

Miron Wolny

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-7835-128X>

Wyróżnienie bogini Tanit przez Barkidów (237–201 p.n.e.)?

Streszczenie: Autor artykułu zastanawia się nad miejscem bogini Tanit w religijnej sferze funkcjonowania Barkidów. Zauważa, że numizmatyka punicka eksponuje związek Barkidów z Heraklesem-Melquartem, a także boginią Tanit, uwidaczniając jednocześnie rosnące tendencje zmierzające do wyróżnienia tych bóstw. Tanit była bóstwem o problematycznej, ale przypuszczalnie jednak fenickiej proveniencji i pozostawała zakorzeniona w kartagińskim systemie teologicznym – również z racji jej małżeńskiego związku z Baal-Hamonem, w którym odgrywała rolę introduktorki prowadzącej przed jego oblicze (*Tanit-pene-Baal*). Chociaż miała swoje umocowanie w wyznawanym przez Barkidów panteonie i korelowała ze sferą teologiczną, nie była jednak pierwszoplanowym bóstwem w tym uczczeniu. Zmiana tej sytuacji nastąpiła przypuszczalnie pod koniec drugiej wojny punickiej, co potwierdzają analizy źródeł numizmatycznych, a także propagandowe odwołania samego Hannibala, przechowywane przez źródła literackie. W porównawczym kontekście badań nad religią kartagińską uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że Barkidzi usiłowali wykorzystać fenomen szerokiego zasięgu i rozpoznawalności bogini Tanit, jako pewnego rodzaju „znaku towarowego” świata fenicko-punickiego. W tym sensie wyróżnienie Tanit mogło posiadać fasadowe znaczenie, niekoniecznie związane z głębszym przeobrażeniem podstaw teologicznych systemu religijnego, którego uczestnikami byli Barkidzi. Znaczenie tego gestu było przede wszystkim nacechowane politycznym pragmatyzmem.

Słowa kluczowe: religia fenicka, religia kartagińska, Barkidzi, Hannibal, Tanit, Junona

Związek wyobrażeń bóstw ze sferą religijnego funkcjonowania Barkidów nie podlega większym wątpliwościom. Trzeba wszakże zauważyć, że o ile jednak onomastyczne odniesienia do bóstw kartagińskich, ujawniające się na gruncie analizy imion przedstawicieli elit punickich reprezentują związek z systemem teologicznym, w którym dominującym czynnikiem jest Baal, o tyle już rekonesans po reprezentacjach ikonograficznych pozwala zauważyć wyobrażenie postaci żeńskiej, sytuowanej w kontekście sugerującym

jej boską proveniencję. Kiedy więc Hans R. Baldus opublikował artykuł o nieco prowokacyjnym tytule *Eine <hannibalische> Tanit?*, eksponując dominujące wyobrażenie bogini w badanym zasobie, wskazał na możliwość odniesienia świadectw numizmatów do kwestii pryncypiów religijnych kształtujących obraz kartagińskiego dowódcy¹. Dyskusyjność tego rodzaju badania tkwi w jego jednostronności, co z drugiej strony stanowi częsty „urok” tego rodzaju inwestygacji. Korelacja analizowanych tezauryzacji w ich trudnym do oszacowania fragmencie całokształtu reprezentacji z materiałem literackim i obecnym stanem wiedzy na temat funkcjonowania Barkidów w sferze politycznej stanowi spore wyzwanie dla rozpatrzenia partykularnego problemu statusu bogini Tanit. Inaczej rzecz ujmując: trudno spojrzeć na problem pozycji Tanit bez perspektywy szerszego oglądu przemian zachodniej części świata śródziemnomorskiego w okresie wojen punickich (264–146 p.n.e.), wraz z dynamiką konfliktów implikującą czasową dominację Barkidów (237–201 p.n.e.)², których pozycja w Kartaginie musiała doprowadzić również do zmian w sferze religijnej³. Naturalnie aprioryczne przypisywanie Barkidom, a szczególnie Hannibalowi, wyróżnienia Tanit byłoby zabiegiem cokolwiek sztucznym, co nie zmienia jednak faktu, że obserwacja sytuacji związanej z wojną w Italii posiada spory potencjał mogący posłużyć zrozumieniu decyzji kartagińskiego wodza, również w zakresie kreowania sfery religijnej. Równocześnie zastanowienie się nad proveniencją Tanit może sprzyjać wyjaśnieniu motywów potencjalnego wywyższenia tego bóstwa przez Barkidów.

Celem niniejszego opracowania jest próba rozpatrzenia możliwości wyróżnienia bogini Tanit przez Barkidów, wraz z próbą odpowiedzi na niełatwe w końcu pytanie: czy jest to konstrukcja wizerunkowa, czy religijny koncept oparty na głębszych podstawach teologicznych? Oczywiście takie postawienie sprawy wymaga zastosowania odpowiednio uporządkowanej procedury postępowania, która, wraz z nakreśleniem metodologii badań, inicjuje zwrócenie uwagi na dane wywodzące się ze źródeł literackich. W dalszej kolejności jest to również próba określenia roli Tanit na tle innych bóstw Kartaginy, wskazanie na ewolucję wyobrażenia bogini, ze szczególnym uwzględnieniem jej wizerunkowego wymiaru w czasach dominacji Barkidów.

Khaled Melliti w swojej interesującej rozprawie zwrócił uwagę na kilka istotnych zagadnień. Wśród nich wskazał na problem ewolucji wierzeń religijnych w Kartaginie,

¹ H.R. Baldus, *Eine <hannibalische> Tanit?*, „Chiron” 1988, 18, s. 1–14.

² R. Miles, *Carthage Must be Destroyed. The Rise and Fall of an Ancient Mediterranean Civilization*, Allen Lane 2010, s. 222–228, 317–321. Kwestie wewnętrznych i zewnętrznych czynników dotyczących dominacji Barkidów przeanalizowano w pracy: M. Wolny, *Studia nad statusem i kompetencjami dowódców kartagińskich w okresie przewagi Barkidów (237–201 p.n.e.)*, wyd. drugie, Oświęcim 2016, s. 253–292.

³ Sfera kompleksowego funkcjonowania Barkidów jako implikacja hellenistycznego wzorca uniwersum była wielokrotnie rozpatrywana w literaturze naukowej, przy czym odpowiedzi na poszczególne zagadnienia upatrywano w obserwacji materiału numizmatycznego – zob. A.Ch. Fariselli, *Il progetto politico dei Barcidi*, „Pallas” 2006, 70, s. 106.

podkreślając jednocześnie przynależną do symbolicznego obszaru sferę *sacrum*, stanowiącą fundamenty starożytnego społeczeństwa, mające odzwierciedlenie w działaniu i w gestach w codziennym życiu. Melliti podkreśla jednocześnie wagę przemian toczących się w Kartaginie w okresie przedhelleńskim, kiedy ukorzeniały się i wykwitwały fenickie formy religijne. Uczony przyznaje również, że późniejsza grecka obecność kulturowa w rzeczywistości kartagińskiej zdeterminowała współczesny odbiór problematyki religijnej tego rejonu Afryki Północnej, co czyni uzasadnionym rozpatrywanie zjawisk o charakterze religijnym przez pryzmat kultury greckiej⁴. W tym miejscu pojawia się oczywiście problem nośnika wiedzy, za sprawą którego przemiany te mogą być analizowane. Naturalnie rozległa sfera ikonografii wraz z jej wymiarem numizmatycznym pozostawia szerokie spektrum pozwalające na analizę porównawczą reprezentacji symbolicznych⁵.

Wspomniane już badanie służące za oparcie dla wniosku H.R. Baldusa unaocznilo, jak ważnym i wciąż niedostatecznie docenionym źródłem naszej wiedzy są znaleziska numizmatyczne⁶. Należy przy tym uwzględnić szeroką gamę tezauryzacji dotyczącą zarówno części Kartaginy i zachodniej części Afryki Północnej, co zebrał w swoim opracowaniu Joachim Jahn⁷, jak też znaleziska z części „Wielkiej Grecji”⁸ i Półwyspu Iberyjskiego⁹. Baldus wziął pod uwagę typ wyobrażenia głowy Tanit, który najbardziej koreluje z Hannibalem (*hannibalische*)¹⁰. Jest to eksponat monety brązowej, według katalogu sporządzonego przez G. Kennetha Jenkinsa, datowanej na rok 220 p.n.e.¹¹

Opierając się na katalogach, zwłaszcza Edwarda S.G. Robinsona, Baldus dokonał zestawienia charakterystycznych motywów właściwych dla identyfikacji kartagińskiej bogini Tanit. Zwrócił uwagę na jej dosyć zróżnicowane wizerunki dotyczące dodatko-

⁴ K. Melliti, *Religion et hellénisme à Carthage: la politique aristocratique à l'épreuve*, „Pallas” 2006, 70, s. 381–394.

