bardzo złożone. Choć formalnie istniała hierarchiczna separacja – duchowieństwo łańcińskie domino wało instytucjonalnie nad greckim – to w praktyce kontakt był nieunikniony, szczególnie na poziomie codziennych interakcji gospodarczych i administracyjnych. Łańcińskie opactwa często zatrudniały greckich rzemieślników, chłopów i służbę, co sprzyjało cichym formom współistnienia, choć niekiedy prowadziło też do napięć, zwłaszcza w okresach kryzysu gospodarczego lub prób narzucenia dominacji liturgicznej.

Od połowy XIV wieku źródła zaczynają sygnalizować proces wewnętrznej demoralizacji i upadku dyscypliny wspólnoty. Kronikarze frankofońscy, a także wizytatorzy kościelni notują przypadki łamania ślubów, zwłaszcza celibatu i posłuszeństwa. W listach pasterskich i korespondencji królewskiej pojawiają się zakazy zamieszkiwania z kobietami oraz skargi na życie nieprzystojne stanowi duchownemu (Jeffery 1983, 278). Jednym

z najbardziej znamienych świadectw moralnego rozprężenia była konieczność interwencji władz kościelnych w XIV i XV wieku, które próbowały przywrócić pierwotną surowość reguły, jednak z ograniczoną skutecznością. Pomimo tych zastrzeżeń,



Fig. 32. Opactwo Bellapaīs (fot. Adam Kubiś)

opactwo do końca epoki frankijskiej pozostawało ważnym punktem na religijnej mapie wyspy, zarówno jako centrum kultu i edukacji, jak i jako miejsce symboliczne, reprezentujące łacińską obecność i ambicje cywilizacyjne Królestwa Cypru.

Zajęcie Cypru przez Imperium Osmańskie oznaczało kres instytucjonalnej obecności łacińskich zakonów na wyspie, w tym wspólnoty kanoników regularnych w Bellapaïs. Opactwo, podobnie jak wiele innych łacińskich fundacji, zostało formalnie zlikwidowane. Przestało pełnić funkcje religijne w dotychczasowym sensie, choć nie zostało całkowicie opuszczone. Źródła osmańskie z XVII i XVIII wieku, choć lakoniczne, wspominają o przekazaniu zabudowań klasztornych miejscowej ludności greckiej, najprawdopodobniej z zachowaniem tytularnej przynależności do Kościoła prawosławnego, ale już bez realnej wspólnoty zakonnej czy funkcji liturgicznej. Rzecz miała charakter bardziej symboliczny niż praktyczny, a formalna reorientacja sakralna budynku nie pociągała za sobą realnych działań konserwatorskich czy duszpasterskich. Z dawnego centrum życia religijnego Bellapaïs przekształciło się stopniowo w przestrzeń użytkową o charakterze świeckim. Już w XVII wieku część zabudowań klasztornych adaptowano na magazyny, składy i stajnie. W niektórych przypadkach pomieszczenia te pełniły funkcję tymczasowej siedziby dla lokalnych urzędników osmańskich, co zresztą dobrze wpisuje się w ogólniejszy schemat przejmowania przez elity osmańskie dawnych łacińskich nieruchomości, zwłaszcza w rejonach wiejskich (Jeffery 1983, 280-281). Architektura refektarza i kapitułarza, z racji swojej monumentalności i dobrej wentylacji, nadawała się idealnie do takich adaptacji. Brak jakiegokolwiek opieki konserwatorskiej oraz uwarunkowania klimatyczne przyspieszyły fizyczną degradację zabudowań. Jeszcze w XVIII wieku część sklepień krzyżowo-żebrowych pozostawała nienaruszona, co poświadcza m.in. opis Richarda Pococke'a (1743, 217), który z podziwem odnotowuje gotyckie sklepienia w refektarzu – ale w następnym stuleciu nastąpiły liczne zawalenia. W szczególności prezbiterium oraz fragmenty skrzydła mieszkalnego uległy katastrofie budowlanej, spowodowanej zarówno erozją strukturalną, jak i brakiem podstawowych napraw.

Stan ten utrzymywał się przez cały XIX wiek. Po objęciu Cypru przez Wielką Brytanię w 1878 roku ruiny opactwa

znalazły się w kręgu zainteresowania nie tylko urzędników kolonialnych, ale także podróżników, archeologów i artystów zafascynowanych dziedzictwem wyspy. Ich spojrzenie wpisywało się w szerszy europejski nurt romantycznego zainteresowania średniowieczem i ruiną jako przestrzenią estetycznej refleksji oraz utraconego sacrum. Jednym z pierwszych badaczy, którzy nadali Bellapaïis naukową oprawę, był George Jeffery, architekt i konserwator zabytków Cypru w początkach XX wieku. W swoim fundamentalnym dziele *A Description of the Historic Monuments of Cyprus* (1918; reprint w 1983) przedstawił szczegółowy opis architektury opactwa, odnotowując zarówno cechy stylowe, jak i stan zachowania, zwłaszcza imponującego refektarza i krużganków. Równolegle jego prace dokumentacyjne przyczyniły się do pierwszych, choć ograniczonych, prób zabezpieczenia najbardziej narażonych fragmentów budowli. Nie mniej istotna była recepcja artystyczna Bellapaïis. Wspomnienia podróżników budowały romantyczny obraz opactwa jako miejsca zawieszzonego między przeszłością a ruiną. Tę wizję utrwały również ilustracje i akwarele twórców, takich jak Tristram Ellis czy Luigi Mayer, nadając mu aurę estetycznej ruiny, niemal pozaczasowego sanktuarium melancholii. W latach trzydziestych XX wieku prowadzono ograniczone prace konserwatorskie, głównie polegające na wzmocnieniu struktur krużganków oraz zabezpieczeniu refektarza przed dalszym zawaleniem. Niemniej działania te były fragmentaryczne i często spóźnione, przez co niektóre partie uległy ruinie nie z powodu upływu czasu, lecz z powodu obojętności współczesnych.

Współczesna recepcja Bellapaïis wpisuje się w nurt kulturowej konsumpcji dziedzictwa. Od lat siedemdziesiątych XX wieku, dzięki swemu malownicznemu położeniu oraz doskonałej akustyce zachowanego refektarza, klasztor funkcjonuje jako przestrzeń koncertowa, szczególnie podczas organizowanego tu corocznie Bellapaïis Music Festival. Oprócz wydarzeń muzycznych odbywają się tu wystawy, sesje fotograficzne oraz imprezy promocyjne, co jednak budzi pytania o granice użytkowania dziedzictwa. Przestrzeń dawnego sacrum uległa daleko idącej sekularyzacji. Współczesna sytuacja polityczna Cypru znacząco wpływa na status prawny i konserwatorski obiektu. Bellapaïis znajduje się na terenie okupowanym, co skutkuje ograniczoną współpracą międzynarodową w zakresie badań i konserwacji.

Brak dostępu do instytucji UNESCO oraz ograniczona obecność cypryjskich archeologów z południa wyspy pogłębiają problem systemowej ochrony i dokumentacji obiektu. Pewne działania konserwatorskie prowadzone są lokalnie, choć bez jednoznacznego nadzoru merytorycznego – co widać w niektórych współczesnych uzupełnieniach murów, których estetyka odbiega od oryginału. Zachowany zespół klasztorny – mimo degradacji – zawiera liczne autentyczne elementy, zwłaszcza w obrębie kościoła opackiego, krużganków i refektarza. Inne partie, jak skrzydło mieszkalne czy część gospodarczą, są w znacznej mierze zrekonstruowane lub przekształcone. Współcześnie Bellapaïs pełni funkcję muzeum bez ścian, w którym historia średniowiecznego Cypru, duchowość kanoników regularnych i spuścizna gotyckiej architektury splatają się z nowoczesną narracją o pamięci, dziedzictwie i przemijaniu.

### 3.10. Kyrenia

Kyrenia leży na północnym wybrzeżu Cypru, w miejscu, gdzie wapienne zbocza masywu kyreńskiego opadają stromo ku morzu, tworząc naturalny amfiteatr, w którego centrum mieści się zarówno dawna osada, jak i port. Topografia tej części wyspy ma charakter szczególny, gdyż jest to jedno z nielicznych miejsc, gdzie góry niemal stykają się z wybrzeżem, pozostawiając wąski pas terenu, dogodny do zakładania osad morskich, ale zarazem łatwy do kontrolowania i obrony. Wysunięta nieco w stronę morza zatoka Kyrenii, ograniczona od wschodu i zachodu przez skaliste cyple, tworzyła naturalne schronienie dla statków już od epoki brązu. Dzisiejszy port, choć przekształcony w okresie nowożytnym, opiera się na dawnym układzie geograficznym, gdzie niewielka plaża i łagodnie nachylona linia brzegowa umożliwiły lądowanie łodzi oraz rozwój infrastruktury portowej. Wysunięty ku morzu skalny cypel na zachód od portu, na którym wznosi się zamek, to formacja geologiczna o wyraźnie obronnym charakterze, którego wzniesienie i ograniczony dostęp od lądu czyniły naturalnym bastionem, jeszcze zanim pojawiły się pierwsze konstrukcje fortyfikacyjne. Dostępność wodna i górska, dwa komplementarne aspekty środowiska Kyrenii, w sposób zasadniczy wpłynęły na rozwój miasta. Od strony morza

Kyrenia była dogodnym punktem na szlakach żeglugi między wybrzeżem anatolijskim a Kretą i Peloponezem. Od strony lądu natomiast doliny poprzecinane potokami łączyły ją z wnętrzem wyspy, szczególnie z równiną Mesaorii i Nikozją. Przez przełęcze w górach prowadziły najstarsze drogi karawanowe, co potwierdzają zarówno dokumenty średniowieczne, jak i lokalizacja posterunków kontrolnych i klasztorów przydrożnych. W efekcie lokalizacja Kyrenii niosła ze sobą podwójny potencjał jako punkt strategiczny i ogniwo w wymianie handlowej. Takie połączenie, rzadsze na Cyprze niż można by przypuszczać, nadawało miastu znaczenie przekraczające jego rozmiar. Kyrenia nie była wielkim miastem, a jej siła tkwiła w lokalizacji. Miejsce to niejako wymuszało ciągłość zamieszkania przez tysiąclecia, nie z potrzeby politycznej, ale z logiki topografii, która najlepiej tłumaczy, dlaczego Kyrenia przetrwała upadki, zmiany reżimów, wojny i katastrofy, trwając, nawet jeśli niekiedy w formie ledwie widocznej, jako kluczowy punkt północnego Cypru.

Wbrew powszechnym uproszczeniom, Kyrenia nie była miastem zamkowym, powstałym dopiero w średniowieczu. Jej historia sięga co najmniej późnej epoki brązu, choć pozostaje relatywnie słabo rozpoznana z powodu ograniczonych wykopaliisk w obrębie nowoczesnej zabudowy miasta. Najstarsze

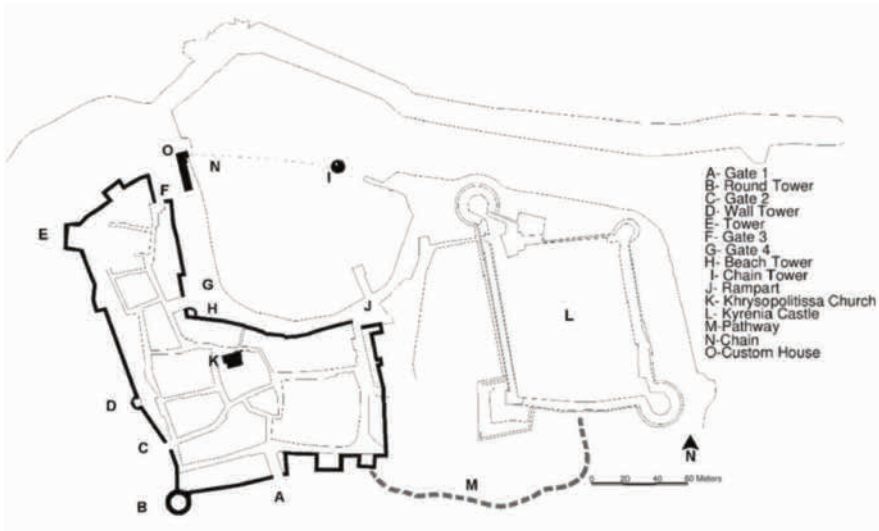


Fig. 33. Plan systemu fortyfikacji Kyrenii (za: Camiz, et al., 2020, Fig. 1)

znaleziska, takie jak ceramika mykeńska, potwierdzają obecność osadnictwa już w XIII–XII wieku przed Chrystusem, związanego z intensyfikacją kontaktów egejskich na Cyprze po upadku pałaców mykeńskich. Owe znaleziska, odkryte głównie na przedmieściach miasta i w okolicach portu, wpisują się w szerszy obraz osadnictwa mykeńskiego wzdłuż północnych wybrzeży wyspy. Zasadniczy rozwój nastąpił jednak dopiero w okresie klasycznym i hellenistycznym. Kyrenia pojawia się na liście miast cypryjskich jako polis, choć nie należy do najważniejszych centrów politycznych wyspy, jak Salamina czy Pafos. Niemniej jej znaczenie handlowe było niewspółmiernie większe niż status polityczny. Wynikało to z korzystnego położenia między wybrzeżem Anatolii (zwłaszcza Pamfilią i Cylicją) a Syrią. W epoce hellenistycznej Kyrenia stała się portem tranzytowym oraz punktem wymiany produktów rzemieślniczych, rolnych i luksusowych, m.in. oliwy, ceramiki stołowej i szkła. Znaczenie portu dokumentuje nie tylko znaleziona ceramika i inskrypcje, ale także wrak statku handlowego z IV wieku przed Chrystusem, odkryty w 1965 roku w wodach u wybrzeży. Statek ten – jeden z najlepiej zachowanych wraków antycznych w basenie Morza Śródziemnego – przewoził ładunek amfor i migdałów, a jego konstrukcja wskazuje na lokalną tradycję skutniczą (Steffy 1985; 1994, 27–28). Choć urbanistyka antycznej Kyrenii nie została jeszcze w pełni zrekonstruowana, źródła archeologiczne pozwalają odtworzyć przynajmniej niektóre elementy jej zabudowy. Wykopiska prowadzone w latach 1970–1974 na terenie miasta (przerwane przez inwazję) ujawniły pozostałości siatki ulicznej i fragmenty akweduktu doprowadzającego wodę z gór Kyreńskich. System ten był najprawdopodobniej oparty na prostych kanałach grawitacyjnych oraz cysternach, do dziś częściowo zachowanych w obrębie średniowiecznego zamku. Zidentyfikowano również relikty dwóch budowli sakralnych z okresu rzymskiego. Jedna z nich, odkryta na obrzeżach obecnego starego miasta, interpretowana jest jako świątynia dedykowana Afrodycie lub Artemidzie, choć brak inskrypcji uniemożliwia jednoznaczną identyfikację. Drugim znaleziskiem jest fragment kolumnady z kapitelami korynckimi, które najprawdopodobniej stanowiły część portyku publicznego lub sakralnego, wpisanego w system agora – port – świątynia, typowy dla miast rzymskich okresu cesarstwa. Zarówno układ

urbanistyczny, jak i funkcje gospodarcze Kyrenii w okresie hellenistycznym i rzymskim potwierdzają jej rolę jako portu drugiego rzędu, ale o wysokiej wartości strategicznej.

Transformacja Kyrenii z ośrodka handlowego epoki klasyczno-rzymskiej w punkt obronny nastąpiła w odpowiedzi na nowy kontekst geopolityczny wschodniego basenu Morza Śródziemnego. Wraz z osłabieniem kontroli cesarstwa rzymskiego i wzrostem zagrożenia morskiego, szczególnie od VII wieku, kiedy nasiliły się najazdy arabskie, miasto zostało przekształcone w ufortyfikowany punkt nadbrzeżny, stając się jednym z filarów systemu obrony północnego wybrzeża Cypru (Metcalf 2009, 202-203). Najwcześniejsze fortyfikacje na terenie Kyrenii, stanowiące zapewne rdzeń późniejszego zamku, datowane są na okres bizantyński, prawdopodobnie na VII wiek. Powstały one jako odpowiedź na pojawiające się wówczas zagrożenie ze strony floty arabskiej, operującej z Syrii i Cylicji. Warto zauważyć, że umocnienia te nie miały charakteru monumentalnego, a raczej pragmatyczny i były przystosowane do realiów konfliktu morskiego, służąc ochronie portu oraz lokalnej ludności. W podobnym duchu rozwijała się zabudowa sakralna. Kyrenia nie osiągnęła nigdy rangi biskupstwa, lecz obecność przynajmniej dwóch bazylik potwierdza istnienie stabilnej społeczności chrześcijańskiej już w VI wieku. Najlepiej zachowana z nich, znana jako bazylika przy zamku (częściowo przekształcona w późniejszą kaplicę św. Jerzego), reprezentuje typ trzyprzęsłowy z apsydą i niewielkim przedsionkiem, charakterystyczny dla prowincjonalnej architektury kościelnej Cypru. Fragmenty mozaik podłogowych i inskrypcje epigraficzne, odnalezione podczas prac ratunkowych w latach trzydziestych XX wieku, potwierdzają dedykacje lokalnych notabli, a także obecność rozbudowanego zaplecza liturgicznego. Kontekst cmentarny również potwierdza rozwój życia religijnego i miejskiego. Nekropole położone na południowy zachód od współczesnego miasta, w rejonie dzisiejszej drogi do Bellapaïs, obejmują groby o konstrukcji kamiennej i płytowej, niekiedy z inskrypcjami greckimi. Datowane są na VI–VIII wiek i świadczą o nieprzerwanym trwaniu wspólnoty miejskiej, nawet w obliczu zagrożeń zewnętrznych.

Rola Kyrenii w systemie obronnym wybrzeża północnego była komplementarna wobec innych punktów, przede wszystkim ufortyfikowanych ośrodków w rejonie Salaminy. Kyrenia

miała za zadanie monitorować cieśninę oddzielającą Cypr od Anatolii oraz zabezpieczać lokalne społeczności przed grabieżą i niewolą. W kontekście administracyjnym podlegała zapewne strategosowi wyspy, jednak brak dokumentów źródłowych nie pozwala określić jej statusu z pełną precyzją. Należy jednak zaznaczyć, że w czasach najazdów arabskich to właśnie północne miasta wyspy ulegały najszybszemu zniszczeniu lub porzuceniu, co może tłumaczyć późniejsze ograniczone znaczenie Kyrenii w porównaniu z ośrodkami południowymi. W świetle danych archeologicznych i porównawczych można zatem mówić o stopniowej rekonfiguracji Kyrenii – z miasta handlowego w portowo-obronne osiedle o ograniczonej funkcji cywilnej, lecz znaczącej roli strategicznej. To właśnie ta faza, choć najmniej widoczna w krajobrazie współczesnym, stworzyła fundament dla późniejszego rozwoju średniowiecznego miasta i zamku.