⁵ G.K. Jenkins, R.B. Lewis, *Carthaginian Gold and Electrum Coins*, London 1963. Poza tym zob. E.S.G. Robinson, *Punic Coins of Spain and Their Bearing on the Roman Republican Series*, [w:] *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, eds. R.A.G. Carson, C.H.V. Sutherland, Oxford 1956, s. 34–53; por. E. Acquaro, *Su i „ritratti Barcidi” delle monete puniche*, RSA 1983–1984, 13–14, s. 83–86; C. Alfaro Asins, *Economía y circulación monetaria en la segunda guerra púnica*, [w:] *La segunda guerra púnica en Iberia. XIII Jornadas de Arqueología Fenicio-púnica (Eivissa, 1998)*, Eivissa 2000, s. 117–127; L.-I. Manfredi, *Le monete puniche*, [w:] *Pantelleria Punica. Saggi critici sui dato archeologici e riflessioni storiche per una nuova generazione di ricerca*, a cura di E. Acquaro, Bologna 2006, s. 281–294.

⁶ H.R. Baldus, op. cit., s. 2–12.

⁷ J. Jahn, *Karthago und westliches Nordafrika*, „Chiron” 1977, 7, 1977, s. 411–13.

⁸ A. Burnett, *The Coinage of Magna Graecia from Pyrrhus to Hannibal*, [w:] *La Magna Grecia ad Pirro ad Annibale* (Atti del Cinquantaduesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 27–30 Settembre 2012), Taranto 2015, s. 753–824.

⁹ A.M. Guadán, *La Numismática Ibérica e Ibero-Romana*, Madrid 1969; C. Alfaro Asins, op. cit., 117–127.

¹⁰ H.R. Baldus, op. cit., s. 12.

¹¹ G.K. Jenkins, *Sylloge Nummorum Graecorum* (Danish National Museum – Faszikel 42, North Africa: Syrtica – Mauretania), Copenhagen 1969, cop. 341.

wo dwóch egzemplifikacji numizmatycznych datowanych na lata 205–200 p.n.e., którym towarzyszy w legendzie wyobrażenie wierzgającego konia, a także przyłączoną do tej grupy monetę z elektronu z wyobrażeniem głowy Tanit, datowaną na w przybliżeniu rok 200 p.n.e. Opierając się na przewidywaniu Jenkinsa, Baldus założył, że monety brązowe mają rodowód sycylijski i są szczególnie atrakcyjnymi fragmentami śladu po Kartagińczykach. Na podstawie zastawienia tych tezauryzacji, wskazując na szereg dowodów wynikających z analizy ikonograficznej, Baldus wykazał, że odzwierciedlony na monetach i dominujący w czasach Barkidów typ wyobrażenia postaci kobiecej należy identyfikować z boginią Tanit. Uderzającym aspektem przeprowadzonej próby jest to, że mamy do czynienia ze staraniami zmierzającymi do podtrzymania ustaleń będących skutkiem analizy numizmatów, poprzez argumentację wywodzącą się z ogólniejszych danych dotyczących wybijania monet i ich cyrkulacji. Uczony słusznie podkreśla, że wybijanie monet na terenie Kartaginy nastąpiło dosyć późno, bowiem dopiero w IV w. p.n.e., natomiast zakres tematyczny legend przedstawionych na monetach był jednak dosyć ograniczony. Na awersach widnieje głowa bogini odwrócona w lewo, uwieczniona kłosami. Jednakże zwracając uwagę na fakt, że bogini ta nigdy nie jest wymieniona z imienia, uważa za prawdopodobne, iż jest to głowa bogini kartagińskiej, małżonki boga Baal-Hamona – Kronosa (*Tanit-pene-Baal*), czyli Tanit¹². Należy podkreślić, że badania te w sposób znaczący uzupełniają pewien standardowy obraz wynikający z badań numizmatów. W głównej bowiem mierze, podkreśla Richard Miles, analiza eksponatów numizmatycznych czasów Barkidów wskazuje, że Hannibal promował swoje związki rodzinne z Hamilkarem, czego dowodzą eksponaty mennicze ukazujące Melquarta, czy tzw. Heraklesa-Melquarta, przedstawionego jednak w wizerunkowym wymiarze greckim, prezentującym tego boga z maczugą spoczywającą na ramieniu i wieńcem laurowym¹³. Spostrzeżenia te w znacznej mierze opierają się na analizach dokonanych w pracy Leandro Villaronga¹⁴. O ile na części starszych monet figuruje postać mężczyzny o gładko ogolonej twarzy, to postać domniemanego Melquarta (Heraklesa-Melquarta) wyróżnia się tym, że prezentuje wyraźnie starszego i brodatego mężczyznę¹⁵. Wspólną cechą obydwu typów monet jest rewers zaopatrzony w wyobrażenie słonia afrykańskiego (*Loxodonta africana*)¹⁶. W drugim typie eksponatów na grzbiecie słonia znajduje się

¹² H.R. Baldus, op. cit., s. 2: „In der wir aber mit einiger Wahrscheinlichkeit die karthagische Hauptgöttin erkennen können: die Gemahlin des Gottes Baal Hammon – Kronos, sein <Angesicht> (*Tanit pene Baal*) nämlich Tanit”.

¹³ R. Miles, *Hannibal and Propaganda*, [w:] *A Companion to the Punic Wars*, ed. D. Hoyos, Malden 2011, s. 272.

¹⁴ L. Villaronga, *Las monedas hispano-cartaginesas*, Barcelona 1973, s. 45–46, 121–122.

¹⁵ Por. Ch. Boehringer, *Zur Chronologie mittelhellenistischer Münzserien 220–160 v. Chr.*, Berlin 1972, s. 132.

¹⁶ G. De Beer, *Hannibal. The Struggle for Power in the Mediterranean*, London 1969, s. 106.

kornak, co jest rozwinięciem wcześniejszej stylizacji i – jak sugeruje L. Villaronga – stanowi próbę powiązania Barkidów z kultem Melquarta¹⁷. Dodatkową przesłanką skłaniającą ku takiej konstatacji jest to, że kornak kierował słoniem bojowym, kojarzonym bardziej z Barkidami¹⁸.

Zarysowana sytuacja obrazuje oczywistość występowania monet nawiązujących do Tanit w pewnym szerszym kontekście tezauryzacji, co jednak z punktu widzenia obserwowanych zmian formalnych nie może być uznane za ruch znamionujący rewolucję religijną, ale też nie może być bagatelizowane. Taki stan rzeczy skłania jednocześnie do poszukiwania egzemplifikacji reprezentowania bogini Tanit również poza numizmatyką. W odniesieniu do statusu bogini istotne staje się wskazanie na społeczny aspekt odbioru tego bóstwa. Zgodnie z założeniami, które przyjął K. Melliti, szczególnie istotna jest obserwacja religijnego zachowania arystokracji, przede wszystkim dlatego, że była to grupa najbardziej otwarta na nowe idee zwykle znajdujące się w awangardzie kulturowej ewolucji społeczeństwa. Dowodem na to jest przyjęcie kremacji jako metody pochówku – od końca IV w. p.n.e. Poza tym podobnie jak w wielu innych starożytnych ośrodkach, także i w Kartaginie władza wykonawcza zarządzała świątami religijnymi, sprawowaniem ceremonii kultowych i liturgią¹⁹. W ten sposób dochodziło do kształtowania wierzeń wśród szerszych warstw społecznych, a sfera kultowa, poprzez zaaranżowane formy, stanowiła użyteczny instrument służący władzy politycznej²⁰.

Jak podkreśla K. Melliti, afirmacja kultu bóstw, takich jak Tanit, Eszmun czy Melquart, jawi się jako szczególnie symptomatyczna, albowiem są one ważne z uwagi na patronowanie codziennym troskom przedstawicieli egalitarnej części społeczeństwa. Uczony zwraca uwagę, że tego rodzaju asocjacje rozprzestrzeniły się wraz z podbojami Aleksandra Wielkiego, co również w krajach basenu Morza Śródziemnego, pozwala na konstruowanie panteonów bliższych codziennym aspiracjom szerszych warstw społecznych aniżeli propozycje generowane przez oficjalny panteon państwowy²¹. Z tej uwagi wydaje się wynikać istotna przesłanka dotycząca możliwości zaczerpnięcia egalitarnego motywu Tanit przez kręgi nowej arystokracji skupionej wokół Barkidów, co w istocie mogłoby sprzyjać kreowaniu popularności rodu Hannibala. Z metodologicznego punktu widzenia

¹⁷ L. Villaronga, op. cit., s. 47.

¹⁸ R. Miles, *Hannibal and Propaganda...*, s. 272–273. Więcej na temat symboliki słonia w odniesieniu do propagandowych działań Barkidów zob. H.H. Scullard, *The Elephant in the Greek and Roman World*, London 1974, s. 149–153, 170–173.

¹⁹ K. Melliti, op. cit., s. 381–382.

²⁰ E.J. Wolters, *Carthage and Its People*, „The Classical Journal” 1952, 47/5, s. 194 (191–194, 204).

²¹ K. Melliti, op. cit., s. 382: „Force est de constater que ces évolutions concernent des divinités considérées comme particulièrement attentives aux soucis quotidiens du petit peuple; elles se réalisent à une époque où les cultes étrangers se diffusent, avec les conquêtes d’Alexandre, à travers la Méditerranée, permettant au petit peuple de se constituer un panthéon plus proche de ses aspirations quotidiennes que ne l’était le panthéon d’État”.

związek ten, zakładający w pierwszej kolejności hellenizację stale ewoluującego modelu kartagińskich form religijnych przy jednoczesnym badaniu zewnętrznych manifestacji symbolicznych, ujawniających się na gruncie ikonografii (zwłaszcza numizmatyki), odkrywa deficytowy dotąd wgląd w bazę źródeł literackich, które powinny odgrywać tutaj rolę cennego uzupełnienia. Oczywiście potencjał niektórych ustaleń tkwiący w materiale o proveniencji semickiej może być relatywizowany przez stronniczo nastawioną narrację rzymską, co wymaga zbilansowania – w miarę możliwości – danych obydwu typów relacji. Warto przy tym podkreślić, że teksty pisarzy antycznych, które wszakże poprzez zastosowanie własnego aparatu pojęciowego i określanie kartagińskich bóstw przy pomocy ekwiwalentnych imion zaczerpniętych ze świata antyku grecko-rzymskiego, pozostają niekiedy materią stanowiącą spore wyzwanie w zakresie identyfikacji bóstw i określania ich faktycznej roli²².

Naturalnie na wszystkie te aspekty odbioru religii kartagińskiej przez kulturową wspólnotę grecko-rzymską, która po wojnach punickich pod względem politycznym, a więc i ideologicznym, zdominowana została przez Rzym, nakłada się sfera wyobrażenia o Barkidach, a zwłaszcza o Hannibalu, jako wrogu „zachodniego świata”²³. Teza ta posiada stosowne asocjacje w literaturze zwycięskiej strony rzymskiej, reprezentowanej przez wtórne relacje przetworzone w duchu dodania splendoru imperialistycznej polityce rzymskiej. Mamy tu zatem do czynienia ze zmienioną optyką odbioru wizerunku Kartagińczyka, co zasadniczo wpływa na utrudnienie ferowania ocen, które w przypadku wydarzeń ze starożytności i tak nie są łatwe. W porównaniu chociażby do historyka wojny peloponeskiej (431–404 p.n.e.)²⁴, badacz dziejów Hannibala nie dysponuje pełnym i wiarygodnym źródłowym świadectwem wydarzeń. Interesujące dane musi zatem wyodrębnić z szerszego przekazu, u podstaw którego legły tendencyjne sprawozdania annalistyki rzymskiej, a także całe ideologiczne koncepcje znajdujące swoje odzwierciedlenie na kartach epiki rzymskiej. Detale związane z aktywnością Hannibala wpisane zostały w rzymską wizję rozwoju prawideł dziejowych, co wyraźnie obrazuje przykład *Aeneis* Wergiliusza²⁵. Zapowiedziana tam zagłada Kartaginy jawi się jako skutek boskie-

²² L. Cordischi, *Il frontoncino con la „Dea Caelestis” nei Musei Capitolini: cenni sulla divinità e sul suo culto*, „Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma”, 93/2, 1989–1990, s. 329–338.

²³ Hannibal – jako jeden z najważniejszych przedstawicieli polityki kartagińskiej – wieniec długą drogę rozwojową wpływowych rodów tworzących Kartaginę. Na temat rozwoju dynastii punickich zob. O. Devillers, <Magonides> ou <Hannonides> ? *À propos de Justin, Historiae Philippicae, XIX, I, I*, [w:] *Actas del IV congreso internacional de estudios fenicos y punicas*, Cádiz, 2 al 5 de Octubre de 1995, vol. I, Cádiz 2000, s. 147–151. Na temat motywu strachu związanego z Hannibalem zob. H. Bellen, *Metus Gallicus – Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik*, Stuttgart 1985, s. 36–45; G. Brizzi, *Metus Punicus. Studi e ricerche su Annibale e Roma*, Bologna 2011.

²⁴ D.M. Levis, *Towards a Historian's Text of Thucydides*, Princeton 1952 (diss.); W.K. Martin, *The Place of Thucydides in Ancient Historiography*, Utah 2009, s. 28–57.

²⁵ M. Wolny, *Kartagińczyk Hannibal – historia i nowożytna recepcja*, [w:] M. Wolny, G. Supady, *Hannibal Christiana Dietricha Grabbego. Konteksty historyczne i historyczno-literackie*, Olsztyn 2022 [w druku].

go planu. Kiedy bowiem Eneasza porzuca Dydona, pozostawiając ją w prowadzącej do samobójstwa rozpacz, sam podąża do Italii. Wedle koncepcji łączącej dzieje rzymskie z cyklem trojańskim, istotną rolę odgrywa tutaj wyglądające na przypadek działanie woli bogów. To za sprawą burzy kierującej okręty Eneasza na Afrykę bohater poznaje Dydona. Gdyby nie to wydarzenie, ich romans nigdy nie miałby szans na urzeczywistnienie, a Dydonę nie zginęłaby w płomieniach, pozwalając tym samym narodzić się koncepcji mściciela, o czym mówi słynna Wergiliuszowa fraza: *exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*²⁶. Koncepcja ta była brzemienne w skutki, albowiem u Syliusza Italikusa – naśladowcy Wergiliusza przytoczona została szeroko wersja o przysiędze Hannibala, który za sprawą swojego ojca podejmuje nienawistną misję przeciwko Rzymowi²⁷.

W ogólnej wymowie tej historii Hannibal ponosi ofiarę w całościowym wymiarze swojej misji. Stanowi ją ostateczna klęska Kartagińczyka, jednak na drodze do tego niekorzystnego finału pojawiają się, naznaczone ręką rzymską, ofiary pomniejszych. Wśród nich znajduje się również połączenie Hannibala z krwawą ofiarą dla Tanit. Według Syliusza Italikusa do przebywającego w Italii Hannibala miało zgłosić się poselstwo kartagińskie, informujące go o konieczności złożenia w ofierze bogom jego małoletniego syna²⁸. Istotnym wątkiem jest przede wszystkim to, że w charakterze adresata krwawej ofiary na czołowe miejsce wysuwała się właśnie bogini Tanit.

Robert R. Stieglitz zwrócił uwagę na posążek bogini, wyobrażający postać kobiecą trzymającą dziecko. Uczony podkreślił jednocześnie, że prezentacja ta wzbudzała niezmiernie duże zainteresowanie przede wszystkim z powodu otwierających się możliwości śledzenia ofiary z niemowląt. Tradycja biblijna informuje o licznych dzieciach złożonych w ogniu na cześć boga Molocha, zaś ofiary te miały miejsce w świętym obszarze tofetu²⁹. Stieglitz zwraca jednocześnie uwagę na charakterystyczną zbieżność tego wyobrażenia z widniejącym na steli z Kartaginy wizerunkiem kapłana niosącego na lewym ramieniu dziecko. Badacz nadaje tym asocjacji miano „ścisłej paraleli” (*eine enge Parallele*), z której wyprowadza wniosek mówiący o tym, że bogini była związana ze składaniem ofiar z dzieci, zaś praktyki te narodziły się w fenickiej ojczyźnie Wschodu: „Es macht daher den Anschein, als habe Tanit eng mit den Praktiken von Kinderopfern in Zusammenhang gestanden, die ihren Ursprung im phönizischen Stammland im Orient

²⁶ Verg. *Aen.* 4.620.