Okres frankoński zapoczątkował gruntowną przemianę Kyrenii z ufortyfikowanego punktu bizantyńskiego w strategiczną twierdzę i organizm miejski o funkcjach garnizonowej, portowej i administracyjnej. Przeobrażenia te wpisywały się w szeroki kontekst polityki Królestwa Cypru, będącego od końca XII wieku frankońskim bastionem we wschodnim basenie Morza Śródziemnego (Edbury 1994, 51-53). Frankońska przebudowa zamku w Kyrenii miała na celu nie tylko zwiększenie potencjału obronnego, lecz także afirmację nowej władzy. Oparta na istniejącym jądrze bizantyńskiej twierdzy została znacząco rozbudowana około połowy XIII wieku, z inicjatywy monarchii lusignańskiej. Dodano wówczas wysokie mury obwodowe z wieżami flankującymi, zreorganizowano bramę główną oraz założono wewnętrzny dziedziniec z budynkami magazynowymi i koszarowymi. System obronny odpowiadał typologii zamków kontynentalnych o konstrukcji koncentrycznej, znanej na przykład z francuskiego Poitou czy z terenów Outremer (Kennedy 1994, 75-76). Zamek, obsadzony stałą załogą królewską, miał chronić port, składy oraz zapewniać bezpieczeństwo żegludze i lokalnej ludności. W źródłach frankońskich podkreślana jest rola Kyrenii jako klucza północy, nie tylko wobec potencjalnego zagrożenia tureckiego, lecz również w kontekście ewentualnych buntów wewnętrznych (Edbury 1994, 117-119).

Równoległe do rozbudowy zamku rozwijała się osada miejska – nieregularna, ale funkcjonalnie zorganizowana, ze

strukturą uliczną dostosowaną do ukształtowania terenu. Sieć ulic biegnących promieniście od portu do głównej bramy zamku sugeruje planowanie ukierunkowane na integrację ruchu towarowego i wojskowego. W rejonie południowym funkcjonował rynek z warsztatami rzemieślniczymi i piecami chlebowymi, a dalej, za murami, rozwijały się osady podmiejskie, złożone głównie z domostw kamiennych o konstrukcji jednotraktowej. System wodociągowy, niezbędny dla funkcjonowania garnizonu i mieszkańców, został usprawniony przez Lusignanów poprzez adaptację wcześniejszych rur ceramicznych i wprowadzenie cystern oraz kanałów spływowych. Ślady tych instalacji są widoczne do dziś w rejonie południowych bastionów zamku. Architektura militarna Kyrenii z epoki frankońskiej wykazuje wyraźne wpływy gotyku południowofrancuskiego oraz architektury obszarów krzyżowych. Uderzająca jest analogia między cylindrycznymi wieżami Kyrenii a strukturami w zamkach w Lewancie. Cechy, takie jak wąskie szczeliny strzelnicze, system obrony flankującej i wielowarstwowe bramy z wieżami strażniczymi, odzwierciedlają adaptację wzorców zachodnich do lokalnego materiału. Wnętrza wyposażone były w refektarze, kaplice oraz przestrzenie magazynowe, co wskazuje, że zamek pełnił nie tylko funkcje militarne, ale i rezydencjalne. Port Kyrenii, naturalnie osłonięty i dostępny od strony zatoki, został pogłębiany i częściowo zmodernizowany w XIII wieku. Utrzymywano w nim flotyllę transportową, obsługującą zarówno handel, jak i operacje wojskowe. W dokach remontowano statki handlowe, przeładowywano zboże, ryby solone oraz produkty lokalne, głównie oliwę i miód. Według źródeł włoskich kupców z końca XIII wieku, Kyrenia służyła jako port pomocniczy w stosunku do Famagusty, szczególnie w handlu z wybrzeżem Syrii i Anatolii. Mimo skromniejszych rozmiarów, znaczenie portu wynikało z jego położenia i naturalnej osłony, był on bezpiecznym miejscem dla statków uciekających przed burzami lub korsarzami. Zatem w okresie frankońskim Kyrenia przekształciła się w funkcjonalne, wielowymiarowe miasto-twierdzą, łączące funkcje wojskowe, administracyjne i handlowe. Jej architektura i plan urbanistyczny ukazują organiczne dostosowanie do lokalnych warunków przy jednoczesnej absorpcji wzorców zachodnioeuropejskich, będąc doskonałym przykładem symbiozy pomiędzy lokalnym dziedzictwem a elementami kultury feudalnego Zachodu.

Upadek Konstantynopola (1453) i rosnące zagrożenie ze strony Imperium Osmańskiego zmusiły Republikę Wenecką do podjęcia radykalnych działań na rzecz militarnego zabezpieczenia wyspy. Choć zasadnicze inwestycje skoncentrowano w Nikozji i Famaguscie, również Kyrenia została objęta planem modernizacji obronnej, choć z ograniczonymi ambicjami miejskimi (Fig. 31; Camiz *et al.* 2020, 1093). Transformacja ta naznaczyła miasto znamieniem militarnego przedmurza, które w epoce osmańskiej zredukowane zostało do roli cichego, administracyjnego ośrodka nadmorskiego. Wenecka przebudowa zamku w Kyrenii, dokonana w drugiej połowie XVI wieku, należała do programu adaptacji fortyfikacji do nowej sztuki wojennej – w szczególności do zagrożenia ogniem artyleryjskim. Zachowane elementy, takie jak masywne basteje, niższe profile murów o grubości sięgającej 3 metrów, wskazują na dostosowanie do użycia dział i bombard. Zlikwidowano wiele wysokich struktur wieżowych, a system obrony flankującej oparto na założeniach bastionowych, choć uproszczonych względem systemów nowowłoskich. Zachowana wschodnia basteja, zwana potocznie Bastionem Armatnim, zawiera zachowane gniazda artyleryjskie z kanałami odprowadzającymi dym, co potwierdza świadome przystosowanie do działań ogniowych. W odróżnieniu od Famagusty – zamienionej przez Wenecjan w modelowe miasto-fortecę – Kyrenia pozostała peryferyjnym punktem defensywnym. Brak inwestycji w infrastrukturę cywilną oraz zubożenie lokalnego patrycjatu doprowadziły do regresu urbanistycznego. Port, wykorzystywany sporadycznie jako miejsce schronienia jednostek weneckich, popadł w zaniechanie – nie pogłębiano go ani nie rozbudowywano nabrzeży. Władze lokalne, rezydujące w Nikozji, stopniowo przeniosły funkcje administracyjne i ekonomiczne do bardziej rozwiniętych centrów (Arbel 2000, 47-49). Pod koniec XVI wieku Kyrenia miała charakter niemal wyłącznie wojskowy, a cywilne funkcje miasta ograniczały się do obsługi garnizonu.

Po podboju Cypru przez Osmanów w 1571 roku Kyrenia została wcielona do systemu administracyjnego ejaletu cypryjskiego jako mała jednostka lokalna podległa Nikozji. Miasto, pozbawione znaczenia strategicznego wobec nowych realiów geopolitycznych, przekształciło się w prowincjonalny ośrodek administracyjno-rolniczy. Choć w zamku przez pewien

czas utrzymywano niewielką jednostkę wojskową, jego funkcje ograniczały się głównie do strażnicy i składu (Jennings 1993, 102-103). W XVII i XVIII wieku osmańska Kyrenia doświadczała stopniowej degradacji struktur obronnych. Brak inwestycji konserwacyjnych, podmywanie murów przez sztormy oraz rozbiórki fragmentów fortyfikacji przez ludność lokalną, wykorzystywanej jako źródło materiału budowlanego, doprowadziły do fizycznej dezintegracji pierwotnej formy zamku. Port, zaniechany przez administrację osmańską, wykorzystywano głównie do połowów i drobnego handlu lokalnego. Choć zabudowa sakralna z okresu osmańskiego w Kyrenii jest uboga, zachowały się ślady adaptacji obiektów wcześniejszych, w tym niewielki meczet z XVIII wieku w pobliżu portu, prawdopodobnie wzniesiony na fundamentach wcześniejszej kaplicy lub magazynu. Cechą charakterystyczną zabudowy osmańskiej były także magazyny portowe, często z łukowymi otworami drzwiowymi, oraz przynajmniej jeden mały karawanseraj, poświadczony w źródłach podatkowych z XVIII wieku jako „han” dla podróżnych. Tego rodzaju funkcje, proste, pragmatyczne i zredukowane do podstawowych potrzeb komunikacyjno-rolniczych, oddają pełnię zjawiska prowincjonalizacji Kyrenii w epoce osmańskiej. W ten sposób odtworzona zostaje historia miasta, które, po okresie intensywnego rozwoju frankońskiego, przekształciło się w peryferyjne, niemal zapomniane ogniwo w osmańskim łańcuchu administracyjnym. Zamek, niegdyś dumny bastion Lusignanów i Wenecjan, pozostał już tylko jako cień swej dawnej funkcji i milczący świadek upływu epok.

Gdy w 1878 roku Cypr przeszedł pod administrację brytyjską, Kyrenia, dotąd prowincjonalne i gospodarczo obumarłe miasteczko, została wpisana w nową wizję zarządzania wyspą. Dla brytyjskich administratorów i badaczy zamek w Kyrenii i pozostałości portu stały się nie tylko przedmiotem konserwatorskiej opieki, ale też kluczem do opowieści o cywilizacyjnej misji, jaką Imperium rzekomo pełniło wobec rzekomo zaniebanego dziedzictwa wyspy. Jeffery, który jako pierwszy systematycznie dokumentował architekturę Cypru w pierwszych dekadach XX wieku, zwrócił uwagę na średniowieczne warstwy zamku i postawił tezę o jego krzyżowcowym charakterze. Przypisanie struktur frankońskich romantycznej aurze rycerskiego Zachodu miało nie tylko wymiar badawczy, ale i ideologiczny.

W jego tekstach pojawia się ton przekonania, że Brytyjczycy są spadkobiercami tej samej tradycji, która wzniosła mury Kyrenii w czasach Lusignanów. Takie podejście umożliwiło rozpoczęcie szeroko zakrojonych prac restauracyjnych, prowadzonych z różnym stopniem krytycznego namysłu nad autentyzmem. Najbardziej spektakularną interwencję przeprowadził A.H.S. Megaw w latach trzydziestych i pięćdziesiątych XX wieku, którego podejście łączyło modernistyczny konserwatyzm z docieklivością terenową. Megaw prowadził prace wykopaliskowe i dokumentacyjne w obrębie zamku oraz fortyfikacji portowych, rekonstruując m.in. fazy frankońskie i weneckie z dużą precyzją stratygraficzną. To pod jego nadzorem zamek kyreński przekształcił się w strukturę nie tylko stabilną, ale też udostępnioną dla celów edukacyjnych i turystycznych. Port, który do tej pory pełnił funkcję marginalną, został na nowo zagospodarowany – powstały nadbrzeżne promenady, udrożniono kanały odpływowe, przywrócono zabudowę fasadową z podcieniami. Choć część z tych działań miała charakter restauracyjny, wiele z nich było rekonstrukcją zgodną z duchem epoki, a nie ścisłą rekonstrukcją historyczną. W ten sposób kolonialna władza przywracała Kyrenii widzialność, ale i narzucała własną narrację, przez co zamek stawał się atrakcją, nie zaś świadkiem palimpsestu konfliktów, napięć i przejść międzykulturowych.

Po uzyskaniu niepodległości przez Cypr w 1960 roku, Kyrenia utrzymała status lokalnej atrakcji turystycznej i historycznej. Największym przełomem było jednak otwarcie w 1976 roku wewnątrz zamku ekspozycji poświęconej wrakowi statku wydobytego z dna morskiego nieopodal Kyrenii. To przełomowe znalezisko, jeden z najlepiej zachowanych statków antycznych, stało się zarówno symbolem długiego trwania tradycji morskich, jak i narzędziem narracyjnym w opowieści o Kyrenii jako przystani historii oraz kultury. Tragiczne wydarzenia tureckiej inwazji i podziału wyspy brutalnie przerwały ten ciąg narracyjny. Kyrenia znalazła się pod kontrolą samozwańczej Tureckiej Republiki Cypru Północnego, nieuznawanej przez wspólnotę międzynarodową. Od tego momentu status zabytków, polityka konserwatorska i sposób prezentacji dziedzictwa stały się zakładnikami konfliktu politycznego. Choć zamek pozostaje dostępny dla zwiedzających i formalnie pełni funkcję muzealną, wiele jego elementów podlega dziś chaotycznym ingerencjom,

a część materiałów ekspozycyjnych została przekształcona zgodnie z linią ideologiczną władz. Stan zachowania samej struktury zamku jest stosunkowo dobry, głównie dzięki wcześniejszym pracom brytyjskim, ale konserwacja pozostałych obiektów staromiejskich pozostawia wiele do życzenia. Część budynków osmańskich została przebudowana, inne popadły w ruinę. Port, dziś wypełniony restauracjami i łodziami turystycznymi, wciąż nosi ślady weneckich i osmańskich murów, ale coraz trudniej dostrzec w nim palimpsest historyczny, który jeszcze pół wieku temu był czytelny nawet dla laika. Dzisiejsza Kyrenia jest miastem pełnym sprzeczności. Z jednej strony pozostaje jednym z najczęściej odwiedzanych miejsc w północnej części Cypru – zamek i port przyciągają tysiące turystów rocznie – z drugiej jej przeszłość i status są głęboko uwikłane w nierozwiązany konflikt i brak uznania międzynarodowego. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera funkcja edukacyjna i potencjał narracyjny miasta: Kyrenia może i powinna być miejscem, gdzie historia staje się punktem wyjścia do refleksji o złożoności tożsamości, o wartości dziedzictwa ponad granicami i językami.

### 3.11. Salamina

Nie sposób rozważać przestrzeni Salaminy, nie biorąc pod uwagę jej cienia mitycznego, rozpostartego pomiędzy morzem a eposem, pomiędzy Homerem a lokalną topografią. Według przekazu zachowanego w tradycji Salaminę założyć miał Teukros, syn Telamona z wyspy Salamina, a zarazem brat poległego pod Troją Ajaksa. Teukros, obciążony żałobą i klątwą, miał zostać wypędzony przez ojca za to, że nie ochronił brata. Zadanie to było o tyle niemożliwe, bo Ajaks nie poległ w walce, ale przeszył się mieczem po tym, jak przegrał z Odysem pojedynek krasomówczy o zbroję po Achillesie. Teukros, znajdując schronienie na Cyprze, zbudował nowe miasto, nadając mu nazwę odziedziczoną po ojczyźnie – Salamis. Opowieść ta, choć nie ma potwierdzenia w materiale archeologicznym, na trwale wpisała się w autoidentyfikację miasta i jego mieszkańców, zwłaszcza w okresie klasycznym i hellenistycznym, gdy herosowi poświęcano kult lokalny (Karageorghis 1986, 189-191). Mityczność założyciela nadaje miejscu wymiar nie



Fig. 36. Teatr w Salaminie (fot. Adam Kubiś)

tylko antyczny, lecz niemal sakralny, czyniąc z Salaminy coś więcej niż tylko zespół ruin. Współczesny krajobraz, zwłaszcza przy wschodzie słońca, gdy ruiny zyskują złotawy poblask, a horyzont rozmywa się w mgłę morskiej, łatwo przywołuje narrację bardziej emocjonalną niż dokumentacyjną. To właśnie wtedy, kiedy fale cicho uderzają o pozostałości starożytnych fundamentów, zrozumieć można, jak silna była potrzeba związania miasta z mitem. Narracja o Teukrosie ukazuje powstanie miasta nie jako wynik politycznej kalkulacji, ale jako odpowiedź na tragedię i wygnanie.

Salamina, choć przez wieki rzucana na fale historii, zdawała się nie rezygnować z ambicji. W krajobrazie cypryjskich miast-państw odgrywała rolę przywódczą już od epoki żelaza, choć jej materialna świetność rozwinęła się na dobre dopiero od późnego okresu klasycznego i hellenistycznego, z kulminacją za rządów Ptolemeusza i w czasach cesarstwa rzymskiego. Pozostawała ośrodkiem kulturowo-symbolicznym, a okresowo również ekonomicznym i religijnym, rywalizującym z Kition i Amatussem. To tutaj kwitła hellenistyczna architektura w wydaniu monumentalnym, to

tutaj również rodziła się idea miasta jako sceny życia publicznego. Ośrodek zyskał w okresie hellenistycznym regularny plan urbanistyczny, nieco zmodyfikowany w czasach rzymskich, oparty na klasycznej siatce ulic poprowadzonych na planie prostokątnym (Fig. 32). Współczesne badania ukazują, że rdzeń miasta tworzyły forum (przekształcone z wcześniejszej agory), gimnazjon i kompleks termalny z perystylami i wielką salą z hypokaustum, a całość uzupełniały świątynie, portykowe ulice i teatr mieszczący kilkanaście tysięcy widzów. Choć dziś zachowane fragmenty są w dużej mierze rekonstrukcyjne, czytelność założenia pozostaje niezwykła.