²⁷ Sil. 1.70–139. Na temat innych relacji źródłowych zob. U. Händl-Sagawe, *Der Beginn des 2. Punischen Krieges. Ein historisch-kritischer Kommentar zu Livius Buch 21*, München 1995, s. 19–23. O kwestiach dotyczących informacji o przysiędze w starożytności zob. M. Wolny, *Hannibal's Oath before Expedition to Gades (237 B.C.) – Functions and Way of Reception*, „Antiquitas” 2005, 28, s. 27–31.

²⁸ Sil. 4.765–770.

²⁹ R.R. Stieglitz, *Die Göttin Tanit im Orient*, „Antike Welt” 1990, 21/2, s. 108: „Die Tanit-Statuette, die ein Kind im Arm hält (...), ist überaus interessant, weil die Göttin wahrscheinlich als diejenige dargestellt ist, auf die wir den Kult des Opfern von Kleinkindern zurückführen können. Aus der Bibel ist bekannt, daß zahlreiche Kinder durch Feuer dem Gott Mōlek geopfert wurden”.

hatten”³⁰. Rola Tanit jednakże nie ograniczała się jedynie do „przyjmowania” ofiary z dzieci, co można ocenić na podstawie analizy wotów z *tofet* Salambo. Niewykluczone, że sylwetka Tanit została wtórnie powiązana z tą formą kultu, ponieważ ofiary z dzieci przeznaczano pierwotnie innemu bóstwu, którym był Baal-Hamon, mający w swojej opiece wzrastanie zboża³¹. Takie asocjacje miałyby wspomagać tezę o zasadniczym celu krwawej ofiary mającej zapewniać lepsze zbiory³². Fakt, że Baal-Hamon identyfikowany jest przez Diodora jako Kronos³³, a przez Tertuliana jako Saturn, mógłby przyczynić się do podtrzymania tezy o agrarnym celu krwawej ofiary³⁴.

Sytuacja ta wymaga oczywiście rozpatrzenia nieco szerszego kontekstu charakteryzującego religię kartagińską, opierającą się na rozległym zestawie bóstw i synkretycznych kompetencjach każdego z nich. Z punktu widzenia czynników religiotwórczych wyczerpuje ona również pokaźny repertuar wydarzeń kształtujących teologię i zewnętrzne formy czczenia bóstw. W obrębie tego zagadnienia znajdują się zarówno elementy zaczerpnięte z kultury Bliskiego Wschodu – za sprawą migracyjnego ruchu Fenicjan zaszczerpione na Zachodzie, jak też wzorce wywodzące się z etnicznego krajobrazu kultury Afryki Północnej³⁵. Wreszcie szereg procesów o charakterze akulturacji prowadziło do dalszych zmian w religii kartagińskiej i sposobie późniejszego jej odczytywania. Wśród nich za szczególnie istotną poczytać należy hellenizację, a później romanizację Kartaginy. W efekcie mamy historycznie ukształtowany główny panteon, z dominującą rolą pełnioną przez kilka bóstw. Przede wszystkim szeroką reprezentację w Kartaginie posiadał Melquart, mający swoją świątynię i kapłanów³⁶. Jak już wcześniej wskazano, szczególną czcią został on otoczony przez Barkidów uważających go za główne bóstwo Kadyksu. Podobną autonomię zyskiwał również Milkasztart, również posiadający świątynię. Ślady oddawanej mu czci często znajdowane są w materiale epigraficznym³⁷.

Eszmun, pierwotnie będący bogiem Sydonu, także odnalazł swoje miejsce w Afryce Północnej. Jak podkreśla Richard J. Clifford, bóg ten miał szczególne znaczenie, albowiem był tym, który umierał i zmartwychwstał³⁸. Ostatecznie czczony był na kartagińskim akropolu w Byrsie, gdzie posiadał świątynię, natomiast Baal-Şafon jako opiekun żeglujących miał świątynię na wzgórzu w miejscu północnych obwarowań Kartaginy (Sidi Bouz Said). Obok tego kartagiński panteon uzupełniają: Jam, Dagon, Eresz,

³⁰ Ibidem.

³¹ M. Wolny, *Kartagińczyk Hannibal...*, s. 23–24.

³² E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013, s. 97.

³³ Por. Diod. 3.61.3–4.

³⁴ E. Lipiński, op. cit., s. 97.

³⁵ Idem, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995, s. 198–199.

³⁶ M.A. Christian, *Phoenician Maritime Religion: Sailors, Goddess Worship, and the Grotta Regina*, „Die Welt des Orients” 2013, 43/2, s. 202.

³⁷ M. Szyncer, *Die punische Literatur*, [w:] *Karthago*, ed. W. Huss, Darmstadt 1992, s. 321–341.

³⁸ R.J. Clifford, *Phoenician Religion*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 1990, 279, s. 61.

Sakkon, Szmasz i wreszcie Baal-Ḥamon oraz Tanit³⁹. Naturalnie tego rodzaju zestawienie dalekie jest od kompletności, a jego kształt w dużej mierze podyktowany jest zasobami bazy źródłowej i możliwościami w zakresie badań⁴⁰. Inskrypcje punickie w ilościowej przewadze wskazują na dominujący wątek dwóch bóstw: Tanit i Baala-Ḥamona. Istotne jest to, że ich imiona wymieniane są na tyle często razem, iż sugerują istnienie boskiej pary.

Bliski związek pary bóstw nakazuje zastanowić się nad genezą takiej konfiguracji. Zdaniem Edwarda Lipińskiego zespolenie to miałoby powstać już w Afryce Północnej, a w dodatku nie wcześniej niż w V w. p.n.e. Teoretycznie mogłoby to wykluczać przeniesienie Tanit związanej z Baal-Ḥamonem z terenów fenickich na Zachód. Uczony oparł swój wniosek na dwóch zasadniczych przesłankach. Po pierwsze, w większości inskrypcji pochodzących z wysp na Morzu Śródziemnym bóstwa te występują oddzielnie. Po drugie, Baal-Ḥamon pojawia się samotnie na najstarszych stelach pochodzących z Kartaginy, poza tym bez towarzyszkę widnieje również na stelach z Hadrumetum (Suzy) i El-Hofra (Konstantyny)⁴¹. Połączenie Baala-Ḥamona z Tanit jest bezsprzecznie procesem wieloczynnikowym, z dominującym wątkiem agrarnym. Efektem rozwinięcia tych spostrzeżeń mogłoby być zanegowanie fenickiej proveniencji Tanit, co zresztą w nauce zyskało stosowny precedens za sprawą supozycji, którą zgłosił Pierre Cintas⁴². Brzemienność tych konstatacji polegałaby na poszukiwaniu genezy Tanit poza fenicką macierzą, co w połączeniu z jej wzrastającą rangą stanowi wciąż czynnik naukowo inspirujący.

Dookreślenie bogini Tanit we frazie *Tnt pn B'l* stwarza pewne problemy interpretacyjne, gdyż *pn B'l* może oznaczać zarówno „twarz Baala”, jak i „w obliczu Baala”⁴³. Lipiński podkreśla, że Tanit uchodziła za łatwiej dostępne bóstwo aniżeli Baal-Ḥamon⁴⁴. Ten egalitarny charakter miał czynić z niej pośredniczkę między ludźmi a Baalem, zaś bezpośredniego dowodu na takie rozumienie dostarczałyby analiza inskrypcji, w których Tanit wzmiankowana jest przed Baal-Ḥamonem. Tanit zapraszałaby zatem do spotkania z Baalem, a jej introdukcyjna rola, zapewne również w odniesieniu do czynności kultowych, pozwalałaby na przyrównanie jej do Ateny Πρὸνῆ, ustawianej przed świątynią

³⁹ O rozważaniach dotyczących tłumaczenia i znaczenia imienia Tanit zob. M. Dothan, *A Sign of Tanit from Tel Akko*, „Israel Exploration Journal” 1974, 24/1, s. 48–49.

⁴⁰ Rozwój badań archeologicznych ujawnia szereg eksponatów świadczących o istnieniu kultu bóstw niższego rzędu, a także działalności odnoszącej się do sfery magicznej i istnienia demonologii, która nie była może tak transparentna w zakresie występowania poszczególnych postaci, jak miało to miejsce w przypadku świata greckiego, ale bezsprzecznie stanowi ważny element życia duchowego fenicko-punickiego społeczeństwa – W. Culican, *Phoenician Demons*, „Journal of Near Eastern Studies” 1976, 35/1, s. 21.

⁴¹ E. Lipiński, *Studia z dziejów...*, s. 96.

⁴² P. Cintas, *The Sign of Tanit*, „Archaeologia Viva” 1968–1969, 1, s. 4–10; por. D. Harden, *The Phoenicians*, New York 1962, s. 87–89.

⁴³ P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité d'un dieu phénico-punique*, Roma 1991.

⁴⁴ E. Lipiński, *Studia z dziejów...*, s. 97.

w Delfach⁴⁵. Jeżeli jednak poprzez pogłębianą interpretację zwrócimy uwagę na zagadnienie śmierci Baala, to wydaje się, że również w tym aspekcie może wystąpić Tanit. Zdaniem Lipińskiego jest bowiem również dopuszczalne rozumienie frazy *Tnt pn B'l* jako „Tanit, która płacze wobec Baala”, a zatem oplakuje zmarłego boga podczas jego pogrzebu. Taką hipotezę wspiera analiza sarkofagu z Kartaginy, na którym wyobrażona jest kapłanka Baala – Arisztubal, przystrojona kapą z założonymi skrzydłami. Podobne przedstawienie cechuje również wota znalezione na Ibizie w poświęconej Tanit grocie Es Cuieram, o czym jeszcze trzeba będzie wspomnieć. Element stroju zdradza wpływ egipskiej Izydy. Bogini ta występowała bowiem w podobnej kapie, osłaniając skrzydłami mumię zmarłego Ozyrysa. Na tej podstawie wyjaśnia się, że podobnie jak w przypadku egipskiej pary Izydy i Ozyrysa, kartagińska bogini Tanit towarzyszy Baalowi, a więc wprowadza przed jego oblicze, następnie oplakuje jego śmierć i być może zwiastuje jego zmartwychwstanie⁴⁶. Alegoria ta może posiadać przesłanie agrarne, które z punktu widzenia rozwoju Kartaginy było oczywiście adekwatne.

Bezspornie w rozważaniu nad możliwością wywyższenia Tanit powinna być wkomponowana kwestia refleksji nad pochodzeniem bóstwa jak też jego wizerunkową ewolucją. Wskazane powyżej kwestie związku, czy ściślej narodzin związku Tanit z Baal-Hamonem, kierują uwagę na próbę rozstrzygnięcia kwestii, czy proveniencja bogini była wschodnia czy kartagińska, a idąc dalej – libijska⁴⁷. Jak podkreśla R.R. Stieglitz, Tanit była znana jako główna bogini Kartaginy od V w. p.n.e. Niejako od razu jej przydomkiem było *pene-Baal*, a zatem występowała od razu jako „małżonka” Baal-Hamona⁴⁸. Brak wyraźnego ekwiwalentu bogini Tanit na Wschodzie sprzyjałby tezie o libijskim rodowodzie bogini. W tę stronę poszedł P. Cintas, który próbował jednak oddzielić zewnętrzną symbolikę Tanit (*The Sign of Tanit*) od jej aspektów kompetencyjnych⁴⁹. Poszukując genezy symbolu, Maurice Dunand i Raymond Duru sądzili, że znak Tanit miał swoje początki w przedstawieniu kotwicy mającej symbolizować Tyr, później rozwinął się w zantropomorfizowaną formułę w Kartaginie⁵⁰.

Zewnętrzną reprezentację Tanit rozpatrywał również Moshe Dothan, który wskazał na interesujące znalezisko archeologiczne w postaci dużego naczynia ceramicznego, odkrytego w miejscu utożsamianym ze starożytnym fenickim miastem Akko. Atrybut tezauryzacji stanowił symbol Tanit, wryty na krawędzi przedmiotu⁵¹. Należałoby sądzić, że było to pierwsze odkrycie o takim charakterze we wschodniej części basenu

⁴⁵ Hdt. 1.92; 8.37, 39. Por. ibidem, s. 97.

⁴⁶ E. Lipiński, *Studia z dziejów...*, s. 97.

⁴⁷ M.G. Amadasi Guzzo, *Tanit-’ŠTRT e Milk-’ŠTRT: ipotesi*, „Orientalia” 1991, 60/2, s. 82–83.

⁴⁸ R.R. Stieglitz, op. cit., s. 107.

⁴⁹ P. Cintas, op. cit., s. 4–10.

⁵⁰ M. Dunand, R. Duru, *Oumm el-’Amed, une ville de l’époque hellénistique aux échelles de Tyr*, Paris 1962, s. 177.

⁵¹ M. Dothan, op. cit., s. 45.

Morza Śródziemnego – nie dziwi przeto stworzenie precedensu do dalszych rozważań w kontekście wyrażonego już powyżej pytania o terytorialne pierwszeństwo przynależności Tanit. Chociaż M.A. Christian utrzymuje, że jest to kwestia rozstrzygnięta, skoro historycy przypisują Fenicjanom przedłużanie czci względem wielkich bogiń Lewantu, wśród których znajduje się również Tanit⁵², to jednak skłonność do rozwijania własnych panteonów w koloniach fenickich mimo wszystko musiałyby bazować na zróżnicowanych elementach religijnych.

Powyższa kwestia uzasadnia zatem powrót do wątpliwości, wcześniej podniesionych przez M. Dothana, roztropnie twierdzącego, że nie zamierza ich rozstrzygnąć, a jedynie pragnie podnieść jeszcze inny aspekt występowania tego znaku w ciągu powiązanych zjawisk ujawniających się na terenach położonych wzdłuż wybrzeża fenickiego i nakreślić możliwe konsekwencje przedmiotowego znaleziska dla kwestii pochodzenia kultu: „(...) to add yet another link to the chain of occurrences of this sign along the Phoenician coast and to outline the possible implications of this find for the question of the origin of the cult”. Jednocześnie Dothan zauważył, że warstwa archeologiczna, w której znaleziono zostało naczynie, mogłaby być datowana na II, ewentualnie I w. p.n.e., ale precyzja tej datacji została zakłócona przez inne artefakty⁵³.

Niemniej jednak z przeprowadzonych obserwacji może wynikać spostrzeżenie, wedle którego mamy do czynienia z długim trwaniem kultu Tanit na wybrzeżach fenickich bądź przynajmniej z trwałym stosowaniem symbolu bogini⁵⁴. Jak podkreśla Dothan, symbol Tanit był też dobrze znany w świecie punickim, być może od V w., ale z pewnością od IV w. p.n.e. Dowodów na poparcie tego twierdzenia dostarczają kolejne artefakty. Do momentu znalezienia naczynia ceramicznego z atrybutem Tanit, symbol bogini znajdowano głównie na kamiennych stelach pogrzebowych lub wotywnych, a także na innych przedmiotach, w tym pieczęciach, amuletach tudzież pudełkach. Z tego względu oznakowanie naczynia ceramicznego symbolem Tanit wydaje się rzadkością. W celu uzyskania stosownego punktu odniesienia względem konkretnej kategorii przedmiotów uczony przeanalizował możliwy do zrekonstruowania typ uchwytu naczynia, klasyfikując ten element jako bliski typom naczyń z okresu punickiego panowania nad Sycylią (czyli lat 300–280 p.n.e.). Chociaż Dothan wprost tego nie wyraża, to jednak trudno nie wyczytać stojącej za jego argumentacją sugestii dotyczącej sporej liczby takich naczyń. W odniesieniu do całokształtu znalezisk archeologicznych uczony wymownie zwraca uwagę na dysproporcję liczebną eksponatów opatrzonych znakiem Tanit, polegającą na

⁵² M.A. Christian, op. cit., s. 202.

⁵³ M. Dothan, op. cit., s. 45.

⁵⁴ W.F. Albright, *The Evolution of the West-Semitic Divinity 'An-'Anat-'Att?*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1925, 41/2, s. 81 uważa, że Tanit jest bóstwem semicko-fenicim: „Tnt is a Semitic-Phoenician deity”.

tym, że skala tego typu odkryć na fenickim wybrzeżu była niewielka w porównaniu z obfitością tezauryzacji ujawnionych na Zachodzie⁵⁵.

W ostatnim pięćdziesięcioleciu badań liczba znalezisk noszących znak Tanit znacząco wzrosła, na co miała wpływ intensyfikacja wysiłków badawczych (zarówno w dziedzinie klasycznej archeologii, jak też archeologii podwodnej) prowadzonych wzdłuż linii wybrzeży Libanu i Izraela. Jak przekonuje Dothan, stosunkowo częste pojawianie się znaku Tanit wzdłuż fenickiego wybrzeża może zatem służyć jako częściowy dowód na istnienie kultu Tanit na tym obszarze w okresie kilku stuleci. Zgodnie z wywodami M. Dunanda i R. Duru rosnąca liczba wyposażonych w atrybut znaku Tanit znalezisk pozyskanych na wybrzeżu fenickim może jednak wskazywać na ten obszar jako priorytetowy albo przynajmniej równoległy do rozwoju kultu Tanit⁵⁶. To z kolei mogłoby prowadzić do przypuszczenia, że mielibyśmy do czynienia z rozwojem kultu bogini zarówno w Fenicji, jak i w jej koloniach zachodnich. Istnienie takiego procesu wydaje się wspierać znalezisko figurek Tanit ze stanowiska Shavei Zion⁵⁷. Pod względem formalnym uderzająca jest nieskomplikowana formuła znaku (koło i trójkąt oddzielone poziomym znakiem), co mogłoby świadczyć o komercyjnym przeznaczeniu tego zbioru⁵⁸.