W krajobrazie archeologicznym Salaminy teatr dominuje nie tylko fizycznie, lecz również symbolicznie. To największy i najlepiej zachowany z obiektów tego typu na Cyprze, zbudowany w II wieku po Chrystusie, za panowania Trajana lub Hadriana, cesarzy, dla których architektura była narzędziem spajania prowincji z ideą centrum. Zlokalizowany na południowy wschód od forum, teatr nie przypadkiem sytuuje się na obrzeżu, ale nie na marginesie. Jego monumentalność stanowiła wyraz cywilizacyjnej obecności Rzymu na peryferiach imperium. Zachowana *cavea*, obejmująca dziś około 20 rzędów siedzeń (z pierwotnych 50), pozwala dostrzec oryginalną skalę – ponad 7 tys. miejsc siedzących. Tak duża pojemność nie wynikała wyłącznie z liczby mieszkańców miasta, ale była formą architektonicznej propagandy Rzymu, działającej jeszcze bardziej niż prawo czy wojsko. Teatr nie był neutralną przestrzenią rozrywki – był politycznym forum, miejscem afirmacji porządku i władzy, stanowiąc narzędzie konstruowania obywatelstwa i uczestnictwa przez mechanizmy kulturowego spektaklu. Poprzez przedstawienia, zarówno dramatyczne, jak i muzyczne, przekazywano treści odwołujące się do mitologii, historii Rzymu i lokalnej lojalności wobec imperium. Monumentalne tło sceny, zdobione kolumnami i niszami na posągi, nie tylko nadawało splendoru, ale i prezentowało wizerunki cesarzy – władców wszechświata. Współczesne doświadczenie teatru, nawet w formie rekonstrukcyjnej, ma w sobie coś z tej pierwotnej funkcji. Siedząc na górnych rzędach *cavei*, odwiedzający nie tylko dostrzega panoramę ruin, ale też doświadcza akustycznej doskonałości starożytnej inżynierii. Głos wypowiedziany na scenie dociera do słuchacza bez zniekształceń, co najlepiej ilustruje zasadę, że rzymski teatr był miejscem racjonalnie zaprojektowanym, a zarazem głęboko

symbolicznym. Wrażenie monumentalności potęgują proporcje, które pomimo zniszczenia wielu elementów pozostały czytelne i imponujące. Co istotne, rekonstrukcja przeprowadzona przez Department of Antiquities nie wprowadziła elementów obcych oryginalnej strukturze. Odtworzono jedynie te części, które dawały się zidentyfikować z wysokim prawdopodobieństwem, głównie dolne rzędy widowni i fragmenty *scaenae*. Pozostawienie górnych partii w stanie szczątkowym pozwala zachować równowagę między autentycznością a edukacyjnym potencjałem miejsca.

Teatr ten, podobnie jak gimnazjon z przyległymi łaźniami, świadczy o rzymskim modelu urbanizacji, w którym instytucje wypoczynku i ciała stanowiły integralną część życia miejskiego. Jeśli teatr był zwierciadłem imperium, to gimnazjon i termy stanowiły jego codzienny puls. W sercu Salaminy, nieopodal teatru, rozciąga się monumentalny kompleks gimnazjalno-łaźniowy z czasów rzymskich, jeden z najlepiej zachowanych na wyspie. Zajmuje znaczną część przestrzeni miejskiej i jest kluczem do zrozumienia, jak rzymskie miasto stawało się przestrzenią nie tylko administracyjną czy sakralną, lecz przede wszystkim formacyjną. Gimnazjon, zrekonstruowany częściowo na podstawie odkryć z lat pięćdziesiątych XX wieku, był miejscem, w którym kształtowano przyszłych obywateli nie tylko poprzez ćwiczenia fizyczne, ale także nauką retoryki, poezji i zasad życia wspólnotowego. W Salamynie, podobnie jak w miastach Azji Mniejszej, gimnazjon stanowił zinstytucjonalizowaną formę *paidei*, wpisanej w marmur, kolumnady i proporcje przestrzeni. Znaleźiska z kompleksu, w tym fragmenty posągów, inskrypcji dedykacyjnych oraz układ architektoniczny, pozwalają zrekonstruować funkcjonalne strefy budowli: perystylowy dziedziniec otoczony kolumnadą (*palestra*), sale wykładowe (*ephebeion*) oraz zaplecze termalne. To właśnie łaźnie, zbudowane na planie prostokąta z wyodrębnionymi *frigidarium*, *tepidarium* i *caldarium*, są najlepiej zachowaną częścią kompleksu. System hypokaustyczny, czyli podpodłogowego ogrzewania, nadal czytelny w niektórych partiach, wskazuje na zaawansowanie technologiczne i dbałość o komfort użytkowników. Mozaiki zdobiące podłogi, choć nie zawsze kompletne, noszą ślady klasycznych wzorów geometrycznych oraz przedstawień roślinnych i zwierzęcych, typowych dla okresu

Antoninów. Odnalezione inskrypcje dedykacyjne, zwłaszcza te odnoszące się do odbudowy kompleksu po trzęsieniu ziemi w IV wieku po Chrystusie, rzucają światło na sposób, w jaki lokalne elity manifestowały swoją lojalność wobec imperium. Jedna z nich, pochodząca z czasów Konstancjusza II, podkreśla udział lokalnego notabla w przywróceniu funkcjonalności łaźni – gest ten był nie tylko religijny czy obywatelski, ale też ostentacyjnie polityczny. Gimnazjon i termy w Salamini są zatem nie tylko reliktem architektury użytkowej, ale świadectwem rzymskiego modelu życia miejskiego, który łączył higienę, edukację, wypoczynek i integrację społeczną.

W cieniu monumentalnego teatru i rozległego gimnazjonu rozciągały się relikty jednego z najważniejszych kompleksów sakralnych Salaminy – świątyni Zeusa Olimpijskiego. Mimo że zachowały się jedynie jej fragmenty, w świadomości zarówno dawnych mieszkańców miasta, jak i współczesnych badaczy pozostaje ona świadectwem potęgi kultu religijnego splecionego z ideologią władzy i lokalnej tożsamości. Usytuowana na południowy zachód od głównego zespołu miejskiego, powstała pierwotnie w okresie hellenistycznym, ale swoją ostateczną, reprezentacyjną formę uzyskała dopiero w czasach rzymskich, za panowania Augusta i później Hadriana. Układ z sześcioma kolumnami w fasadzie, zorientowanie wzdłuż osi wschód–zachód oraz użycie lokalnego wapienia pokrywanego miejscami stiukiem imitującym marmur odzwierciedlają nie tylko adaptację greckich wzorców, ale też rzymską estetykę monumentalności. Zachowane w terenie elementy celli, fragmenty kolumn oraz inskrypcje dedykacyjne pozwalają zrekonstruować nie tyle pełny wygląd świątyni, co raczej jej znaczenie topograficzne. Była dobrze widoczna z głównych dróg zbliżających się do miasta, tworząc wraz z gimnazjonem i teatrem rodzaj ideologicznej triady. Nie jest wykluczone, że jej rozbudowa była formą lojalnej odpowiedzi elity Salaminy na imperialny program urbanistyczno-religijny Rzymu, szczególnie intensyfikowany w okresie hadriańskim. Wybór Zeusa jako patrona głównego kultu miejskiego nie był przypadkowy. To właśnie Zeus, jako gwarant kosmicznego porządku i jednocześnie symbol cesarskiego autorytetu, odpowiadał potrzebom integracji miasta z ideologią imperium. W inskrypcjach zachowanych na terenie sanktuarium pojawia się tytuł *Zeus Olympios Kaisareios*, łączący bóstwo z cesarską

ideą władzy. Można przypuszczać, że to właśnie w tej świątyni odbywały się rytuały o charakterze publicznym, w tym ofiary z okazji rocznic cesarskich, obchodów zwycięstw czy lokalnych świąt. Co istotne, świątynia ta, jako jedyny duży kompleks pogański w Salaminie, którego pozostałości są widoczne do dziś, stanowi dla zwiedzających jeden z kluczowych punktów kontaktu z grecko-rzymską religijnością. Jej ruiny nie przytłaczają, ale prowokują do refleksji nad tym, jak polityka, wiara i architektura spletały się w tkaninę miejskiej tożsamości. Obszar świątyni Zeusa nie został nigdy przykryty przez zabudowę chrześcijańską. Dzięki temu, choć poważnie uszkodzony przez trzęsienia ziemi i nielegalne wykopaliska w XIX wieku, pozostaje on jednym z nielicznych czytelnych relikwów politeistycznego oblicza Salaminy.

Wzdłuż osi północ-południe rozciągała się główna arteria miasta, flankowana niegdyś portykami i prowadząca do murów miejskich, których relikty wschodniego odcinka zachowały się w formie fundamentów. Na zachód od głównego zespołu publicznego rozciągał się stadion, obecnie słabiej zachowany, ale widoczny w planie jako wydłużony zarys ziemny, identyfikowany na podstawie zdjęć lotniczych i korelacji z mapami z czasów brytyjskich. Choć dziś to miejsce wymaga znacznie więcej wyobraźni niż pozostałe elementy kompleksu, stanowi ono kluczowy punkt w rekonstrukcji rzymskiego miasta jako całościowego założenia. Należy podkreślić, że choć wiele z tego, co widzimy dzisiaj, to efekt częściowej rekonstrukcji, zwłaszcza z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, układ przestrzenny zachował swoją wewnętrzną logikę.

Salamina znalazła swoje przedłużenie w dwóch krańcach ludzkiego doświadczenia: śmierci i świętości. To właśnie na jej obrzeżach – w nekropoli i w chrześcijańskich bazylikach – odsłania się podwójne oblicze miasta: jako wspólnoty ciał i wspólnoty dusz. Antyczna Salamina była nie tylko miejscem życia, ale też wielką archiwalną przestrzenią pamięci, w której grobowce i świątynie stanowią materialne świadectwa przemiany duchowej i politycznej w krajobrazie późnego antyku. Na północny zachód od miasta, między ruinami a współczesną drogą prowadzącą do klasztoru św. Barnaby, rozciąga się największa nekropola cypryjska epoki żelaza, rozległa i zróżnicowana topograficznie, pełna grobowców komorowych, tumulusów i wykutych w skale

pochówków rodzinnych. Większość grobowców datowana jest od epoki geometrycznej po okres hellenistyczny, przy czym ich największe zagęszczenie przypada na okres archaiczny i klasyczny. Prace archeologiczne odsłoniły ponad 100 grobowców, z których wiele zawierało bogate wyposażenie: ceramikę, ozdoby z brązu i złota, broń, figurki, a także naczynia importowane z Egiptu i Lewantu (Karageorghis 1967). Niektóre tumulusy, jak tzw. Grób Królewski nr 79, mają monumentalną skalę i zdradzają wpływy fenickie oraz egipskie w sposobie pochówku, nie tylko przez architekturę, ale i rytuał. Stosowano inhumację z towarzyszeniem darów ofiarnych, wskazujących na wyraźnie ustrukturyzowany kult przodków. Nekropola Salaminy nie tylko odzwierciedla społeczną hierarchię miasta, ale również ukazuje, jak głęboko idea śmierci zakorzeniona była w systemie symbolicznym cypryjskiej elity. Pochówki dzieci, często z zabawkami, świadczą także o rytualnej funkcji wspólnoty w opiece nad nawet najmłodszymi zmarłymi.

Wraz z nadejściem chrześcijaństwa, materialna mapa miasta zaczęła się przekształcać. W miejscu forów i świątyń pojawiają się bazyliki i baptysteria, nie tyle jako nowa architektura, co jako nowy sposób rozumienia przestrzeni. Największym i najlepiej zachowanym obiektem tego typu w Salamynie jest bazylika biskupia z V wieku, zlokalizowana w pobliżu łaźni, z trzema nawami, marmurową kolumnadą, apsydą i mozaikowym baptysterium na południe od prezbiterium. Wspomnienia z Synodu Efeskiego z 431 roku, w którym uczestniczył biskup Konstancji Rheginus, potwierdzają, że Salamina była w tym czasie istotnym ośrodkiem kościelnym. Zachowane fragmenty inskrypcji i ornamentyki, m.in. motywy krzyża i winnej latorośli, wskazują na silne zakorzenienie nowej symboliki w strukturach miejskich. Chrześcijańska obecność nie zniszczyła całkowicie przeszłości, a wiele pogańskich świątyń przekształcono w kościoły lub sanktuaria, tworząc tym samym warstwową przestrzeń znaczeń. Warto zauważyć, że chrześcijańska topografia nie zastępuje miejskiego dziedzictwa, lecz je reinterpretuje – bazylika biskupia z baptysterium była przecież miejscem inicjacji, formowania nowego rodzaju obywatela, nie rzymskiego, lecz chrześcijańskiego.

W tym kontekście pojawia się postać św. Barnaby, towarzysza Pawła i apostoła Cypru, który według tradycji poniósł

męczeńską śmierć w Salaminie, a jego ciało zostało złożone w skalnym grobie nieopodal miasta (por. punkt „Barnaba, apostoł Cypru”). Znajdujące się tam sanktuarium, wzniesione przez biskupa Anthemiosa w V wieku, zostało zidentyfikowane jako miejsce kultu lokalnego i pielgrzymkowego. Dziś, choć klasztor nad grobem pochodzi z okresu osmańskiego, to sama krypta, wykuta w skale (Fig. 17, p. 145), uchodzi za jedną z najważniejszych relikwii tożsamościowych chrześcijańskiego Cypru. W literaturze hagiograficznej Barnaba jest nie tylko założycielem Kościoła cypryjskiego, ale także jego symboliczną kotwicą i uosobieniem walki o niezależność od Patriarchatu Antiocheńskiego. Sanktuarium nad grobem Barnaby było więc nie tylko przestrzenią kultu, ale i manifestem eklezjalnej suwerenności.

Zamiana nazwy na „Konstancja” w IV wieku, co było decyzją zarówno polityczną, jak i religijną, sytuuje miasto w roli nie tylko biskupstwa, ale także centrum doktrynalnego Wschodu. Wspomniany udział w Soborze Efeskim i obecność wielu inskrypcji z odniesieniami do chrześcijańskich fundatorów potwierdzają wysoki status Konstancji w hierarchii kościelnej imperium. W źródłach syryjskich i greckich jawi się jako jedno z miast-pomostów między Azją Mniejszą a Lewantem – zarówno w wymiarze duchowym, jak i komunikacyjnym. Salamina ostatecznie poddała się siłom, które ani polityką, ani religią nie dawały się okiełznać. Już w IV wieku nawiedziło ją potężne trzęsienie ziemi, które zniszczyło znaczną część miasta. Mimo że nie oznaczało to jeszcze jej końca, zapoczątkowało erozję struktury miejskiej. Kolejne wstrząsy sejsmiczne w latach 332 i 342 zostały odnotowane w źródłach syryjskich oraz w dokumentach biskupich, a ich skutki są widoczne w nagłych zmianach w fazach budowlanych bazylik i domów mieszkalnych. Do katastrof naturalnych dołączyły systematyczne najazdy arabskie – w 649 roku muzułmańska flota pod wodzą Mu’awiji dokonała spustoszenia wybrzeża, w tym również Konstancji-Salaminy. Kolejne fale inwazji, z lat 653 i 654, przypieczętowały jej los. Miasto, mimo prób odbudowy, nie powróciło już do swojej dawnej świetności (Hill 1952, 275-276). Paradoksalnie choć Salamina jako organizm miejski obumarła, jej obecność nigdy nie została całkowicie zatarta. Z czasem ruiny zaczęły pełnić nową kulturowo-mitologiczną funkcję. Zatrzymały się w nich nie tylko fragmenty

architektury i inskrypcje, ale także pamięć o świecie, który nie wróci. Ruiny teatru, gimnazjonu, bazylik, a zwłaszcza grobu św. Barnaby stają się materialnymi znakami strat kulturowych, ale też obiektami lokalnego i pielgrzymkowego trwania. Już w średniowieczu śladami starożytnych budowli interesowali się podróżnicy, a tradycje związane z apostołem Barnabą przetrwały nawet okres osmański.

Przez stulecia pozostająca w ciszy ruin i warstwach zapomnienia, powoli powracała do świadomości dzięki kolejnym generacjom badaczy. Pierwsze próby zidentyfikowania jej lokalizacji i struktury podjęto już w XIX wieku. Rozpoczęcie regularnych badań archeologicznych przypadło dopiero na lata trzydzieste XX wieku, kiedy to misja szwedzka przeprowadziła wieloletnie, systematyczne wykopaliska. Zespół ten opracował metodyczne, topograficzne rozpoznanie stanowiska, dokumentując układ urbanistyczny, system wodociągowy, teatr oraz gimnazjon, jak również sporą część późniejszych struktur chrześcijańskich. Po przerwie wojennej i zmianie sytuacji politycznej, nowe otwarcie przyniosły działania Vassosa Karageorghisa, który od lat sześćdziesiątych XX wieku, jako dyrektor cypryjskiego Departamentu Starożytności, kontynuował badania miasta. To jemu przypisuje się odkrycie mozaik w domach i termach, a także rekonstrukcję topografii wczesnochrześcijańskiej, w tym bazyliki oraz zespołu wokół sanktuarium św. Barnaby. Jego prace w dużej mierze ukształtowały współczesne rozumienie urbanizmu Salaminy i jej przemian w okresie późnego antyku.

### 3.12. Famagusta

Zatoka Famagusty to jedna z tych przestrzeni, gdzie geografia wyprzedziła historię – a może ją wręcz zaprogramowała. Płaska linia brzegowa, głęboka zatoka, dobrze osłonięta od północy i wschodu, dogodne warunki kotwiczenia w bezpośrednim sąsiedztwie żyznych równin i ciągłego dostępu do słodkiej wody – wszystko to sprawiało, że takie miejsce musiało zostać dostrzeżone przez starożytnych żeglarzy. I choć początkowo nie stanowiło centrum o randze choćby zbliżonej do Salaminy czy Kition, to jednak pełniło rolę portu zapasowego i rybackiego przystanku – niewielkiego, ale funkcjonalnego. Nazwę Arsinoe,

przypisywaną osadzie z epoki hellenistycznej, wiąże się z kultem Arsinoe II, małżonki Ptolemeusza II Filadelfosa. Brakuje jednak wyraźnych struktur architektonicznych z tego okresu, a w warstwach najstarszych dominują luźne, często wtórnie przemieszane fragmenty ceramiki i drobnych artefaktów datowanych na okres późnohellenistyczny i wczesnorzymski. O początkach urbanizacji możemy więc mówić ostrożnie, raczej w kategoriach osady niż miasta, której rozwój był przez stulecia ograniczany przez bliskość dominującej Salaminy.

Prawdziwa przemiana nastąpiła dopiero w XIII wieku, w cieniu dramatycznych wydarzeń politycznych Lewantu. Po upadku Akki w 1291 roku fala chrześcijańskich uchodźców, w tym kupców, zakonników i rzemieślników, znalazła na Cyprze schronienie, a Famagusta, dzięki dogodnemu położeniu, stała się ich głównym portem. Miasto nie tyle powstało, co zostało wykreowane przez okoliczności. Z niewielkiego punktu przeładunkowego przeobraziło się w nowy port świata chrześcijańskiego i bramę do Jerozolimy, która sama stała się quasi-Jerozolimą dla wygnańców i pielgrzymów. Początki tej przemiany uchwytnie są nie tyle w monumentalnej architekturze, bo ta nadeszła dekadę czy dwie później, lecz w pragmatycznym zagęszczeniu przestrzeni portowej. Budowano doki, magazyny, wytyczano nowe place handlowe. Trudno dziś zrekonstruować pełny układ tych najwcześniejszych struktur, jednak badania geomagnetyczne prowadzone przez zespół francuski oraz próby analizy warstw przybrzeżnych wskazują na istnienie prostych, prostokątnych struktur, zapewne drewniano-kamiennych, przystosowanych do przeładunku towarów masowych: zboża, tkanin, ceramiki. Linia brzegowa była wówczas inna niż dzisiaj, bardziej wysunięta na południe, z portem wewnętrznym częściowo dziś zasypanym i trudnym do odtworzenia.