Niestety, nie wiadomo czy figurki te zostały wyprodukowane na wybrzeżach fenickich w celu wysłania ich na Zachód, czy też było odwrotnie⁵⁹. R.R. Stieglitz uważa jednak, że zewnętrzna manifestacja bogini musi w rzeczywistości być powiązana z boginią Tanit. Odkrycie datowanych na V w. p.n.e. wraz z innymi znaleziskami archeologicznymi i dowodami epigraficznymi wymagają redefinicji aspektów związanych z kultem bogini Tanit w fenickiej macierzy. Poza tym znaleziska z wraku okolic Shavei Zion – kobiece statuetki z symbolami bogini wydają się ujawniać nowe i ważne aspekty starożytnego kultu Tanit⁶⁰. W związku z tym nie można utrzymać założenia, że bogini Tanit nie była

⁵⁵ M. Dothan, op. cit., s. 45.

⁵⁶ M. Dunand, R. Duru, op. cit., s. 177.

⁵⁷ M. Dothan, op. cit., s. 47.

⁵⁸ Pierwotnie gliniane figurki odzyskane ze stanowiska Shavei Zion były liczone co najmniej w setkach, jeśli nie więcej. Problemem jest to, że prace archeologów opierają się na zbiorze, który został zdekompletowany przez działania prowadzone poza profesjonalnym środowiskiem badaczy. Jak podkreśla R.R. Stieglitz, op. cit., s. 106–107, ładunek zatopionego statku handlowego pierwotnie był przypadkowym odkryciem, które zostało „zwiedzzone” przez nurków, zanim przystąpiono do prac badawczych. mających na celu jakościową, a zwłaszcza ilościową ocenę zjawiska. Skarb ujawnia różnice typologiczne wskazujące na kilkanaście różnych form statuetek o wielkości mieszczącej się między 13 cm a 40 cm.

⁵⁹ Związana jest z tym również kwestia nadania symbolicznego wizerunku Tanit – zob. M. Dothan, op. cit., s. 49: „Whether Tanit acquired her specific sign only there, or whether it originated elsewhere, is still unclear”.

⁶⁰ R.R. Stieglitz, op. cit., s. 106: „Die Entdeckung des ins 5. Jh. v. Chr. datierten Schiffswracks von Shavey-Ziyyon macht nun – zusammen mit anderen archäologischen Funden und den epigraphischen Belegen – ein vollständiges Neuüberdenken der Fragen nötig, welche die Verehrung der Göttin Tanit im phönizischen Stammland betreffen. Zudem ergeben die einzigartigen Funde aus dem Wrack von Shavey-Ziyyon – weibliche Statuetten mit Symbolen, von denen bekannt ist, daß sie mit der Göttin Tanit im Zusammenhang stehen – neue und bedeutende Aspekte zum Tanitkult in der Antike”.

czczona również na Wschodzie, do czego przyczyniają się również wspomniane znaleziska, potwierdzające że kult bogini istniał i rozwijał się także w miastach fenickiej macierzy Kartagińczyków.

M.A. Christian proponuje rozważenie tej kwestii z perspektywy marynarzy fenickich, którzy czcili jedną boginię Tanit, uważaną za matkę zachodniego panteonu fenickiego, czyli kartagińskiego. Uczony zwraca jednocześnie uwagę na egzemplifikację symboliki nautologicznej w kulcie Tanit, co przejawia się przede wszystkim w eksponowaniu elementów statków (dziób, kotwica, ster), głównie w kontekście przyozdobienia kaduceuszem⁶¹. Poza tym znaki Tanit ujawniają wnętrza grot znajdujących się w miejscach starożytnych portów na szlakach fenicko-punickich⁶². Jeden z ważniejszych przykładów dotyczy wspomnianej już groty Es Cuieram na Ibizie, gdzie napis honorujący Tanit znajduje się obok inskrypcji wyrażającej uczczenie Reshef-Melqarta – fenickiego odpowiednika boga Heraklesa. Reshef-Melqart był bóstwem patronującym fenickim żeglarzom i – jak sądzi Christian – prawdopodobnie był też świętym dobroczyńcą handlu. Poza tym Tanit uczczona została w Grotta Regina na Sycylii, a także w grocie Gorham, leżącej na wschodniej ścianie Skały Gibraltarskiej i służącej sakralnym potrzebom Fenicjan udającym się do Kadyksu⁶³.

Jeżeli zatem uniwersalny dla fenicko-punickiego świata symbol Tanit łączył się z działalnością żeglarską i kupiecką, pozostaje rozpatrzenie, czy mógł on także korelować ze sferą działania Barkidów na tyle, aby uzasadnić wyniesienie przez nich tego żeńskiego bóstwa do roli nadrzędnej. Oczywiście działalność handlowa Barkidów, znamionująca egalitarny wymiar nowego społeczeństwa z mobilną „klasą średnią”, jest aż nadto dobrze wyeksponowana we współczesnych badaniach⁶⁴. Czy jednak wystarczy to do wysunięcia wniosku, że symbol Tanit służył za fasadę politycznych działań Barkidów? Podejrzenie dotyczące zaistnienia tego rodzaju związku nie stanowi jednak prostej zależności, ponieważ badania nad teologicznymi podstawami działania rodu Hannibala wskazują na ich związki z kultem Melquarta⁶⁵. Na podstawie powyższych rozważań wie-

⁶¹ M.A. Christian, *Mediterranean Grottos and the Umm El-Amed: Coastal Shrines and Regional Inland Temples*, [w:] *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette Elayi*, ed. A. Lemaire [Cahiers de IPOA 2], Paris 2014, s. 384–385.

⁶² M. Brody, *Further Evidence of the Specialized Religion of Phoenician Seafarers*, [w:] *Terra Marique. Studies in Art History and Marine Archaeology in Honor of Anna Marguerite McCann on the Receipt of the Gold Medal of the Archaeological Institute of America*, ed. J. Pollini, Oxford 2005, s. 177–182.

⁶³ M.A. Christian, *Mediterranean Grottos...*, s. 384–387.

⁶⁴ P. Barceló, *Karthago und die iberische Halbinsel von den Barkiden. Studien zur karthagischen Präsenz im westlichen Mittelmeerraum von Gründung von Ebusus (VII. Jh. V. Chr.) bis zum Übergang Hamilcars nach Hispanien (237 v. Chr.)*, Bonn 1988; M.J. Blázquez, *La política bárquida en la Península Ibérica*, [w:] *Atti V Congresso internazionale di studi fenici e punici*, Marsala–Palermo, 2–8 ottobre 2000, vol. III, Palermo 2005, s. 1331–1342; P. Barceló, *Einige Bemerkung zur karthagischen Aristokratie*, [w:] *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und „edler“ Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit*, eds. H. Beck, P. Scholz, U. Walter, München 2008, s. 253–276.

⁶⁵ Por. W. Huss, *Hannibal und die Religion*, „Studia Phoenicia” 1986, 4, s. 223–238.

my jednak, że nie mógł on stanowić wyłącznego punktu oparcia dla Barkidów. W tym zakresie nawiązania Barkidów do Tanit, a także być może większa niż wcześniej próba zaadoptowania wyobrażenia bogini, zwłaszcza pod koniec drugiej wojny punickiej, nie może być w żadnym wypadku wykluczona, tym bardziej że – opierając się na mocnych podstawach źródłowych – możemy wnioskować o istnieniu solidnej podstawy w systemie teologicznym Barkidów.

Pogłębiona analiza religii kartagińskiej w interesującym nas okresie dominacji Barkidów była możliwa między innymi dzięki studiom nad fragmentem greckiej relacji, który uniknął trawestacji i znalazł się w pracy Polibiusza. Wyimek ten, który – jak dowodzi E.J. Bickerman – prezentuje oficjalny standard dokumentu⁶⁶ mający charakter opartego na orientalnej formule⁶⁷ traktatu politycznego, zawartego między Hannibalem a wywodzącym się z Antygonidów macedońskim władcą Filipem V⁶⁸, zawiera przywołanie szeregu bóstw. W pierwszej kolejności na świadków złożonej przez punickiego wodza przysięgi powołano postaci związane z funkcjonowaniem państwowości kartagińskiej⁶⁹. W dalszej sekwencji przedmiotowego fragmentu cytowanego dokumentu następuje zaznaczenie, że traktat zawarto również w obliczu bóstw Zeusa, Hery i Apollona i w obliczu bóstw Kartaginy Heraklesa i Ialoasa, w obliczu Aresa, Trytona i Posejdona, w obliczu bóstw towarzyszących całej wyprawie, czyli bogów słońca, księżyca i ziemi, w obliczu bóstw rzek, portów i wód, w obliczu wszystkich bogów, którzy mają w posiadaniu Kartaginę i którzy mają w posiadaniu Macedonię oraz resztę Hellady i którzy towarzyszą wojsku w wyprawie wojennej, znajdując się jako świadkowie przy tej przysiędze⁷⁰. Przywołane

⁶⁶ E.J. Bickerman, *An Oath of Hannibal*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1944, 75, s. 89–96.

⁶⁷ Wychodząc ze wstępnych założeń, chociaż już mocno osadzonych w realiach badań starożytnego Bliskiego Wschodu, E.J. Bickerman stwierdził, że: „Hannibal’s Oath produces the impression of a decidedly non Greek composition” (ibidem, s. 96) i zwrócił się w stronę poszukiwań orientalnej formuły traktatowej (*berit*) służącej Polibiuszowi jako matryca translacji – zob. E.J. Bickerman, *Hannibal’s Covenant*, „The American Journal of Philology” 1952, 73/1, s. 1–23, gdzie, opierając się na szeregu paralel, wyjaśnia, s. 6: „As the quoted parallels show, the bipartite Oath of Hannibal, lacking imprecation, is a berit, the covenant without execration of the perjurer”.

⁶⁸ A.-H. Chroust, *Internationale Verträge in der Antike. Die diplomatischen Verhandlungen zwischen Hannibal und Philipp V von Makedonia*, [w:] *Hannibal*, ed. K. Christ, Darmstadt 1974, s. 275–334; N. Mantel, *Der Bündnisvertrag Hannibals mit Philipp V. von Makedonien. Anmerkungen zur Verknüpfung des Zweiten Makedonischen Krieges mit dem Zweiten Punischen Krieg bei Livius*, w: *Rom und der Griechische Osten. Festschrift für H. Schmitt zum 65. Geburtstag dargebracht von Schüllern, Freunden und Münchener Kollegen*, eds. Ch. Schubert, K. Brodersen, Stuttgart 1995, s. 175–186.

⁶⁹ Plb. 7.9.1; zob. M. Wolny, *Świadkowie przysięgi Hannibala (215 p.n.e.)*, [w:] *Spółczesność i religia w świecie antycznym*, red. S. Olszaniec, P. Wojciechowski, Toruń 2010, s. 159–172.

⁷⁰ Plb. 7.9.2–3: „ἐναντίον Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀπόλλωνος, ἐναντίον δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου, ἐναντίον Ἄρεως, Τρίτωνος, Ποσειδῶνος, ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ Ἥλιου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς, ἐναντίον ποταμῶν καὶ λιμῆνων καὶ ὑδάτων, ἐναντίον πάντων θεῶν ὅσοι κατέχουσι Καρχηδόνα, ἐναντίον θεῶν πάντων ὅσοι Μακεδονίαν καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα κατέχουσιν, ἐναντίον θεῶν πάντων τῶν κατὰ στρατείαν, ὅσοι τινὲς ἐφεστήκασιν ἐπὶ τοῦδε τοῦ ὄρκου”.

tutaj zostały tradycyjne bóstwa, zastąpione przez uniwersalne nazewnictwo wywodzące się ze świata greckiego⁷¹.

Z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań istotne wydaje się jednak przede wszystkim to, że wśród nawiązań do świata bogów można również doszukać się kompetencji Tanit. Wskazywałaby na to zarówno fraza, w której wymieniona jest Hera (ἐναντίον Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀπόλλωνος), jak również miejsce, które przywołuje towarzyszące wyprawie bóstwa słońca, księżycy i ziemi: ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς⁷². Tanit, podobnie jak Astarte, kojarzona byłaby tu ze sferą lunarną. Jak podkreśla B. Morstadt, posiadając cenne świadectwo religii kartagińskiej, napotykamy jednocześnie na problemy natury interpretacyjnej. Nie można bowiem dokonać prostego tłumaczenia występujących u Polibiusza nazw bóstw, albowiem dokonano się tu przeniesienie kompetencji (*interpretatio*), przeprowadzone na podstawie charakterystycznych cech poszczególnych bóstw. Te zakresy mogą nakładać się na siebie. Jeśli więc możemy założyć, że Heraklesa należałoby rozumieć jako fenickiego Melquarta, zaś Astarte jako boginię stojącą za grecką Afrodytą⁷³, to Hera znajdowałaby swój ekwiwalent w Tanit⁷⁴. Michael L. Barré, wychodząc z założenia, że Hera mogłaby odpowiadać zarówno Tanit i Astarte, czyli dwóm wielkim boginiom znanym zarówno w samej Kartaginie, jak i w całym świecie punickim, zwraca uwagę na argument źródłowy precyzujący tę kwestię. W zestawieniu bogów przytoczonym przez Polibiusza⁷⁵ uznanie Hery za Tanit jest przesądzone, gdyż Zeusem tego traktatu jest Baal-Hamon, mążzonek bogini⁷⁶.

W prezentacji czynów Hannibala rolę i znaczenie Tanit wydaje się wyprzedzać inne bóstwo. Trzeba zauważyć, że w swojej propagandzie wódz kartagiński zapewne lansował własne czyny jako godne bogom. Miało na to wpływ udzielające się za pośrednictwem hellenizmu naśladownictwo wzorca Aleksandra (*Alexandri imitatio*)⁷⁷, co w zakresie wizerunkowym mogło prezentować jego dokonania, zwłaszcza związane z pokonaniem masywu alpejskiego, jako czyny godne Heraklesa, co zapewne u samej podstawy mogło pozostawać w związku kultem Melquarta. Echa tych propagandowych zabiegów możemy znaleźć u Polibiusza, krytykującego opowieści o tym, jak rzekomo jakiś bóg lub heros (θεὸς ἢ τις ἦρος) miał poprowadzić Hannibala do Italii⁷⁸. Wedle jednej z możliwych,

⁷¹ B. Morstadt, *Die Götterwelt Karthagos. Religion und Kulte einer antiken Metropole*, „Antike Welt” 2017, 1, s. 22.

⁷² Pib. 7.9.2.

⁷³ B. Morstadt, op. cit., s. 22.

⁷⁴ M.L. Barré, *The God-List Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in the Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore 1983, s. 41–42.

⁷⁵ Pib. 7.9.2.

⁷⁶ M.L. Barré, op. cit., s. 58.

⁷⁷ Zwłaszcza za sprawą Agatoklesa i Pyrrusa – zob. E. Zambon, *From Agathocles to Hieron II: the birth and development of basileia in Hellenistic Sicily*, [w:] *Ancient Tyranny*, ed. S. Lewis, Edinburgh 2006, s. 77–94.

⁷⁸ Pib. 3.47.9; É. Foulon, *Le héros des alpes (Polybe III, 47, 6–48, 12): Mercure Alètés*, „Revue de l’histoire des religions” 2000, 217, s. 671.

przyjętych przez Dominique Briquel interpretacji snu Hannibala, rolę pojawiającego się w tej wizji przewodnika przypisuje się Heraklesowi⁷⁹. Objawienie bestii, którego doświadcza Kartagińczyk, pozwala wysnuć przypuszczenie, że jest to alegoryczne nawiązanie do Hydry – lernejskiego potwora zrodzonego z Tyfona i Echidny, jawiącego się pod postacią wielogłowego węża, zglądzonego ostatecznie właśnie przez Heraklesa. Zdaniem R. Milesa metafora ta może korelować ze wskazówką zawartą u Plutarcha. W tej relacji do Hydry Lernejskiej przyrównano Rzym, głównie ze względu na możliwości samoodnowy zasobów ludzkich⁸⁰.