Wiek XIII i XIV to epoka, w której Famagusta nie tyle przyjęła kształt miejski, co została uformowana jako jeden z najświetniejszych organizmów urbanistycznych całego wschodniego Lewantu. Na fundamentach rybackiej osady i portowego przystanku powstało miasto, którego układ był już nie improwizacją uchodźców, ale świadomą, feudalną i ideologiczną deklaracją władzy łacińskiej, zakorzenionej w doktrynie hierarchicznego porządku, w ceremonialnym rytmie i sakralnej architekturze. Centralnym punktem tej nowej kompozycji przestrzennej stała się katedra



i bankowym charakterze miasta. Obok niej znajdowały się rezydencje łacińskich notabli zdobione maswerkami, o zaskakująco dużych oknach i często piętrowe, jak wynika z analiz ruin oraz przedstawień ikonograficznych. Sama katedra św. Mikołaja, konsekrowana w 1328 roku, była miejscem koronacji królów Cypru na królów Jerozolimy i przez to przestrzenią o randze królewskiej. Budowla w planie bazylikowym z transeptem, z trzema nawami i potężną fasadą flankowaną wieżami, dziś już pozbawionymi hełmów, łączyła aspiracje teologiczne z demonstracją prestiżu. Jej obecne przekształcenie w meczet Lali Mustafy Paszy nie unieważnia jej znaczenia historycznego, a raczej świadczy o trwałości formy, która przetrwała zmianę religii, języka i ustroju.

Katedra nie była jednak jedynym kościołem o randze monumentalnej. Świątynia św. Piotra i Pawła, dziś przekształcona w meczet Sinan Paszy, stanowiła przykład gotyckiej architektury o nieco bardziej zwartej formie, z możliwymi wpływami prowansalskimi i włoskimi. Jej struktura wskazuje na funkcję quasi-patriarszą – być może jako kościoła biskupiego w czasach, gdy katedra była traktowana jako świątynia królewska. Z kolei kościoły św. Anny, św. Katarzyny i św. Franciszka – każdy z nich w innej części miasta – tworzyły sieć sakralnych punktów odniesienia, które łączyły topografię Famagusty w teologiczną mapę obecności łacińskiego chrześcijaństwa. Zakon franciszkanów, obecny na Cyprze już od XIII wieku, pozostawił po sobie kompleks o układzie konwentualnym – z wirydarzem, refektarzem i klasztornym kościołem, którego ruiny wciąż są czytelne w strukturze miasta. Nieco mniej uchwytna, choć równie istotna była obecność dominikanów, związanych z nauką i kaznodziejstwem, działających raczej w przestrzeniach miejskich niż w strukturze zamkniętej. Oba zakony pełniły jednak kluczową rolę w formowaniu łacińskiej tożsamości Famagusty, nie tylko przez liturgię, ale przez edukację, administrację, kontakty z Zachodem. Ta łacińska sakralność Famagusty była sakralnością miejską, nie odosobnioną jak w klasztorach bizantyjskich, lecz wplecioną w tkanę urbanistyczną, w rytm handlu i rytuałów publicznych. Gotycka architektura, sprowadzona z Europy, została tu przekształcona i w tej adaptacji znaleźć można zarówno lokalne kompromisy, jak i elementy autentycznej twórczości. Miasto, które powstało z potrzeby schronienia, stało się sceną dla jednego

z najwspanialszych epizodów łacińskiego gotyku na wschód od Adriatyku.

W cieniu monumentalnych katedr gotyckich i feudalnej architektury łacińskiej istniała równoległa, cicha topografia innego świata – greckiego, prawosławnego, trwającego jakby w cieniu, a jednak głęboko zakorzenionego w lokalnym pejzażu. Miasto nie było bowiem jednorodne, lecz rozszczerzone – tak przestrzennie, jak i religijnie, społecznie i symbolicznie. W obrębie murów wykształciła się enklawa greckiej ludności, skoncentrowana przede wszystkim w północno-wschodniej ćwiartce miasta, w rejonie położonym nieco na uboczu głównych osi łacińskiego centrum. Ów rozkład nie był przypadkowy – władze Lusignanów, a później Wenecjan, kształtowały przestrzeń zgodnie z logiką dominacji, rezerwując centrum dla elit łacińskich, a peryferia, choć nadal wewnątrz murów, dla ludności rodzimej. W tej greckiej dzielnicy wznosił się kościół św. Jerzego – być może najpełniejszy architektonicznie wyraz sakralnej ciągłości tradycji bizantyjskiej w Famaguście. Jego trzynawowa bazylika, z podtrzymanym transeptem i śladami kopuły, zdradza wpływy późnobizantyjskie. Dekoracja elewacji, skromna, z ceramicznymi wstawkami i ostrołukowymi oknami, ukazuje próbę syntezy lokalnych środków i form zachodnich. Świątynia ta stanowiła nie tylko miejsce kultu, ale i symbol cichego trwania greckiego prawosławia pod panowaniem łacińskim (Papacostas 2001, 114-116). Obecność biskupów prawosławnych w tym okresie jest słabiej udokumentowana, ale nie sposób jej zanegować. Choć oficjalnie władze łacińskie zniosły grecką hierarchię kościelną w strukturze publicznej, to funkcjonowanie duchownych prawosławnych odbywało się nadal, choć w formie zdegradowanej, często w cieniu biskupów łacińskich lub pod przykrywką funkcji liturgicznych niższego rzędu. Nie można też wykluczyć, że w obrębie enklawy greckiej działały niewielkie domowe kaplice i struktury monastyczne, nieformalne, lecz funkcjonalne, służące lokalnej ludności. Wzmianki o ukrywanych ikonach, relikwiach, a także o odrębnych świętach i rytuałach pojawiają się w dokumentach wizytacyjnych i skargach kapituł łacińskich, zaniepokojonych nielegalną aktywnością kultową. Famagusta była zatem miastem podwójnym, przestrzenią, gdzie łacińska monumentalność współistniała z greckim trwaniem, gdzie gotycka kamieniarka spotykała się z bizantyjskim ikonostasem. To rozszczerzenie nie prowadziło do otwartego konfliktu, ale do

złożonego współistnienia – opartego na nierównościach, ale też na cichej odporności. Owo miasto w mieście nie było więc tylko geograficzną enklawą, ale również świadectwem długiego trwania kultury lokalnej, której głosu często nie słyszymy w dokumentach pisanych, ale który pozostaje obecny w murach, planach, ruinach i pamięci.

Mury miasta, wznoszone, przekształcane i potężnie rozbudowywane przez Wenecjan od pierwszych dekad XVI wieku, są dziś najbardziej namacalnym świadectwem militarnego wysiłku i zarazem lęku przed nieuchronnym. Ich monumentalność nie jest



Fig. 34. Katedra św. Mikołaja w Famaguście. Dziś meczet Lali Mustafy Paszy (fot. Adam Kubiś)

wyłącznie rezultatem inżynierskiej potrzeby, to również retoryka kamienia, mająca przemawiać o potędze, choćby symbolicznej. System obronny Famagusty – bastiony, kurtynowe mury, fosa – stanowił jedno z najbardziej zaawansowanych przedsięwzięć inżynierii militarnej swojej epoki, łącząc rozwiązania typowe dla włoskiej szkoły fortyfikacyjnej z lokalnym doświadczeniem zagrożenia osmańskiego. Główna linia fortyfikacji zachowała układ wieloboku, z charakterystycznymi bastionami, które zastąpiły wcześniejsze, średniowieczne wieże. Bastion Martinengo, o niskim profilu i ostrych kątach, był inspirowany rozwiązaniami zaczerpniętymi z północnowłoskich wzorców z Rimini i Ferrary, będących wówczas modelami dla całego świata śródziemnomorskiego. Fosa, wykuta w skale, dodawała kolejny pierścień obrony, sprawiając, że mury miasta wyrastały bezpośrednio z głębi krajobrazu. Na zapleczu murów funkcjonowały kluczowe struktury militarne, wśród nich arsenał, magazyny, a także system podziemnych chodników i schronów. Większość struktur związanych z artylerią zlokalizowano wzdłuż odcinków północnych i zachodnich, gdzie spodziewano się najcięższego ostrzału. Każdy bastion miał niezależne zaplecze techniczne, takie jak rampy dla dział, magazyny prochu czy studnie. Wenecjanie adaptowali miasto nie tylko jako twierdzę, lecz jako zintegrowany organizm militarny, gdzie każde działo miało swój cel, a każdy narożnik murów był narzędziem geometrii wojny. Poza obrębem murów, w strefie północnej i południowo-zachodniej, rozciągały się obszary podmiejskie: nekropole, ogrody, budynki funkcji pomocniczej. Wschodnie wybrzeże, niegdyś stanowiące portową arterię miasta, w XVI wieku zostało częściowo zabudowane i otoczone konstrukcjami magazynowymi, a dzielnica znana później jako Varosha była już wówczas załóżkiem przedmieść – zamieszkałych przez rzemieślników i ludność niewojskową, którą usunięto w trakcie przygotowań do oblężenia. Funkcjonował też tam szpital, zapewne przyklasztorny, który znajdował się w rejonie południowym, przy jednym z wyjść poza murami, choć jego dokładna lokalizacja pozostaje dyskusyjna.

Kulminacją losu miasta stało się oblężenie w latach 1570–1571 – dramatyczne, długie, wyczerpujące. Trwające jedenastomiesięczne zmagania między obrońcami pod wodzą Marco Antonio Bragadiniego a armią osmańską dowodzoną przez Lala Mustafę Paszę to nie tylko epizod militarny, ale też tragedia

humanistyczna. Weneccjanie, zdeterminowani i świetnie przygotowani, zastosowali najnowsze techniki obronne, wykorzystując bastiony w sposób niemal podręcznikowy. Inżynierowie zaprojektowali system pozwalający na obronę każdego odcinka osobno, przy jednoczesnej możliwości manewru ogniem (Setton 1976, 891-893). Oblężenie przeciągało się. Mimo determinacji, braku odsieczy i na skutek wyczerpania zasobów miasto upadło. Bragadin, mimo kapitulacji, został pojmany, torturowany i żywcem obdarty ze skóry – brutalny epilog tego, co miało być ostatnim aktem weneckiej dominacji na Cyprze. Dziś mury Famagusty nadal trwają niczym bezgłośny pomnik obrony i przegranej.

Upadek Famagusty w 1571 roku i przejęcie miasta przez imperium osmańskie stanowiły punkt zwrotny w dziejach jego przestrzeni, tożsamości i funkcji. Pod półksiężycem miasto zmieniło nie tylko gospodarza, ale również język pejzażu, zarówno sakralnego, jak i codziennego. Zmiana ta, choć nie dokonana natychmiast, była gruntowna: dotknęła fundamentów architektury, struktur społecznych i rytmów życia miejskiego. Przez kolejne dekady stawała się miejscem przekształcenia, niekiedy zatarcia, innym razem asymilacji przeszłości, wyciszonym świadkiem losów cywilizacji łacińskiej i greckiej. Pierwszym i najbardziej widocznym przejawem transformacji było przekształcenie dawnych kościołów w meczety. Zjawisko to nie miało wyłącznie charakteru użytkowego, stanowiło również akt symbolicznego opanowania przestrzeni sakralnej przez nową władzę. Główna katedra św. Mikołaja, dawna siedziba łacińskiego biskupa, została włączona do kultu muzułmańskiego pod wezwaniem Lali Mustafy Paszy. Podobny los spotkał kościół św. Piotra i Pawła, przekształcony w meczet Sinana Paszy. Adaptacje te, choć na ogół nieniszczące konstrukcyjnie, wiązały się z usunięciem lub zakryciem elementów uznanych za sprzeczne z wymogami islamu. Zamurowano lub pobielono freski, zniszczono inskrypcje łacińskie i heraldyczne, demontowano krzyże. W wielu przypadkach pozostawiono jednak strukturę architektoniczną bez zmian, nie z szacunku jednak, lecz z pragmatyzmu i umiejętności wykorzystywania zastanych form.

Urbanistyka miasta uległa znacznemu uproszczeniu. Z dawnej metropolii handlowej i religijnej Famagusta stała się miastem garnizonowym i administracyjnym, co wiązało się z radykalnym spadkiem liczby ludności. Zamiast tysięcy kupców, mnichów

i żołnierzy, w mieście pozostało zaledwie kilka tysięcy mieszkańców, głównie rzemieślników i rodzin wojskowych (Moltrecht 2012, 201). Dawne dzielnice handlowe uległy fragmentacji: część zabudowań przekształcono w magazyny, inne popadły w ruinę. Plac centralny, który w okresie łacińskim pełnił funkcje reprezentacyjne, zredukowano do roli bazaru, tętniącego aktywnością jedynie w określonych porach tygodnia. Najbardziej dramatyczny był los chrześcijan, zarówno łacinników, jak i Greków. O ile ci drudzy zachowali możliwość sprawowania liturgii w ograniczonym zakresie, głównie w cerkwi św. Jerzego, o tyle dla łacińskiej społeczności, która utożsamiana była z dawnym reżimem, okres osmański oznaczał powolne zatarcie obecności. Wielu wyemigrowało, inni przeszli na islam – z przekonania, strachu lub kalkulacji. Również wspólnoty ormiańska i maronicka, choć liczebnie znacznie mniejsze, uległy marginalizacji. W późniejszych źródłach osmańskich pojawiają się sporadyczne wzmianki o ich obecności, lecz są one coraz rzadsze, co wskazuje na ich niemal całkowite zaniknięcie w ciągu dwóch stuleci. Miasto, które w okresie weneckim było żywą encyklopedią zachodniego gotyku i wschodniego prawosławia, stało się cieniem dawnej świetności – miejscem pamięci i cienia, nie zaś przyszłości. Przemiany Famagusty pod panowaniem osmańskim nie były wyłącznie zmianą religii – były redefinicją sensu miejskiego istnienia.

W wiekach XVIII i XIX Famagusta, niegdyś perła Lewantu, dryfowała na margines imperiów, porzucona przez wielką politykę i zepchnięta poza główny nurt handlu wschodniego basenu Morza Śródziemnego. Pod panowaniem osmańskim miasto doświadczało długotrwałej stagnacji, której symptomy widoczne były zarówno w sferze administracyjnej, jak i gospodarczej. Choć formalnie zachowywało status ośrodka kadiliku, realnie było prowincjonalnym przystankiem, którego znaczenie ograniczało się do lokalnych funkcji rolniczo-rybackich i funkcjonowania garnizonu. Zaniedbane mury, zarastające fosy, kościoły obracające się w ruinę i pustoszące place były znakiem czasu, nie tyle katastrofy, co rozciągniętego w czasie zaniku. Dopiero przejęcie administracji nad Cyprzem przez Wielką Brytanię w 1878 roku przyniosło pewne zmiany, nie tyle w sensie ożywienia miasta, ile raczej jako efekt włączenia go w europejską orbitę zainteresowania. Famagusta, choć niewybrana na stolicę, stała się przedmiotem pierwszych

prac porządkowych, głównie w kontekście konserwatorskim. Brytyjscy urzędnicy i inżynierowie rozpoczęli podstawową inwentaryzację najważniejszych zabytków. Działania te nie miały jeszcze charakteru systematycznych badań, lecz były pierwszym krokiem ku ochronie materialnych śladów przeszłości. Szczególną uwagę zwrócono na fortyfikacje weneckie i kościół św. Mikołaja, którego gotyckie proporcje robiły wrażenie nawet w stanie zaniedbania. W archiwaliach kolonialnych zachowały się raporty konserwatorskie i szkice techniczne, często powierzchowne, ale bezcenne jako świadectwo ówczesnej percepcji dziedzictwa. Famagusta stała się również celem podróży i refleksji europejskich podróżników, których relacje, choć niepozbawione stereotypów, odegrały istotną rolę w kształtowaniu wyobrażeń o mieście. Luigi Palma di Cesnola – amerykański konsul i poszukiwacz antyków – w swojej relacji z 1877 roku określał miasto jako zastygły świat średniowiecza, pogrzebany pod ruinami i piaskiem (di Cesnola 1877, 135). J. Lang (1878, 88), brytyjski inżynier wojskowy, w swych zapiskach z lat osiemdziesiątych XIX wieku zauważał melancholijny charakter miejsca, gdzie każdy mur jest wspomnieniem, a każda brama – echem przeszłości. W tych narracjach miasto traciło swoją tożsamość jako realna przestrzeń, a stało się obiektem orientalizacji, sentymentalną ruiną, pozostałością dawnej wielkości, wygodnym tłem dla imperialnych podróży i refleksji nad przemijaniem. Ówczesna Famagusta nie była już ani portem, ani centrum religijnym, ani twierdzą. Stała się miejscem pamięci rozpiętej między europejskim romantyzmem a kolonialnym pragmatyzmem – cieniem dawnego miasta, wciąż jednak noszącym na sobie piętno wieków.

W połowie XX wieku południowa dzielnica Famagusty – Varosha – stała się ikoną cypryjskiego modernizmu i zapowiedzią śródziemnomorskiej przyszłości w duchu turystyki masowej i konsumpcyjnej utopii. Od lat pięćdziesiątych XX wieku, a szczególnie po uzyskaniu niepodległości, rozpoczął się intensywny rozwój urbanistyczny, planowany jako wyraz nowoczesności, prosperity i europejskiej tożsamości młodego państwa. Varosha była w tym czasie największym kurortem wyspy, a zarazem symbolem jej otwarcia na Zachód (i to dosłownie). To tu lokowały się oddziały wielkich sieci hotelowych z Londynu, Monachium i Zurychu, tu też realizowano

odważne projekty modernistyczne w duchu międzynarodowego stylu. Dominowały konstrukcje żelbetowe, tarasowe układy balkonów, pasmowe przeszklenia i silna rytmizacja fasad. Szczególnie charakterystyczne były hotelowe wieżowce o surowym rysunku bryły, których układ wpisywał się w siatkę prostokątnej urbanistyki nowoczesnych dzielnic turystycznych. Wzdłuż nadmorskiej promenady rozwijały się przestrzenie rekreacyjne, kina, restauracje i luksusowe sklepy z importowaną odzieżą, perfumami i biżuterią. Varosha zyskała przydomek śródziemnomorskiego Miami, nie tylko za sprawą pejzażu, ale także architektury, stylu życia i języka reklamy.

Ten dynamiczny wzrost został brutalnie przerwany w lipcu 1974 roku. Turecka inwazja doprowadziła do ewakuacji mieszkańców, a dzielnica została zajęta przez armię turecką, zamknięta, ogrodzona drutem kolczastym i zamrożona. Od tamtego momentu czas w niej stanął. Porzucone hotele, apartamentowce, zaparkowane samochody i witryny sklepowe z gazetami z lipca 1974 roku stały się materialnym archiwum nagle przerwanej egzystencji. Fotografie satelitarne i relacje osób, które miały okazję przebywać w strefie zamkniętej, pokazują obraz powolnego rozpadu – okna wybite przez wiatr, zardzewiałe szkielety konstrukcji, zarastające ulice – ale również pewnego rodzaju nienaruszalności, jakby miasto przekształciło się w relikwiarz XX wieku (Calame – Charlesworth 2009, 54-56). Varosha jest dziś jednym z najbardziej dramatycznych przypadków „urbanizacji zamrożonej”, porównywalnym jedynie z Prypecią w strefie czarnobylskiej. W przeciwieństwie jednak do tej ostatniej, Varosha nie została opuszczona z powodu katastrofy naturalnej czy technologicznej, lecz przez katastrofę polityczną i tożsamościową. Dla tysięcy wysiedlonych mieszkańców stała się ikoną traumy. W ich narracjach i pamięci nie jest tylko dzielnicą, ale utraconym światem, miejscem dzieciństwa, przestrzenią wspomnień, domem, którego nie wolno odwiedzić. Wyrazem tej pamięci są nie tylko wspomnienia przekazywane w rodzinach czy publikacje diaspory, ale także zdjęcia i obrazy Lefkoniko czy Ammochostos, ukazujące Varoszę jako opustoszałe, złote miasto za zasiekami, utracony raj, którego obraz nie blednie (Papadakis 2005, 136-138). To miasto bez mieszkańców pozostaje jednym z najbardziej przejmujących miejsc milczenia w całym regionie – obecne,

lecz nieprzyswajalne, widoczne, lecz niedostępne, wpisane w pejzaż, ale wyrwane z ciągłości czasu.

Współczesna Famagusta pozostaje miastem-palimpsestem, w którym wielowarstwowość historii zderza się z fizyczną i symboliczną fragmentacją przestrzeni. Stan zachowania jej dziedzictwa architektonicznego jest niejednorodny i problematyczny. W obrębie średniowiecznych murów Starego Miasta prowadzone są okazjonalne prace konserwatorskie, jednakże brak uznania *de iure* Tureckiej Republiki Cypru Północnego skutecznie ogranicza systematyczność i przejrzystość tych działań. Zabezpieczanie gotyckich i renesansowych struktur bywa wykonywane z użyciem nieodpowiednich materiałów lub bez należytej dokumentacji, co – przy wzrastającej presji turystycznej – grozi utratą autentyczności substancji zabytkowej. Poza Starym Miastem sytuacja jest jeszcze bardziej złożona. W dzielnicy Varosha, mimo formalnego zakazu wstępu przez blisko pół wieku, dochodziło do nieformalnej eksploracji zarówno przez dziennikarzy, jak i turystów oraz lokalną młodzież. Od 2020 roku część tej przestrzeni została jednostronnie otwarta dla odwiedzających, co spotkało się z protestami rządu cypryjskiego i potępieniem ze strony ONZ i UE. W otwartych fragmentach Varoshy podejmowane są prace oczyszczające i rewitalizacyjne, jednakże ich charakter, brak uzgodnień oraz fakt, że nie są one prowadzone zgodnie z międzynarodowymi standardami konserwatorskimi, budzi poważne zastrzeżenia. Dostęp do miasta i jego dokumentacja naukowa również pozostają ograniczone. Pomimo pewnych wyjątków i pojedynczych zezwoleń, badacze spoza Cypru i Turcji napotykać na bariery biurokratyczne, instytucjonalne i polityczne. Brak uznania TRCP sprawia, że prace prowadzone na jej terytorium mają status „szarej strefy” w międzynarodowym obiegu naukowym – publikacje są często marginalizowane, a dane trudne do weryfikacji.

Famagusta, jako miejsce dziedzictwa w konflikcie, stawia pytania o własność kulturową i możliwości wspólnej narracji. Gotyckie kościoły przekształcone w meczety, zamek otomański w obrębie murów weneckich, chrześcijańskie kaplice w ruinie – wszystkie te elementy są nośnikami równocześnie wartości artystycznych, duchowych i politycznych. Dla jednych są świadectwem europejskiej tożsamości Cypru, dla innych,

przypomnieniem kolonialnej przeszłości lub symbolem nowego ładu politycznego po 1974 roku. Nie ma jednego klucza interpretacyjnego, a wszelkie próby jego narzucenia kończą się wyparciem którejś z tożsamości. Stąd też UNESCO, mimo że uznało wpis starej Famagusty na listę propozycji dziedzictwa zagrożonego, nie może podjąć realnych działań ochronnych bez zgody wszystkich zainteresowanych stron. Etyka odwiedzania miasta, szczególnie Varoshy, staje się coraz bardziej złożona. Turystyka „katastroficzna” przyciąga podróżnych żądnych emocji i obrazów z miasta-widma, ale nieuchronnie wiąże się z reprodukowaniem nierówności i utrwalaniem narracji dominujących. Ruiny mogą być przestrzeniami oporu, ale też pustki znaczeń. Dla wygnańców i ich potomków obecność obcych w dawnych domach to akt symbolicznej przemocy, dla niektórych mieszkańców północnego Cypru – nadzieja na uznanie i rozwój ekonomiczny. Przyszłość Famagusty pozostaje otwarta. W perspektywie długofalowej kluczowe mogą się okazać nie tylko działania instytucjonalne, ale również oddolne inicjatywy edukacyjne i społeczne. Wspólne programy dokumentacyjne, cyfrowe archiwa, projekty rewitalizacji partycypacyjnej – to potencjalne drogi nie tyle do odbudowy, co do pojednania. Archeologia i historia mogą tu odegrać rolę katalizatora, nie przez dostarczanie gotowych odpowiedzi, lecz przez stawianie trudnych pytań i upominanie się o wielogłosowość. Ruiny Famagusty, jeśli mają odzyskać sens, muszą przemówić więcej niż jednym językiem.

### **3.13. Nikozja**

#### **3.13.1. Historia miasta**

Miasto narodziło się w średniowieczu jako narośl łańckiego księstwa, przestrzeń, gdzie władza Lusignanów i Wenecjan rzeźbiła monumentalny krajobraz w kamieniu i urbanistyce. Około 1200 roku Lusignanowie uczynili z Lefkosii stolicę wyspy, rozwijając ją jako centrum sakralnoadministracyjne. Już wtedy zarysowywała się oś urbanistyczna: plac katedralny z pałacem królewskim, drogi do portów i enklawy, aby każda społeczność miała swoje

miejsce w obrębie murów. W latach 1567–1570 Wenecjanie całkowicie zburzyli stare frankijskie obwarowania i wzniesli 5 km murów w kształcie gwiazdy z jedenastoma bastionami, według projektu Giulio Savorgnana oraz Francesco Barbaro, wzorowanymi na renesansowych fortecach Palmanovy, o starannie zaplanowanych murach i szerokiej fosie z wodą z rzeki Pedieos (Fig. 34). Bramy Kyreńska, Pafijska i Famagustiańska, były nie tylko przejściami użytkowanymi do obsługi handlu, lecz także symbolicznym przedstawieniem władzy. W centrum formalnego, urbanistycznego planu Lusignanów stała gotycka katedra św. Zofii, wzorowana na katedrze w Reims, budowla o ogromnej skali, gdzie koronowano królów Cypru. W obrębie murów istniało także kilka mniejszych kościołów łacińskich: św. Katarzyny, św. Anny, kościoły klasztorne dominikanów i franciszkanów. Miasto łacińskie było także przestrzenią wieloetnicznej obecności. Obok łacinników żyli Grecy, ormianie i maronici, lokowani jednak w enklawach. Grecy w północno-wschodniej ćwiartce, z własnym kościołem św. Jerzego, a ormianie przy kaplicy św. Jerzego Ormiańskiego. Struktury te wyłaniały się w krajobrazie segregacji społecznej i religijnej, choć formalnie funkcjonowały równolegle do instytucji łacińskich.

Rok 1571 nie był dla Nikozji jedynie datą zmiany władzy, ale radykalną cezurą topograficzną i symboliczną. Po zdobyciu miasta przez siły Lali Mustafy Paszy, Nikozja została szybko przekształcona z miasta łacińskiej dominacji w miasto osmańskiej obecności, co wyraziło się przede wszystkim w konwersji przestrzeni sakralnych. Gotycka katedra św. Zofii została przemianowana na Meczet Selimije i przekształcona w główną świątynię piątkową. Usunięto wyposażenie chrześcijańskie, dodano dwa minarety, a przestrzeń sakralna podporządkowana została regułom rytuału muzułmańskiego. Podobny los spotkał późnogotycki kościół św. Katarzyny, jedną z najpiękniejszych świątyń miejskich, który przekształcono w meczet Haydar Paşa, zachowując jednocześnie strukturę architektoniczną. Zmianie uległ także układ instytucjonalny miasta – miejsce dawnych klasztorów i pałaców zajęły meczety, medresy, biblioteki i łaźnie. Powstała m.in. medresa przy meczecie Selimije, a w pobliżu utworzono także kryty bazar i kompleksy charytatywne. W samym sercu północnej części Nikozji wznosi się też monumentalna bryła Büyük Han (dosł. z tur. 'wielki zajazd'), największego i najlepiej zachowanego karawanseraju na Cyprze,

wzniesionego zaledwie rok po podboju wyspy. Obiekt ten stanowił nie tylko funkcjonalne centrum handlowe, ale i architektoniczne narzędzie konsolidacji nowego porządku. To klasyczny przykład osmańskiego typu budowli miejskiej znanej z Anatolii i Lewantu. Dwukondygnacyjny, czworoboczny zespół z centralnym dziedzińcem otoczonym galeriami mieścił pierwotnie 68 pomieszczeń, z których dolne służyły jako sklepy i magazyny, górne jako pokoje dla podróżnych. W centrum dziedzińca umieszczono oktagonalny pawilon z fontanną i niewielką kaplicą modlitewną, podkreślającą duchowy wymiar przestrzeni, zgodnie z tradycją hanów fundowanych w celach dobroczynnych. Po upadku znaczenia szlaków karawanowych w XIX wieku budynek popadł w częściową ruinę i był używany m.in. jako



Fig. 37. Plan Nikozji (za: Bakshi 2017, Fig. 1.1)

więzienie i schronisko dla ubogich rodzin. Dziś han pełni funkcję przestrzeni publicznej, skupiając galerie, warsztaty rzemieślnicze i kawiarnie. Nowa władza redefiniowała centrum nie wokół tronu czy pałacu, lecz wokół meczetu i placu modlitwy. Kluczową rolę odegrała także przebudowa infrastruktury wodnej, z której największym symbolem był system fontann i akweduktów zasilających miejskie łaźnie i dziedzińce meczetów.

Życie codzienne w osmańskiej Nikozji toczyło się w obrębie podzielonych dzielnic (mahalle), których funkcjonowanie oparte było na strukturach wspólnot religijnych i lokalnych. Choć formalnie istniał system milletów, w praktyce wspólnoty prawosławna, maronicka, ormiańska i katolicka dzieliły wspólną przestrzeń miejską, uczestnicząc w handlu, rzemiośle i usługach. Jednakże uprzywilejowana pozycja muzułmanów była wyraźna, zarówno w dostępności instytucji, jak i w prawie własności. Jednocześnie zauważyć należy kontynuację niektórych struktur społecznych z epoki frankijskiej. Domy chrześcijan często nie były rekonstruowane, lecz adaptowane, a układ dzielnic niekiedy pokrywał się z wcześniejszymi enklawami. Wbrew uproszczonym narracjom, nie nastąpiła całkowita erozja średniowiecznego modelu. Struktura miejska, przestrzeń murów, a nawet trajektorie codziennego życia pozostały w wielu miejscach niezmiennie. Meczet Selimije to nadal centrum urbanistyczne, bastiony weneckie nadal chronią miasto, a podziały dzielnicowe mają korzenie sprzed 1571 roku. Osmanowie nie wymazali poprzedniego porządku, a raczej nadpisali go własnym językiem.

Siedzibą arcybiskupów cypryjskich od XVIII wieku jest katedra św. Jana Teologa (Agios Ioannis Theologos), która stanowi jedno z najważniejszych centrów sakralnych prawosławnej Nikozji. Choć niepozorna z zewnątrz, o skromnej, niemal klasztornej fasadzie, skrywa w swoim wnętrzu przestrzeń teologicznej głębi i artystycznego kunsztu. Ten barokowy kościół, odbudowany na fundamentach średniowiecznego klasztoru benedyktyńskiego z XIII wieku, wciela zarazem ciągłość i transformację – przeszczerzenie prawosławia w architektoniczną formę Zachodu. Wzniesiona w obecnej postaci ok. 1662 roku z inicjatywy arcybiskupa Nikiforosa, świątynia powstała na gruzach dawnego łacińskiego klasztoru św. Jana Ewangelisty, który opustoszał po upadku Królestwa Cypru. Po przejściu przez Kościół prawosławny

budynek poddano rozbudowie i adaptacji, zachowując orientację i plan prostokątnej nawy, ale wzbogacając ją o barokowe elementy w wystroju wnętrza. Katedra, choć niewielka, jest jednolita i zwarta, z pojedynczą nawą zakończoną półkolistą apsydą i przylegającym od południa pałacem arcybiskupim. Sklepienie kolebkowe i grube, kamienne ściany świadczą o adaptacji starszej struktury, podczas gdy nieliczne okna i masywność bryły nadają całości charakter niemal warowny. Prawdziwym skarbem katedry są freski i ikonostas, bogato rzeźbiony, polichromowany i złocony – dzieło lokalnych mistrzów z XVIII wieku. Program ikonograficzny obejmuje nie tylko sceny z życia Chrystusa i świętych cypryjskich, ale również cykl apokaliptyczny i przedstawienia św. Jana Teologa w wizjach z Patmos. Te wątki, rzadkie w ikonografii cerkiewnej, podkreślają teologiczną wyjątkowość patrona i duchową rangę miejsca (Stylianou 1985, 412-415). Freski, wykonane w stylu postbizantyńskim z wpływami manierystycznymi, przypisywane są warsztatom związanym z ikonografami z Triкомо lub Famagusty. Szczególną uwagę zwraca scena sądu ostatecznego na ścianie zachodniej – dynamiczna, ekspresyjna, z rozbudowaną sferą demoniczną, oddająca nastroje eschatologiczne epoki. Od momentu konsekracji, katedra św. Jana pełniła nie tylko funkcję sakralną, ale i polityczną. To w niej odbywały się intronizacje arcybiskupów, tu celebrowano uroczystości państwowo-kościelne, tu wreszcie, w cieniu portretów narodowych bohaterów, formowała się tożsamość nowoczesnego Kościoła cypryjskiego. Obecność pałacu arcybiskupiego i muzeum ikon w bezpośrednim sąsiedztwie potęguje wrażenie centrum władzy duchowej i kulturowej, przypominając o nieprzerwanym związku prawosławia z cypryjską tożsamością narodową.

Gdy w 1878 roku Cypr przeszedł pod kontrolę Imperium Brytyjskiego, Nikozja, choć wciąż zamknięta w obrębie swoich renesansowych murów, stała się administracyjnym i symbolicznym sercem nowego porządku. Miasto, które przez stulecia funkcjonowało jako palimpsest średniowiecznych i osmańskich struktur, poddano reinterpretacji w duchu kolonialnej racjonalizacji i higienicznego modernizmu. W latach 1880–1930 opracowano szereg planów urbanistycznych mających na celu „uzdrowienie” miasta, nie tylko w sensie sanitarnym, ale też symbolicznym jako działania odczytywanego jako przejaw misji cywilizacyjnej Imperium. Najbardziej wyraźnym efektem

tych działań były zmiany w infrastrukturze komunalnej i systemie drogowym. Otwierano ulice, brukowano główne arterie, wprowadzano sieć kanalizacyjną i wodociągową. Proces ten jednak nie był jednolity – wewnątrz murów dokonano tylko częściowej przebudowy, ponieważ ograniczona przestrzeń oraz istnienie własności prywatnej utrudniały realizację bardziej radykalnych projektów (Michaelides 2012, 96-97). Tym niemniej władze brytyjskie dążyły do nadania miastu nowej hybrydowej formy, łączącej kolonialne założenia planistyczne z lokalnym dziedzictwem. Znakiem tej epoki stały się nowe budynki użyteczności publicznej, najczęściej utrzymane w konwencji tzw. kolonialnego klasycyzmu z neogotyckimi lub neorenesansowymi detalami. Budynek Sądu Najwyższego, gmach Poczty Głównej, więzienie centralne i kompleks szkół publicznych były projektowane nie tylko jako funkcjonalne przestrzenie administracyjne, lecz także jako narzędzia dyscyplinujące, oswojające mieszkańców z ikonografią i logiką imperium (Given 2002, 15). Władza manifestowała się nie tyle przez monumentalność, co przez uporządkowaną topografię i czytelną geometrię planu. Architektura kolonialna funkcjonowała zatem jako przestrzeń władzy, zarazem obca i przyswajana, oddzielająca centrum administracyjne, zlokalizowane głównie w południowo-wschodnim sektorze wewnątrz murów, od dzielnic mieszkalnych. W ten sposób wprowadzono nowy model segregacji, nie już wyznaniowej, lecz polityczno-społecznej, wyrażającej asymetrię między kolonizującymi a kolonizowanymi. Jednakże procesy kolonialnej modernizacji nie pozostawały neutralne względem narastających napięć społecznych i tożsamościowych. Już w latach dwudziestych XX wieku struktura miasta zaczęła odzwierciedlać wzrastające napięcia między Grekami a Turkami cypryjskimi. Choć nie było jeszcze trwałego podziału terytorialnego, zauważalna stawała się fragmentaryzacja dzielnic, preferencje zakupowe i lokalizacyjne, a także różne modele użytkowania przestrzeni publicznej. Brytyjskie strategie zarządzania różnorodnością w ramach tzw. polityki równowagi miały charakter protekcyjny i oparty na podtrzymywaniu dystansów kulturowych. Nikozja funkcjonowała zatem jako miasto rozpięte pomiędzy porządkiem a napięciem, przekształcone, lecz nie zintegrowane.

Historia Nikozji w drugiej połowie XX wieku naznaczona została dramatem rozpadu wspólnoty, którego urbanistyczna manifestacja – linia podziału – przekształciła miasto w przykład przestrzennej traumy. Symbolem tej transformacji stała się tzw. zielona linia, po raz pierwszy zaznaczona na mapie ręką brytyjskiego oficera w grudniu 1963 roku. Początkowo miała być tymczasową linią rozgraniczenia między zwaśnionymi społecznościami grecką i turecką, po serii zamieszek, które rozpoczęły się w grudniu 1963 roku (Drousiotis 2005, 143-145). Linia miała powstrzymać eskalację konfliktu i zabezpieczyć enklawy cywilów. Z czasem jednak stała się trwale wrysowaną raną, dzielącą miasto na dwa światy. Wydarzenia 1974 roku doprowadziły jednak do trwałego rozłamu. Nikozja została przecięta murem, a jej centrum przemieniło się w strefę zawieszoną między przeszłością a teraźniejszością. Śródmiejska Ledra Street, niegdyś jeden z głównych pasaży handlowych, została nagle przerwana zasiekami, punktami obserwacyjnymi i zapadła w martwość. Domy przy granicy zostały opuszczone, ograbione lub zaminowane. Przestrzeń te, zamrożone przez mechanikę zawieszono konfliktu, stały się swoistym negatywem miasta, pustką, w której odcisnęta została obecność nieobecnych. Rozdzielenie Nikozji nie miało jedynie wymiaru geopolitycznego, a pociągnęło za sobą dramaty rodzin, sąsiedztw i codziennych rytuałów. Ulice prowadzące kiedyś do pracy, do kościoła czy meczetu nagle stawały się granicą. Domy, które stały się niewidoczne, choć pozostawały w zasięgu wzroku, przekształciły się w miejsca pamięci i tęsknoty. To właśnie mikrohistoria rozdzielenia, jednostkowe doświadczenia eksodusu, utraty i przymusowej zmiany przestrzeni tożsamości stały się trzonem codzienności mieszkańców po obu stronach muru. Dla wielu cypryjskich Greków i Turków codzienność życia po stronie własnej była jednocześnie egzystencją z dala od domu, nie tylko topograficznie, a bardziej emocjonalnie. W wyniku podziału powstały dwa miasta w jednym: Nikozja grecka i Nikozja turecka, z własnymi rządami, sieciami społecznymi i rytuałami przestrzeni. Jednak pomimo lat fizycznej separacji, struktura miasta pozostaje wspólna – ulice kończą się tym samym murem, a kościoły, meczety i budynki kolonialne świadczą o dawnej jedności. Ruina w Nikozji nie jest więc tylko efektem wojny – to również metafora nieukończonego procesu

pojednania, którego geografia i architektura pozostają niemym świadkiem.

Otwarty w kwietniu 2003 roku plac Ledra, a następnie Ledra Street w 2008 roku, stały się symbolami nieoczekiwanej możliwości spotkania – jeszcze nie pojednania, lecz dopiero zerknięcia. Przejścia te, zlokalizowane w samym sercu podzielonego miasta, otworzyły przestrzenie styku, które przez dekady były zaryglowane nie tylko fizycznie, ale i mentalnie. Możliwość przekraczania linii podziału, z dokumentem i pod kontrolą, stworzyła codzienność ponad murem, ale bez jego zaniku. Tłumy turystów, NGO-sów i artystów zaczęły przemierzać ten pas graniczny, który paradoksalnie stał się jednym z najbardziej ożywionych fragmentów miasta. W obrębie tej przestrzeni wyrastały jednak także mikroprzestrzenie wspólnotowości – miejsca, w których obywatele obu stron mogli, przynajmniej na chwilę, negocjować przynależność. Kawiarnie przy Ledra Street, warsztaty artystyczne, wspólne wydarzenia organizowane przez społeczeństwo obywatelskie stawały się delikatnymi, często efemerycznymi formami koegzystencji. Ale nawet te przestrzenie przyjaźni ponad linią funkcjonowały w cieniu przeszłości, nie mogąc do końca uwolnić się od warunkującej je struktury politycznej.

Równolegle rozwija się zjawisko miejskiej archeologii traumy w postaci murali, graffiti, interwencji performatywnych czy projektów fotograficznych. Przykładem może być projekt *BufferZone Stories*, który dokumentuje doświadczenia życia w cieniu muru poprzez świadectwa mieszkańców strefy zdemilitaryzowanej, a także artystyczne działania na granicy. Miejskie narracje, świadectwa, archiwalne kolaże, ślady porzuconych domów, szukają śladów obecności i emocji. Problemem pozostaje jednak kwestia dziedzictwa, a raczej dziedzictw. Każda ze stron, niezależnie od intencji, dąży do własnej muzealizacji przeszłości. Z jednej strony powstają przestrzenie pamięci poświęcone ofiarom tureckiej inwazji, z drugiej – muzea i wystawy opowiadające o greckiej przemocy i ucisku. Obie narracje, niekiedy wzajemnie wykluczające się, funkcjonują równolegle, wzmacniając poczucie nieprzepracowanej przeszłości. Nie chodzi tu tylko o spór o fakty, ale o kontrolę nad sposobem widzenia miasta i jego historii. Nikozja po 2003 roku pozostaje miastem rozpiętym między nadzieją a stagnacją. Otworzenie przejść

granicznych przyniosło pozory mobilności, ale nie zniosło podstawowego faktu, że miasto wciąż istnieje w dwóch wersjach, oddzielonych nie tylko barierą fizyczną, ale i dwiema wersjami pamięci. Jednocześnie jednak to właśnie te szczeliny, przejścia, kawiarnie, murale, działania artystyczne ukazują, że cień może być nie tylko znakiem traumy, ale i przestrzenią spotkania.

Nikozja, ostatnia podzielona stolica Europy, staje się miejscem, gdzie dziedzictwo kulturowe nie jest jedynie domeną przeszłości, lecz narzędziem projektowania przyszłości. Powracające pytanie o możliwość wspólnego miasta, choć może brzmiące naiwnie, nie jest już tylko abstraktem akademickim. Pojawia się ono coraz częściej w debatach o polityce dziedzictwa, etyce patrzenia, a nawet funkcji archeologii. Od czasu, gdy fragment murów miejskich i bastionów weneckich został w 2011 roku wpisany na listę światowego dziedzictwa UNESCO jako część Weneckich fortyfikacji obronnych XVI–XVII wieku: *Stato da Terra – Zachodnie Stato da Màr* (wpis transgraniczny z Chorwacją i Włochami), Nikozja zyskała potencjalne wspólne repozytorium kultury i przestrzeń symbolicznego spotkania ponad politycznym podziałem. Jednak to dziedzictwo pozostaje zarządzane oddzielnie, gdyż po obu stronach linii demarkacyjnej istnieją różne instytucje, polityki konserwatorskie i sposoby narracji. Przyszłość wspólnego dziedzictwa zależy więc nie od aktów prawnych, lecz od woli współpracy i umiejętności opowiadania o przeszłości w sposób wielogłosowy.

Tymczasem turystyka, zwłaszcza ta skoncentrowana na linii podziału – bunkrach, martwych strefach, ruinach – stawia pytania o etykę zwiedzania. Coraz liczniejsze wycieczki „podziału”, organizowane zarówno przez niezależne NGO-sy, jak i oficjalne agencje, balansują na granicy edukacji i fetyszyzacji. Rodzą się pytania o różnicę pomiędzy dokumentacją a estetyzacją traumy, także o to, jak nie zamienić bólu i podziału w element scenarii konsumpcyjnej, ponieważ turystyczne spojrzenie łatwo upraszcza złożoność konfliktu do obrazów ruin i drutów kolczastych, pozbawiając je kontekstu.

Działania na styku archeologii, edukacji i społeczeństwa obywatelskiego mają potencjał budowania przyszłości opartej na uznaniu, a nie zapomnieniu. Wspólne projekty dokumentacyjne, inicjatywy edukacyjne łączące młodzież z obu stron miasta, czy oddolne archiwa pamięci oferują nie polityczne rozwiązania,

lecz raczej mikronarracje współlistnienia. Kluczem nie jest zgoda co do przeszłości, lecz akceptacja jej wielogłosowości. Czy zatem Nikozja może stać się wspólnym miastem? Przyszłość Nikozji nie zależy tylko od polityków, ale i od tych wszystkich, którzy codziennie negocjują przestrzeń między przeszłością a tym, co dopiero nadejdzie.

### 3.13.2. Muzeum Archeologiczne

W samym sercu Nikozji, nieopodal murów miejskich i w spacerowej odległości od kampusu uniwersyteckiego, stoi instytucja, która od końca XIX wieku przechowuje zwarty zapis materialnych dziejów wyspy – the National Archaeological Museum. Jego początki wiążą się z falą zainteresowania antykiem, jaka nadeszła wraz z brytyjską administracją i z mobilizacją lokalnych badaczy już w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Powstałe z potrzeby ochrony zabytków i powstrzymania plądrowania stanowisk muzeum uformowało się jako efekt zarówno inicjatywy środowisk kolonialnych, jak i lokalnych intelektualnych stowarzyszeń, które domagały się zabezpieczenia materialnego zapisu historii wyspy. Instytucja ta, formalnie zorganizowana w ostatnim ćwierćwieczu XIX stulecia, z czasem przekształciła się w narodowe repozytorium archeologiczne, które po 1960 roku stało się jednym z filarów kształtowania cypryjskiej tożsamości pamięciowej. Ta dwoistość – muzea jako narzędzie kolonialnej wiedzy i jednocześnie instrument późniejszej konstrukcji tożsamości narodowej – pozostaje ważnym kontekstem dla lektury ekspozycji, a także dla krytycznej refleksji nad jej narracją. W praktyce zwiedzanie muzeum należy traktować jako podróż diachroniczną. Wystawy ustawiono tak, by prowadziły odwiedzającego krok po kroku przez główne etapy dziejów wyspy – od neolitu aż po okres rzymski. Ta chronologiczna metoda ma ogromne zalety dla kogoś, kto chce zapoznać się z przemianami materialnymi. Narzędzia i figurki z Choirokoitia, imponujące depozyty metalurgiczne z Enkomi, inskrypcje i sarkofagi z klasycznego i hellenistycznego świata, wreszcie mozaiki i przedmioty z życia codziennego z okresu

rzymskiego – każdy z tych działów dostarcza czytelnych punktów odniesienia.

Muzeum pełniło i pełni rolę centralnego depozytorium wyników wykopalisk prowadzonych przez liczne misje – od brytyjskich i kontynentalnych ekspedycji XIX–XX wieku po współczesne projekty. Jako instytucja państwowa po 1960 roku stało się także kluczowym organem zarządzania zbiorami i konserwacją, decydując o priorytetach badawczych i wystawienniczych. Jednak jego rola nie jest tylko techniczna – ustawienie zbiorów i wybory kuratorskie współtworzą opowieść o Cyprze. W starszych aranżacjach dominowała linia interpretacyjna, którą można określić jako „ciągłość cypryjskiej kultury” prowadzącą naturalnie do grecko-rzymskich etapów piętrowej historii wyspy. To narracyjne ujęcie ma wartość dydaktyczną, ale też ograniczenia. Przez długi czas słabo eksponowane były wpływy fenickie, bliskowschodnie i inne orientacyjne kontakty, które kształtowały wyspę równie mocno. W ostatnich dekadach widoczne są jednak próby rewizji przez czasowe wystawy tematyczne, projekty digitalizacji zbiorów i współpracę z instytucjami europejskimi, które starają się poszerzyć perspektywę i zniwelować kolonialne zabarwienie narracji muzealnej. Aranżacja sal muzealnych trzyma się klasycznego modelu: artefakty ustawione są w neutralnych wnętrzach, opatrzone tablicami i komentarzem typowym dla muzealnej wystawy przedmiotowej. Ten „artefaktocentryzm” ma swoje zalety – pozwala podziwiać kunszt i technikę – lecz jednocześnie wymaga znajomości szerszego kontekstu, by zrozumieć treść społeczną i gospodarczą tych przedmiotów.

### 3.13.3. Muzeum Miejskie (Leventis Municipal Museum)

Położone w sercu otoczonej murami starówki, przy ulicy Ippokratous, Muzeum Miejskie Nikozji (Leventis Municipal Museum of Nicosia) stanowi jedno z najważniejszych miejsc opowieści o historii miasta. Utworzone w 1984 roku z inicjatywy Fundacji A.G. Leventisa muzeum stanowi próbę uchwycenia przeszłości Nikozji jako palimpsestu. Choć jego charakter pozostaje częściowo dydaktyczny i celebracyjny, stanowi ono ważne narzędzie w refleksji nad tożsamością miejską, tą przeszłą i tą

projektowaną. Założenie muzeum było aktem zarówno kulturalnym, jak i politycznym. W latach osiemdziesiątych XX wieku, po dziesięcioleciu od *de facto* podziału miasta, potrzeba stworzenia instytucji dokumentującej „ciągłość greckiej Nikozji” stała się palącą. Fundacja Leventisa, działająca na rzecz promocji dziedzictwa cypryjskiego, sfinansowała zaadaptowanie XVIII-wiecznego domu kupieckiego, tworząc miejsce, które łączyło formę klasycznego muzeum miejskiego z elementami ekspozycji etnograficznej i narracyjnej (Given 2002, 10-11). Muzeum zostało otwarte w 1989 roku, a jego zbiory stopniowo rozbudowywano w oparciu o darowizny prywatne, nabytki z antykwariatów oraz współpracę z Cypryjskim Departamentem Starożytności. Jako instytucja miejska, muzeum miało stanowić repozytorium zbiorowej pamięci, lecz pamięci częściowej, z konieczności ograniczonej do greckojęzycznej południowej części miasta. Ekspozycja stała układa się w narrację chronologiczną – od prehistorii i czasów antycznych (tu m.in. ceramika z okresu klasycznego i hellenistycznego odnaleziona w obrębie Nikozji i jej okolic), przez epokę bizantyńską i krzyżowców, aż po lata dominacji osmańskiej i kolonialnej. Szczególną uwagę zwraca część poświęcona okresowi weneckiemu, z rekonstrukcjami makiet bastionów i mapami Nikozji autorstwa Giacomo Franco (1587) i Abrahama Orteliusa (1595), ukazującymi ją jako idealne miasto renesansu (Keshishian 1990, 26-29). Obok artefaktów archeologicznych i dokumentów miejskich znajdują się tu także przedmioty codziennego użytku, stroje z XIX i XX wieku, fotografie, a nawet fragmenty mebli z nieistniejących już rezydencji mieszczan. Interesująca jest sekcja „Nikozja pod panowaniem brytyjskim”, w której znalazły się przedmioty z życia codziennego: dokumenty, bilety, sprzęty tworzące mozaikę kolonialnej nowoczesności. Narracja muzealna kończy się na wydarzeniach z 1974 roku, z subtelną aluzją do „tragicznego podziału” – tak najczęściej formułowanego w oficjalnych przekazach, jednak bez wyraźnego miejsca dla historii wspólnoty tureckocypryjskiej. Tym samym muzeum ukazuje miasto jako przestrzeń przerwanej ciągłości, lecz z dominującym greckim głosem interpretacyjnym. Leventis Museum, mimo swojej lokalizacji po południowej stronie muru, pozostaje ważnym punktem odniesienia dla prób integracji historii podzielonego miasta. Organizowane tu wystawy czasowe podejmowały próby włączenia

wielogłosowej opowieści. Niemniej jednak dominującą narracją pozostaje historia greckiego dziedzictwa Nikozji, co nie tyle stanowi deficyt, ile przypomina o konieczności powstania kompletarnej instytucji po stronie północnej. Muzeum pełni dziś także rolę centrum edukacyjnego i obywatelskiego. Prowadzi warsztaty z historii miasta, zajęcia dla szkół, a także wykłady z historii sztuki, konserwacji i muzeologii. W tym sensie jest nie tylko magazynem przeszłości, lecz także przestrzenią performatywnej refleksji nad miejską tożsamością.

#### 3.13.4. Muzeum Bizantyńskie

W południowo-zachodnim narożu kompleksu arcybiskupiego przy placu Archiepiskopou Kyprianou w Nikozji znajduje się jedno z najważniejszych muzeów sztuki sakralnej na Cyprze – Muzeum Bizantyńskie. Jego ekspozycja, obejmująca ponad dwieście ikon, fresków, ksiąg liturgicznych i rzeźb, nie tylko dokumentuje rozwój sztuki chrześcijańskiej na wyspie od okresu wczesnobizantyńskiego po XVII wiek, ale także w sposób nieuchronny wikkła się w historię konfliktu, zawłaszczenia i restytucji. Utworzone zostało w 1982 roku, w bezpośredniej bliskości katedry św. Jana Teologa i siedziby arcybiskupa Cypru, jako reakcja nie tylko na potrzebę ochrony i prezentacji dziedzictwa sztuki sakralnej, lecz także odpowiedź na grabieżę i przemyt ikon oraz dzieł sztuki religijnej z okupowanej części północnej. Wiele z eksponowanych dziś obiektów odzyskano z rąk prywatnych kolekcjonerów lub dzięki interwencjom międzynarodowym, np. w Szwajcarii, Niemczech i USA. Kolekcja muzealna rozciąga się chronologicznie od ikon z okresu Komnenów i Paleologów (XII–XIV wiek) aż po przykłady szkoły postbizantyńskiej i lokalnych warsztatów ikonopisarskich z XVIII i XIX wieku. Szczególne miejsce zajmują ikony z klasztorów i kościołów Gór Troodos, wpisanych na listę światowego dziedzictwa UNESCO, takich jak Panagia tou Araka czy Agios Nikolaos tis Stegis. Ikony te, często wykonane w technice tempery na desce, ukazują syntetyczny styl wyspiarski, łączący wpływy konstantynopolitańskie, kreteńskie i lokalne. Jednym z najbardziej symbolicznych eksponatów jest ikona Chrystusa Pantokratora z kościoła w Kanakaria (VI wiek, odtworzona z fragmentów

mozaiki), którą odzyskano po wieloletnich staraniach sądowych z kolekcji w Monachium. Jej obecność w muzeum uobecnia problem restytucji i niszczenia dziedzictwa kulturowego w czasach konfliktów. W przestrzeni wystawowej brakuje jednak wyraźnej refleksji krytycznej nad polityką muzealną jako taką. Choć część tablic informacyjnych wspomina o „nielegalnym handlu artefaktami” czy „zbezczeszczeniu miejsc świętych”, narracja pozostaje silnie nacechowana jednostronnie, eksponując stratę i cierpienie tylko jednej ze stron konfliktu. Tym samym muzeum nie pełni funkcji neutralnej opowieści o historii bizantyńskiej sztuki na wyspie, lecz stanowi element większej całości, walki o symboliczne odzyskanie tożsamości i własności kulturowej po dezintegracji przestrzennej kraju.

## Zakończenie. Wyspa, która stawia pytania

Nie sposób zamknąć Cypru w jednej opowieści. Każda próba linearnie uporządkowanego ujęcia zostaje prędzej czy później podważona przez opór materii, przez niedopasowane warstwy historii, przez pęknięcia i zatarcia, które wciąż domagają się uwagi. Wyspa nie układa się w prostą sekwencję, jest raczej palimpsestem, zapisem nieustannie nadpisywanym, ale nigdy całkowicie wymazanym. Pod mozaiką bizantyńskich apsyd majaczy echo hellenistycznych fundamentów, pod osmańską łaźnią – łacińskie sklepienie, a pod współczesną ulicą – nieuświadomione jeszcze ślady obcych kroków. Ruiny bazylik, murów, meczetów, dzielnice-widma nie składają się na jedną, dającą się zredukować do morału narrację. I nie muszą. Być może nieważne jest, żeby zrozumieć, ale zauważyć. Niekonieczna jest analiza, lecz obecność, nie synteza, ale cierpliwe trwanie przy tym, co wieloznaczne. Zamiast więc domykać, warto zostawić miejsce na kontemplację. Nie chodzi o to, by wszystko rozpoznać i rozwiązać, a raczej by nauczyć się patrzeć. Aby przyjąć, że w spojrzeniu może być więcej mądrości niż w definicji. A w ciszy ruin, więcej prawdy niż w uporządkowanym wywodzie.

Cypr nie przemawia jednym głosem. Jego przestrzeń to wielogłosowa opowieść, w której każda warstwa zachowuje własną melodię, a jednak współbrzmi z innymi. Niektóre miejsca wybrzmiewają szczególnie mocno: ruiny Salaminy, w których pogłos teatru miesza się z ciszą pustki; mozaiki Pafos, opowiadające historię nie tylko wizerunkiem, ale i przetrwaniem pigmentu; dzielnice Famagusty, zamrożone w ruchu jak fotografia, z której zniknęli ludzie; mur Nikozji, brutalny i milczący, a jednocześnie porowaty od zapisanych na nim śladów. Każde z tych miejsc nie tyle relacjonuje wydarzenia, co raczej przechowuje napięcie między tym, co minione, a tym, co nadal obecne. Trwanie i przemiana spletają się tu w sposób nieoczywisty. Czas nie płynie równo,

ale bywa rwany, zatrzymany, zawracany. Architektura nie tylko się zmienia, ale i ujawnia różne warstwy siebie – niekiedy przez ruinę, niekiedy przez adaptację. Liturgia, zwłaszcza tam, gdzie jej nie ma, wybrzmiewa w pamięci, a świętość niekiedy trzeba dopowiadać milczeniem. Mieszkańcy wyspy, zarówno obecni, jak i wygnani, noszą w sobie pamięć rozpiętą między miejscem a brakiem miejsca. Pomiędzy domem, który można odnaleźć, a takim, którego nie można już zobaczyć, bo stał się wspomnieniem, projekcją, westchnieniem. A przecież to właśnie te rozdarłe, niepełne, poranione wspomnienia najpełniej kształtują mozaikę tożsamości – wyspy i każdego, kto staje się jej tymczasowym gościem.

Cypryjską opowieść o Pawle i Barnabie można czytać na wiele sposobów – jako epizod misyjny, moment fundacyjny, punkt w kartografii *Dziejów Apostolskich*. Ale można ją też odczytać jako początek, który nie domaga się zakończenia. Apostołowie nie przybyli na wyspę, by ją opisać, zorganizować, podporządkować. Przynieśli raczej ferment, Słowo, które otwiera, a nie zamyka. Nie przyszli z systemem, lecz z relacją. Ich głoszenie nie było wykładem, lecz spotkaniem. A ślad, który pozostawili, nie przybrał formy monumentu, lecz pytania o podążanie za tym, którego nie widać. Paweł, niespokojny podróżnik, i Barnaba, „syn pocieszenia”, nie zapisali się w krajobrazie wyspy w postaci wielkich budowli. Ich obecność rozpoznaje się raczej w napięciu między miejscem a drogą, między głosem a odpowiedzią, między zaproszeniem a ryzykiem. Ich cypryjska misja była nie tyle celem, co inicjacją, gestem otwarcia, który wciąż rezonuje. Nie w instytucji, choć ta również ma swój udział, lecz przede wszystkim w tych, którzy pytają. W tych, którzy nie mają gotowych odpowiedzi, ale chcą być uczniami drogi. Dlatego Paweł i Barnaba nie należą do przeszłości. Ich ślady są żywe wszędzie tam, gdzie Ewangelia nie jest wykładem, lecz relacją. Tam, gdzie chrześcijaństwo nie zamienia się w schemat, ale pozostaje przestrzenią otwartej obecności, nie zawsze łatwej, ale zawsze zdolnej do spotkania.

Przeszłość na Cyprze nie milczy. Przemawia ruinami, archiwami, nazwami ulic, liturgią, a także ciszą podzielonych dzielnic. Ale nie zawsze mówi jednym głosem. Dziedzictwo, to, co miało być pomostem, bywa bronią. Przestrzeń sakralna przekształca się w pole symbolicznego zawłaszczenia, muzeum w miejsce

legitymizacji jednej wersji historii, a wykopaliska w narzędzie narracyjnej dominacji. Święte miejsca, zarówno pogańskie, chrześcijańskie, jak i muzułmańskie, przejmują funkcję opowieści tożsamościowych, często oderwanych od ich pierwotnej wspólnotowej funkcji. To napięcie – komu przeszłość służy? – nie znika po wyjściu z muzeum czy po zakończeniu liturgii. Wraca w pytaniu o to, kto ma prawo opowiadać historię. Czy można uznać, że wspólna tożsamość nie jest czymś gotowym, ale zadaniem, wymagającym nie tylko wiedzy, ale też pokory? Wszyscy stają przed tą samą pokusą, by zawłaszczyć przeszłość i zamknąć ją we własnej interpretacji.

Cypr nie udziela łatwych odpowiedzi. Jest wyspą pękniętą, zarówno przez historię, jak i granice czy równoległe pamięci. A zarazem jest przestrzenią, która nie pozwala zapomnieć. Kamienie nie układają się tu w jedną narrację, lecz tworzą mozaikę, której sensu nie da się pochwycić jednym spojrzeniem. Może właśnie dlatego Cypr jest tak ważny, bo wymyka się uogólnieniu, nie pozwala się osiąść, zmusza do uważności.

To nie koniec. To nie podsumowanie. To zaproszenie, by wrócić, niekoniecznie fizycznie, lecz przede wszystkim wewnątrz, bo wyspa nie przestaje mówić, prowokując do zadawania nowych pytań. Duchowa czujność, do której wzywa Cypr, to nie egzotyczna nostalgia, lecz codzienność słuchania i postrzegania świata jako palimpsestu, gdzie spod jednych barw prześwitują inne, a żadna nie jest ostateczna.



## Bibliografia

Briois, F. – Guilaine, J. – Vigne, J.D., 2007, *Shillourokambos. Un établissement néolithique précéramique à Chypre* (Toulouse: CNRS Éditions).

Arbel, B., 1979, „The Jews in Cyprus: New Evidence from the Venetian Period”, *Jewish Social Studies* 41, 23-40.

Arbel, B., 1995, *Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean* (Brill's Series in Jewish Studies 14; Leiden: Brill).

Arbel, B., 2000, *Cyprus, the Franks and Venice, 13th-16th Centuries* (London: Ashgate).

Arbel, B., 2017, *Studies on Venetian Cyprus* (Collected Studies 3; Nicosia: Cyprus Research Centre).

Armstrong, P. – Sanders, G., 2022, „Kourion in the Long Late Antiquity: A Reassessment”, *Cyprus in the Long Late Antiquity. History and Archaeology Between the Sixth and the Eighth Centuries* (red. P. Panayides – I. Jacobs) (Oxford: Oxbow Books) 203-226.

Athanassiou, A. – Herridge, V. – Reese, D.S. – Iliopoulos, G. – Roussiakis, S. – Mitsopoulou, V. – Theodorou, G., 2015, „Cranial Evidence for the Presence of a Second Endemic Elephant Species on Cyprus”, *Quaternary International* 379, 47-57.

Aubet, M.E., 2001, *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade* (Cambridge: Cambridge University Press).

Badian, E., 2012, *Collected Papers on Alexander the Great* (London: Routledge).

Bagnall, R.S., 1976, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt* (Columbia Studies in the Classical Tradition; Leiden: Brill).

Bakshi, A., 2017, *Topographies of Memories. A New Poetics of Commemoration* (Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict; Cham: Palgrave Macmillan).

Balandier, C., 1999, „The City-walls of Pafos: A Rescue Excavation on the Western Rampart”, *Report of the Department of Antiquities, Cyprus*, 243-250.

Balandier, C., 2016, *Nea Paphos. Fondation et développement urbanistique d'une ville chypriote de l'antiquité à nos jours. Études archéologiques, historiques et patrimoniales* (Mémoires 43; Bordeaux: Ausonius Éditions).

- Balard, M., 1978, *La Romanie génoise (XIIe-début du XVe siècle)* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 235; Genova: Societa Ligurre di storia patria).
- Bar-Yosef Mayer, D.E. – Kahanov, Y. – Roskin, J. – Gildor, H., 2015, „Neolithic Voyages to Cyprus: Wind Patterns, Routes, and Mechanisms”, *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 10/3, 412-435.
- Boardman, J., 1999, *The Greeks Overseas: The Early Colonies and Trade* (London: Thames & Hudson).
- Bonnet, C., 1988, *Melqart: cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia 8; Leuven: Peeters).
- Bonnet, C., 1996, *Astarté: Dossier documentaire et perspectives historiques* (Rome: CNR).
- Borgeaud, P., 2004, *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press).
- Bowersock, G.W., 1990, *Hellenism in Late Antiquity* (Jerome Lectures 18; Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Braudel, F., 1972, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (London: Collins).
- Briant, P., 2002, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns).
- Bryan, B.M., 2000, „The Eighteenth Dynasty Before The Amarna Period”, *The Oxford History Of Ancient Egypt* (red. I. Shaw) (Oxford: Oxford University Press) 218-271.
- Bryant, R., 2004, *Imagining the Modern: The Cultures of Nationalism in Cyprus* (London: I.B. Tauris).
- Bryant, R., 2012, *The Past in Pieces: Belonging in the New Cyprus* (Contemporary Ethnography; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press).
- Bryce, T., 2005, *The Kingdom of the Hittites* (Oxford: Oxford University Press).
- Buchholz, H.G. – Karageorghis, V., 1973, *Prehistoric Greece and Cyprus: an Archaeological Handbook* (London: Phaidon).
- Budin, S.L., 2003, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Calame, J. – Charlesworth, E., 2009, *Divided Cities: Belfast, Beirut, Jerusalem, Mostar, and Nicosia* (City in the Twenty-First Century; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press).
- Camiz, A. – Bruccoleri, A. – Baydur, S. – Atmaca, G., 2016, „Venetian Defence in the Mediterranean: Nicosia's City Walls, Cyprus (1567-1570)”, *Defensive Architecture of the Mediterranean. XV to XVIII Centuries*, t. 3 (red. G. Verdiani) (Firenze: DIDApres) 363-370.

- Camiz, A. – Griffo, M. – Valletta, E. – Khafizou, A., 2020, „The So-called «Beach-Tower» of Kyrenia City Walls, Cyprus”, *Defensive Architecture of the Mediterranean* 12, 1093-1099.
- Christou, G., 2004, *The European Union and Enlargement: The Case of Cyprus* (Hampshire: Palgrave Macmillan).
- Cline, E.H., 2014, *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed* (Turning Points in Ancient History; Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Cohen, G.M., 1995, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands and Asia Minor* (Hellenistic Culture and Society; Berkeley, CA: University of California Press).
- Constantinou, C.M., 2004, *States of Political Discourse. Words, Regimes, Seditions* (London: Routledge).
- Cooke, G.A., 1903, *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford: Clarendon Press).
- Coureas, N., 1997, *The Latin Church of Cyprus 1195-1312* (Aldershot: Ashgate Publishing).
- Coureas, N., 2019, „The Syrian Melkites of the Lusignan Kingdom of Cyprus (1192-1474)”, *Chronos* 40, 75-94.
- Daszewski, W.A., 1988, „Figural Mosaics from Paphos. Subjects, Style and Significance”, *Mosaic floors in Cyprus* (red. W.A. Daszewski – D. Michaelides) (Biblioteca di Felix Ravenna 3; Ravenna: Edizioni del Girasole) 13-77.
- Davis, S.J., 2001, *The Cult Of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford University Press).
- Deligatos, V.A., 2008, *The Worldview of Women in Demotic Historic, Akritic and Epic Poetry of the Late Byzantine Period (9th century to 1453)* (Johannesburg: University of Johannesburg).
- Dever, W.G., 2005, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company).
- Di Cesnola, L.P., 1877, *Cyprus: its Ancient Cities, Tombs, and Temples. A Narrative of Researches and Excavations During Ten Years' Residence as American Consul in that Island* (London: John Murray).
- Downey, G., 1958, „The Claim of Antioch to Ecclesiastical Jurisdiction over Cyprus”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 102/3, 224-228.
- Draws, R., 1993, *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Drousiotis, M., 2005, *The First Partition: Cyprus 1963-1964* (Nicosia: Alfadi).
- Edbury, P.W., 1994, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fales, D.C., 1950, „Kourion: The Amusement Area”, *Museum Bulletin* 14/4, 27-37.

- Frangeskou, M. – Hadjilyra, A.M., 2015, *The Maronites of Cyprus* (Cyprus Religious Groups; Nicosia: PIO).
- Gimbutas, M., 1982, *The Goddesses and Gods of Old Europe: Myths and Cult Images* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA: University of California Press).
- Given, M., 2002, „Maps, Fields, and Boundary Cairns: Demarcation and Resistance in Colonial Cyprus”, *International Journal of Historical Archaeology* 6/1, 1-22.
- Given, M., 2004, *The Archaeology of the Colonized* (London: Routledge).
- Goren, Y. – Bunimovitz, S. – Finkelstein, I. – Naʿaman, N., 2003b, „The Location of Alashiya: New Evidence from Petrographic Investigation of Alashiyan Tablets from El-Amarna and Ugarit”, *American Journal of Archaeology* 107/2, 233-255.
- Goren, Y. – Finkelstein, I. – Naʿaman, N., 2003a, *Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts* (Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology).
- Goring, E., 1988, *A Dictionary of Archaeology* (Oxford: Blackwell).
- Grimal, P., 2008, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej* (Warszawa: Ossolineum).
- Gruen, E.S., 1974, *The Last Generation of the Roman Republic* (Berkeley, CA: University of California Press).
- Hadjilyra, A.M., 2009, *The Armenians of Cyprus* (Nicosia: Kalaydjian Foundation).
- Hadjisavvas, S., 2011, *Digging up the Tombs of the Kings: A World Heritage Site* (Nicosia: Neapaphos Publishers).
- Hannay, D., 2005, *Cyprus: The Search for a Solution* (London: I.B. Tauris).
- Hayes, J.W., 1972, *Late Roman Pottery* (London: British School at Rome).
- Hayes, J.W., 1992, *Excavations at Saraçhane in Istanbul, t. 2: The Pottery* (Princeton: Princeton University Press).
- Heckel, W., 2006, *Who's Who in the Age of Alexander the Great: Prosopography of Alexander's Empire* (Oxford: Blackwell Publishing).
- Hengel, M., 2003, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (New York, NY: Wipf and Stock Publishers).
- Heyd, U., 1973, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press).
- Hill, G.F., 1952, *A History of Cyprus, t. 4* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hitchens, C., 1997, *Hostage to History: Cyprus from the Ottomans to Kissinger* (London: Verso).
- Hodder, I., 2012, *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (Malden, MA: Wiley-Blackwell).

- Hoffmeister, F., 2006, *Legal Aspects of the Cyprus Problem: Annan Plan and EU Accession* (Leiden: Martinus Nijhoff).
- Hogarth, D.G. – James, M.R. – Smith, R. – Gardner, E.A., 1888, „Excavations in Cyprus, 1887-88. Paphos, Leontari, Amargetti”, *The Journal of Hellenic Studies* 9, 147-271.
- Holland, R., 1998, *Britain and the Revolt in Cyprus, 1954-1959* (Oxford: Oxford University Press).
- Holland, R. – Markides, D., 2006, *The British and the Hellenes: Struggles for Mastery in the Eastern Mediterranean 1850-1960* (Oxford: Oxford University Press).
- Horbury, W., 1998, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (London: SCM Press).
- Horbury, W., 2014, *Jewish War under Trajan and Hadrian* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Iacovou, M., 2013, „Cyprus during the Iron Age through the Persian Period. Cyprus during the Iron Age through the Persian Period of the City-Kingdoms (c. 300 BC)”, *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: c. 8000-332 BCE* (red. A.E. Killebrew – M. Steiner) (Oxford: Oxford University Press) 795-824.
- Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (London: Routledge).
- Isaac, B., 2004, *The Invention of Racism in Classical Antiquity* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Jacobs, A.S., 2016, *Epiphanius of Cyprus: A Cultural Biography of Late Antiquity. Christianity in Late Antiquity* (Christianity in Late Antiquity 2; Oakland: University of California Press).
- Jacoby, D., 1989, *Studies on the Crusader States and on Venetian Expansion* (Variorum Reprints; London: Routledge).
- Jeffery, G., 1983, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus* (Zeno Booksellers and Publishers; Nicosia: Government Printing Office) (reprint edycji z 1918).
- Jennings, R.C., 1993. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean world, 1571-1640* (New York University Studies in Near Eastern Civilization 18; New York, NY: New York University Press).
- Jones, A.H., 1964, *The later Roman Empire 284-602* (Oxford: Basil Blackwell).
- Kapera, Z.J., 2009, „The Jewish Presence in Cyprus before AD 70”, *Scripta Judaica Cracoviensia* 7, 33-44.
- Karageorghis, J., 2005, *Kypris: the Aphrodite of Cyprus: Ancient Sources and Archaeological Evidence* (Nicosia: A.G. Leventis Foundation).
- Karageorghis, V., 1967, *Excavations in the Necropolis of Salamis* (Salamis 3; Nicosia: Department of Antiquities, Cyprus).

- Karageorghis, V., 1969, *The Ancient Civilization of Cyprus* (Discovery Education. Ancient Civilizations; New York, NY: Cowles Education Corporation).
- Karageorghis, V., 1983, *The Civilization of Prehistoric Cyprus* (New York, NY: Alpine Fine Arts Collection).
- Karageorghis, V., 1986, *Cyprus: From the Stone Age to the Romans* (Ancient Peoples and Places 101; London: British Museum Press).
- Karageorghis, V., 1996, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus* (Nicosia: A.G. Leventis Foundation).
- Karageorghis, V., 1999, *Ancient Art from Cyprus: The Cesnola Collection in The Metropolitan Museum of Art* (New York, NY: The Metropolitan Museum of Art).
- Karageorghis, V., 2005, *Excavations at Kition VI: The Phoenician and Later Levels* (Nicosia: Department of Antiquities, Cyprus).
- Karageorghis, V. – Demas, M., 1985, *Excavations at Kition: The Pre-Phoenician Levels* (Nicosia: Department of Antiquities, Cyprus).
- Kelling, G., 1990, *Countdown to Rebellion: British Policy in Cyprus, 1939-1955* (Contributions in Comparative Colonial Studies, New York, NY: Greenwood Press).
- Kennedy, H., 1994, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Ker-Lindsay, J., 2005, *EU Accession and UN Peacemaking in Cyprus* (Rethinking Peace and Conflict Studies; Houndmills: Palgrave Macmillan).
- Keshishian, K.K., 1990, *Nicosia: Capital of Cyprus Then and Now* (Nicosia: Moufflon Publications).
- Keswani, P.S., 2004, *Mortuary Ritual and Society in Bronze Age Cyprus* (Monographs in Mediterranean Archaeology 9; London: Equinox).
- Knapp, A.B., 2008, *Prehistoric and Protohistoric Cyprus: Identity, Insularity and Connectivity* (Oxford: Oxford University Press).
- Knapp, A.B., 2013, *The Archaeology of Cyprus: From Earliest Prehistory through the Bronze Age* (Cambridge World Archaeology; Cambridge: Cambridge University Press).
- Kondoleon, C., 1995, *Domestic and Divine: Roman Mosaics in the House of Dionysos* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Kubicka-Sowińska, A. – Miszcz, Ł. – Zachar, P. – Fijałkowska, A. – Ostrowski, W. – Modrzewski, J. – Papuci-Władyka, E., 2024, „Reconstructing the Urban Fabric of Nea Paphos by Comparison with Regularly Planned Mediterranean Cities, Using 3D Procedural Modeling and Spatial Analysis”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 391, 163-189.
- Kurz, W.S., 2020, *Dzieje Apostolskie* (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego; Poznań: W drodze).

- Laiou, A.E. (2002). *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, t. 2 (Washington, DC: Dumbarton Oaks).
- Lang, R.H., 1878, *Cyprus: Its History, Its Present Resources, and Future Prospects* (London: Macmillan).
- Langdale, A., 2010, „At the Edge of Empire: Venetian Architecture in Famagusta, Cyprus”, *Viator* 41/1, 155-198.
- Lapithis, P., 2005, „History of Solar Architecture in Cyprus”, *Proceedings of the Solar World Congress 2005: Bringing Water to the World, Including Proceedings of 34th ASES Annual Conference and Proceedings of 30th National Passive Solar Conference 4* (red. D.Y. Goswami – S. Vijayaraghavan – R. Campbell-Howe) (Boulder, CO: American Solar Energy Society) 2586-2591.
- Leclercq, J., 1977, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture* (New York, NY: Fordham University Press).
- Lipinski, E., 1995, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (Orientalia Lovaniensia Analecta; Leuven: Peeters).
- Long, A.A., 1986, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* (London: Duckworth).
- Long, A.A., 2006, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Clarendon Press).
- Maier, F.G. – Karageorghis, V., 1984, *Paphos: History and Archaeology* (Nicosia: A.G. Leventis Foundation).
- Mango, C.A., 1980, *Byzantium: The Empire of New Rome* (New York, NY: C. Scribner).
- Mango, C.A., 1986, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents* (Medieval Academy Reprints for Teaching 16; Toronto: University of Toronto Press).
- Markides, K.C., 1977, *The Rise and Fall of the Cyprus Republic* (New Haven, CT – London: Yale University Press).
- Markoe, G., 2000, *Phoenicians* (Peoples of the Past; Berkeley, CA: University of California Press).
- Masson, O., 1983, *Les Inscriptions Chypriotes Syllabiques. Recueil Critique Et Commente. Reimpression Augmentée* (Études chypriotes; Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique).
- Megaw, A.H., 1946, „Three Vaulted Basilicas in Cyprus”, *Journal of Hellenic Studies* 66, 48-56.
- Mellersh, H.E. – Williams, N., 1999, *Chronology of World History* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO).
- Metcalf, D.M., 2009, *Byzantine Cyprus: 491-1191* (Nicosia: Cyprus Research Centre).

- Michaelides, D., 1992, *Cypriot Mosaics* (Nicosia: Department of Antiquities. Republic of Cyprus).
- Michaelides, D., 2012, *Historic Nicosia* (Nicosia: Rimal).
- Millar, F., 1993, *The Roman Near East, 31 BC-AD 337* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Młynarczyk, J., 1990, *Nea Paphos III. Nea Paphos in the Hellenistic Period* (Warszawa: Éditions Géologiques).
- Młynarczyk, J., 1996, „Palaces of strategoi and the Ptolemies in Nea Paphos: Topographical Remarks”, *Basileia. Die Paläste der Hellenistischen Könige. Internationales Symposium in Berlin vom 16.12.1992 bis 20.12.1992* (red. W. Hoepfner – G. Brands) (Mainz am Rhein: Philip von Zabern) 193-202.
- Młynarczyk, J. (2015). „Moving to a New Place: The Cult of Paphia Aphrodite in Hellenistic Nea Paphos”, *Kypromedoussa. Hommage à Jacqueline Karageorghis* (red. A. Hermary) (Cahiers du Centre d'Etudes Chypriotes 45; Paris: De Boccard) 79-86.
- Molin, K., 2001, *Unknown Crusader Castles* (London – New York: Hambledon).
- Moore, E.M. – Vine, F.J., 1971, „The Troodos Massif, Cyprus and other Ophiolites as Oceanic Crust: Evaluation and Implications”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Mathematical and Physical Sciences* 268/1192, 443-467.
- Moosa, M., 1986, *The Maronites in History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press).
- Morelle, N., 2012, „Famagouste et la cathédrale Saint-Nicolas, une référence de l'Architecture gothique en Méditerranée orientale”, *Histoires et images Médiévales* 43, 12-17.
- Mørkholm, O., 1991, *Early Hellenistic Coinage from the Accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-188 BC)* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Morris, I., 2000, *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece* (Malden, MA: Blackwell).
- Muhly, J.D., 1989, „The Organisation of the Copper Industry in Late Bronze Age Cyprus”, *Early Society in Cyprus: Edinburgh Conference, April 1988* (red. E.J. Peltenburg) (Edinburgh: Edinburgh University Press) 298-314.
- O'Malley, B. – Craig, I., 1999, *The Cyprus Conspiracy: America, Espionage and the Turkish Invasion* (London: I.B. Tauris).
- Oberling, P., 1982, *The Road to Bellapais: The Turkish Cypriot Exodus to Northern Cyprus* (New York, NY: Columbia University Press).
- O'Kane, B., 2016, *The Mosques of Egypt* (Cairo: American University in Cairo Press).
- Olszewski, M.T., 1987, „Uwagi nt. interpretacji mozaiki z «Domu Aiona» w Nea Paphos”, *Messenger* 42, 421-438.

- Orphanides, A.G., 2017, „Late Bronze Age Socio-Economic and Political Organization, and the Hellenization of Cyprus”. *Athens Journal of History* 3/1, 7-20.
- Palaima, T.G., 1989, „Cypro-Minoan Scripts: Problems of Historical Context”, *Problems in Decipherment* (red. Y. Duhoux – T.G. Palaima – J. Bennet) (Louvain-La-Neuve: Peeters) 121-188.
- Panayides, P., 2022, „Cypriot Cities at the End of Antiquity”, *Cyprus in the Long Late Antiquity. History and Archaeology Between the Sixth and the Eighth Centuries* (red. P. Panayides – I. Jacobs) (Oxford: Oxbow Books) 145-202.
- Papadakis, Y., 2005, *Echoes from the Dead Zone: Across the Cyprus Divide* (London – New York: I.B. Tauris).
- Papageōrgiou, A., 1970, *Icons of Cyprus* (New York, NY: Cowles Book Company).
- Papantoniou, G., 2012, *Religion and Social Transformations in Cyprus: From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos* (Leiden: Brill).
- Papuci-Władyka, E., 2020, *Paphos Agora Project (PAP) I. Interdisciplinary Research of the Jagiellonian University in Nea Paphos UNESCO World Heritage Site (2011-2015) – First Results* (Kraków: Historia Iagellonica).
- Papuci-Władyka, E. – Machowski, W. – Miszcz, Ł., 2018, „Paphos Agora Project’ 2011-2014: First Preliminary Report on Excavations by Jagiellonian University in Krakow, Poland”, *Report of the Department of Antiquities, Cyprus. New Series* 1, 533-569.
- Parpola, S., 1987, *The Correspondence of Sargon II, Part I: Letters from Assyria and the West* (Helsinki: Helsinki University Press).
- Peltenburg, E.J., 2003, „The Colonisation and Settlement of Cyprus: Investigating Early Pre-historic Social Change”, *Early Society in Cyprus* (red. E.J. Peltenburg) (Edinburgh: Oxbow Books) 11-30.
- Persianis, P.K., 1967, „Church and State in the Development of Education in Cyprus, 1878-1960”, *Educational Policy and the Mission Schools. Case Studies from the British Empire* (red. B. Holmes) (London: Routledge) 235-272.
- Pococke, R., 1743, *A Description of the East, and Some Other Countries* (London: Bowyer).
- Psonis, N. – Vassou, D. – Nicolaou, L. – Roussiakis, S. – Iliopoulos, G. – Poulakakis, N. – Sfenthourakis, S., 2022, „Mitochondrial Sequences of the Extinct Cypriot Pygmy Hippopotamus Confirm its Phylogenetic Placement”, *Zoological Journal of the Linnean Society* 196/3, 979-989.
- Pucci Ben Zeev, M., 2006, „The Uprisings in the Jewish Diaspora, 116-117”, *The Late Roman-Rabbinic Period. The Cambridge History of Judaism*, t. 4 (red. S.T. Katz) (Cambridge: Cambridge University Press) 93-104.

- Reyes, A.T., 1994, *Archaic Cyprus: A Study of the Textual and Archaeological Evidence* (Oxford Monographs on Classical Archaeology; Oxford: Oxford University Press).
- Runciman, S., 1952, *A History of the Crusades*, t. 2: *The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Schaeffer, C.F., 1952, *Enkomi-Alasia* (Publications de la Mission Archéologique Française et de la Mission du Gouvernement de Chypre à Enkomi; Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner).
- Setton, K.M., 1976, *The Papacy and the Levant, 1204-1571* (Memoirs of the American Philosophical Society; Philadelphia, PA: American Philosophical Society).
- Simmons, A.H., 1999, *Faunal Extinction in an Island Society: Pygmy Hippopotamus Hunters of Cyprus* (Interdisciplinary Contributions to Archaeology; New York, NY: Kluwer Academic-Plenum).
- Simmons, A.H., 2002, „The First Humans and Last Pygmy Hippopotami of Cyprus”, *The Earliest Prehistory of Cyprus: From Colonization to Exploitation* (red. S. Swiny) (Boston, MA: American Schools of Oriental Research) 1-18.
- Sittig, E., 1915, „Αρχ. Εφ. 1914”, *American Journal of Archaeology* 19, 489.
- Sivri, E. – Summerer, L., 2016, „A New Artemis Ephesia Statuette from Salamis”, *The Northern Face of Cyprus. New Studies in Cypriot Archaeology and Art History* (red. L. Summerer – H. Kaba) (Istanbul: Yayinlari) 191-209.
- Soren, D. – James, J., 1988, *Kourion: The Search for a Lost Roman City* (New York, NY: Anchor Press).
- Sørensen, L.W., 2009, „Artemis in Cyprus”, *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast* (red. T. Fischer-Hansen – B. Poulsen) (Copenhagen: Museum Tusulanum Press) 195-206.
- Stavridis, S.T., 1993, *Greek-Cypriot Enosis of October 1915: A Lost Opportunity?* (Melbourne: La Trobe University).
- Steele, P.M., 2013, *A Linguistic History of Ancient Cyprus: The Non-Greek Languages and Their Relations with Greek c.1600-300 BC* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Steffy, J.R., 1985, „The Kyrenia Ship: An Interim Report on its Hull Construction”, *American Journal of Archaeology* 89/1, 71-101.
- Steffy, J.R., 1994, *Wooden Ship Building and the Interpretation of Shipwrecks* (College Station: Texas A&M University Press).
- Stylianou, A., 1985, *The Painted Churches of Cyprus: Treasures of Byzantine Art* (London: A.G. Leventis Foundation).
- Śliwa, J., 2013, „Magical Amulet from Paphos with the ιαεω-Palindrome”, *Studies in Ancient Art and Civilisation* 17, 293-301.

- Tatarkiewicz, W., 2011, *Historia filozofii*, t. 1 (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN).
- Tatton-Brown, V., 1988, *Ancient Cyprus* (London: British Museum Press).
- Terian, A., 2005, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity* (AVANT: Treasures of the Armenian Christian Tradition 2; New York, NY: SVS Press).
- Thomson, W.R., 1996, *The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos* (New York, NY: Caravan Books).
- Tocci, N., 2007, *The EU and Conflict Resolution: Promoting Peace in the Backyard* (London: Routledge).
- Tsakalos, E. – Efstratiou, N. – Bassiakos, Y. – Kazantzaki, M. – Filippaki, E., 2021, „Early Cypriot Prehistory: On the Traces of the Last Hunters and Gatherers on the Island – Preliminary Results of Luminescence Dating”, *Current Anthropology* 62/4, 412-425.
- Turnbull, S., 2003, *The Ottoman Empire, 1326-1699* (Essential histories 62; Oxford: Osprey).
- Turner, V., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Lewis Henry Morgan Lectures; Chicago, IL: Aldine).
- Van der Horst, P.W., 2003, „The Jews of Ancient Cyprus”. *Zutot: Perspectives on Jewish Culture* 3, 110-120.
- Varnava, A., 2009, *British Imperialism in Cyprus, 1878-1915: The Inconsequential Possession* (Manchester: Manchester University Press).
- Vikan, G., 2003, *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium* (Variorum Collected Studies Series; London: Routledge).
- Vigne, J.-D. – Guilaine, J. – Debue, K. – Gérard, P., 2004, „Early Taming of the Cat in Cyprus”, *Science* 304/5668, 259.
- Wachsmann, S., 1986, „Is Cyprus Ancient Alashiya? New Evidence from an Egyptian Tablet”, *The Biblical Archaeologist* 49/1, 37-40.
- Wacławik, M.T., 2016, „Prutah Waleriusza Gratusa z agory Nea Paphos”, *Pecunia omnes vincit: moneta miejscowa i obca w starożytności i średniowieczu: materiały pokonferencyjne z I Ogólnopolskiej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Numizmatycznej Kraków, 23-24 maja 2014* (red. B. Zając – A. Jurkiewicz – P. Koczwara – S. Jellonek) (Kraków: Instytut Archeologii, Uniwersytet Jagielloński) 56-62.
- Wacławik, M.T., 2017a, „A Few Preliminary Remarks on the Cypriot Sculptures Known as Temple-Boys”, *Studies in Ancient Art and Civilisation* 21, 67-75.
- Wacławik, M.T., 2017b, „A Coin of Jewish Rebels from the Paphian Agora”, *Pecunia omnes vincit: the coins as an evidence of propaganda, reorganization and forgery: conference proceedings of the second international numismatic conference, Krakow, 29-30 may 2015* (red. B. Zając – A. Jurkiewicz – P. Koczwara – S. Jellonek) (Kraków: Institute of Archaeology, Jagiellonian University) 75-82.

- Wacławik, M.T. – Gajewski, F., 2026, „Fittings for Movement. A Preliminary Analysis of Horse Harness from the Agora of Nea Paphos”, *Polish Archaeology in the Mediterranean* 35 (w druku).
- Webb, J.M., 1999, *Ritual Architecture, Iconography and Practice in the Late Cypriot Bronze Age* (Studies in Mediterranean Archaeology and Literature 75; Jonsered: Åströms).
- Webb, J.M. – Frankel, D., 1999, „Characterising the Philia facies. Material Culture, Chronology and the Origins of the Bronze Age in Cyprus”, *American Journal of Archaeology* 103, 3-43.
- Weitzmann, K., 1978, *The Icon: Holy Images-Sixth to Fourteenth Century* (New York, NY: G. Braziller).
- Winkelmann, C., 2020, *The Neolithic and Chalcolithic Figurines of Cyprus* (Studien zur Vorderasiatischen Archäologie 2; Münster: Zaphon Verlag).
- Yon, M., 2004, *Kition-Bamboula. V, Kition dans les textes. Testimonia littéraires et épigraphiques et corpus des inscriptions* (Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations).
- Yon, M., 2006, *Kition de Chypre* (Guides archéologiques de l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient; Paris: Éditions recherche sur les Civilisations).
- Young, F. – Teal, A., 2004, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background* (London: SCM Press).



**Maciej Waclawik** – archeolog, badacz wczesnego chrześcijaństwa oraz kultury późnego antyku. Studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim, University College London, National and Kapodistrian University of Athens oraz Tel Aviv University. Brał udział w licznych projektach wykopaliskowych w Izraelu (m.in. Nessanie na Pustyni Negew i w biblijnym Lakisz), Jordanii, Egipcie, Tunezji, Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Polsce, a także na Ukrainie oraz Cyprze. Specjalizuje się w badaniach nad procesami chrystianizacji wschodniej części basenu Morza Śródziemnego oraz nad przemianami religijnymi i społecznymi w pierwszych wiekach naszej ery. Kierował projektami badawczymi poświęconymi systemom wagowym w basenie Morza Śródziemnego w pierwszych wiekach naszej ery, a także rozwojowi osadnictwa na izraelskiej Pustyni Negew. Autor publikacji naukowych i popularyzatorskich, łączących refleksję historyczną, duchową i archeologiczną, m.in. monografii *Pustynia stanie się sadem.... Wspólnoty wczesnochrześcijańskie na Pustyni Negew* (Źródła Monastyczne. Monografie 13; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2024). Przez wiele lat angażował się w popularyzację archeologii wśród dzieci i młodzieży.