Objawienia bogów lub woli boskiej manifestujące się poprzez sny w odniesieniu do Hannibala mają jeszcze jedną odsłonę w opowieści Cyceron. Historia przypisywana Celiuszowi, ale bazowo zaczerpnięta od reprezentującego stronę kartagińską pisarza Sielnosa, podnosi napomnienie Hannibala przez Herę, zwaną ostatecznie Junoną, podczas pobytu Punijczyka na przylądku Lacinium w roku 205 p.n.e.⁸¹ Dowódca kartagiński przebywający w tym miejscu zamierzał zabrać ze świątyni złotą kolumnę, sprawdzivszy uprzednio szczerłość kruszcu przez dokonanie odwiertu. Bogini nawiedzająca Kartagińczyka we śnie (*ei secundum quietem visam esse Iunonem praedicere*) powstrzymała go przed świętokradztwem, grożąc utratą wzroku w jedynym oku, które pozostało mu sprawne. Hannibal miał wówczas rozkazać odlanie z opilek kruszcu, pozostałych po odwiercie, maleńkiej krówki ustawionej później na szczycie kolumny (*buculam curasse faciendam et eam in summa columna conlocavisse*)⁸². Chociaż, jak słusznie podkreśla David S. Levene, trudne jest wyodrębnienie właściwego sensu tej historii od interpretacji poczynionych przez wrogich Hannibalowi historyków rzymskich⁸³, to jednak, jak zauważa R. Miles, przypuszczalnie celem powstania tej opowieści było podkreślenie religijnej gorliwości Hannibala i jego oddania względem bogów, reprezentowanych w tym przypadku przez Junonę, czyli Herę: (...) to highlight Hannibal's duty and devotion to the gods, in this case Juno/Hera⁸⁴.

Jeżeli w związku z tym zwrócimy uwagę na czasookres zaistnienia tego epizodu, to pojawia się tu zarówno korelacja chronologiczna z natężeniem zjawisk związanych

⁷⁹ D. Briquel, *Sur un fragment de Silènos de Kalè Actè (le singe d'Hannibal, FgrHist 175, F 8). A propos d'un article récent*, „Ktema” 2004, s. 145–157.

⁸⁰ Plut. *Pyrrh.* 19.5; R. Miles, *Hannibal and Propaganda...*, s. 273. Zob. również M. Wolny, *Hannibal w Italii (218–217 p.n.e.)*. *Studia nad uwarunkowaniami początkowych sukcesów kartagińskich*, Olsztyn 2007, s. 284.

⁸¹ J. Seibert, *Forschungen zu Hannibal*, Darmstadt 1993, s. 245.

⁸² Cic. *De div.* 1.48.

⁸³ D.S. Levene, *Livy on the Hannibalic War*, Oxford 2012, s. 68.

⁸⁴ R. Miles, *Hannibal and Propaganda...*, s. 273–274. Oczywiście chociaż symbolika epizodu, chociażby *casus* złotej kolumny pozwala na dalsze asocjacje, a wymowa całej historii może wskazywać na korelację z euhemeryzmem (zob. Th.W. Africa, *The One-Eyed Man against Rome: An Exercise in Euhemerism*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 1970, 19/5, s. 528–538), to jednak dla przejrzystości wywodu obrano jedną z możliwości interpretacyjnych.

z emitowaniem monet z wyobrażeniem Tanit⁸⁵, jak też symbolika religijna, która koresponduje z tą boginią poprzez wspomniane już zakresy kompetencyjne (*interpretatio*). Jak już wskazano wcześniej, możliwe jest utożsamienie Hery z Tanit. Tezę tę wzmacnia przychylność Junony wobec Kartagińczyków i nieprzejednana wrogość tej bogini do Rzymian⁸⁶, co mogło być zresztą powodem, dla którego Rzymianie dokonali identyfikacji Junony z Tanit⁸⁷.

Precedens do rozważań związanych z możliwym wyróżnieniem Tanit przez Barkidów (237–201 p.n.e.) znajduje zatem kilka punktów oparcia. Zmiany dotyczące kwestii religijnych obserwowalne na podstawie zbiorów numizmatycznych wskazują związek Barkidów z Heraklesem-Melquartem, a także boginią Tanit, uwidaczniając jednocześnie rosnące tendencje zmierzające do wyróżnienia tych bóstw. Źródłem tej sytuacji były przede wszystkim wydarzenia związane z antyrzymskim nastawieniem Barkidów, jak również prowadzoną przez Hannibala wojną w Italii. Będąca naturalną konsekwencją tych wydarzeń konieczność odróżnienia się Barkidów jako rodu dominującego, ale też posiadającego w Kartaginie swoich oponentów, podpowiadała związek z Melquartem. Było to o tyle korzystne, że poprzez *interpretatio* Melquart korelował kompetencyjnie z Herkulesem, zaś w helleńskim, a później hellenistycznym wymiarze propagandowym był on bohaterem użytecznym ze względu na eksponowanie alegorii wielkich czynów, co było zabiegiem użytecznym w działaniach Hannibala. Dopiero na tym tle można w sposób właściwy dostrzec, a następnie interpretować kwestie możliwego wywyższenia Tanit. Bogini o problematycznej, ale przypuszczalnie jednak fenickiej proveniencji, zakorzeniona była w kartagińskim systemie teologicznym – również w jej małżeńskim z związku z Baal-Hamonem, odgrywając rolę introduktorki prowadzącej przed jego oblicze (*Tanit-pene-Baal*). Taką konfigurację wydaje się poświadczać przytoczony przez Polibiusza dokument traktatu potwierdzającego przymierze między Hannibalem a Filipem V. Mimo to rola bogini jawi się jako drugorzędna w stosunku do głównego bóstwa. Zmiana tej sytuacji następuje przypuszczalnie pod koniec drugiej wojny punickiej, a odpowiedzią na to są monety Barkidów zaczynające zdradzać coraz większe zainteresowanie boginią Tanit poprzez eksponowanie jej symboliki, podczas gdy sam Hannibal w swojej propagandzie odwoływał się do napomnień wydanych przez Junonę, a więc Herę, czyli przypuszczalnie Tanit. Niemniej jednak sytuacja ta w powiązaniu z szerokim zasięgiem funkcjonowania wyobrażenia Tanit może skłaniać do przypuszczeń o fasadowym przyswojeniu tej symboliki przez Barkidów, którzy mogli usiłować wykorzystać ten fenomen jako pewnego rodzaju „znak towarowy” świata fenicko-punickiego. Rozwój aspiracji handlowych dotyczył w jakiejś mierze również Barkidów, a kontakty z żeglarzami mogły

⁸⁵ H.R. Baldus, op. cit., s. 5–6.

⁸⁶ D. Feeney, *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford 1991, s. 117; R. Miles, *Hannibal and Propaganda...*, s. 273–274.

⁸⁷ L. Cordischi, op. cit., s. 329–338.

być powszechne, co może egzemplifikować wysłanie przez Hannibala do Kartaginy kupca Aristona, który miał podjąć się ważnej misji politycznej⁸⁸. Uwidocznienie symboliki Tanit na monetach miałoby zatem znaczenie formalne i nie musiało raczej wiązać się z głębszym przeobrażeniem podstaw teologicznych systemu religijnego, którego uczestnikami byli Barkidzi. Było jednak na tyle widoczne, że możemy mówić o wyróżnieniu bogini przez ród Hannibala, zwłaszcza w końcowej fazie jego dominacji. Znaczenie tego gestu nacechowane jednak było głównie politycznym pragmatyzmem.

Bibliografia

- Acquaro E., *Su i „ritratti Barcidi” delle monete puniche*, RSA 1983–1984, 13–14.
- Africa Th.W., *The One-Eyed Man against Rome: An Exercise in Euhemerism*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 1970, 19/5.
- Amadasi Guzzo M.G., *Tanit-’ŠTRT e Milk-’ŠTRT: ipotesi*, „Orientalia” 1991, 60/2.
- Albright W.F., *The Evolution of the West-Semitic Divinity ,An-’Anat-’Att?*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1925, 41/2.
- Alfaro Asins C., *Economía y circulación monetaria en la segunda guerra púnica*, [w:] *La segunda guerra púnica en Iberia* (XIII Jornadas de Arqueología Fenicio-púnica, Eivissa 1998), Eivissa 2000.
- Baldus H.R., *Eine <hannibalische> Tanit?*, „Chiron” 1988, 18.
- Barceló P., *Karthago und die iberische Halbinsel von den Barkiden. Studien zur karthagischen Präsens im westlichen Mittelmeerraum von Gründung von Ebusus (VII. Jh. V. Chr.) bis zum Übergang Hamilkars nach Hispanien (237 v. Chr.)*, Bonn 1988.
- Barceló P., *Einige Bemerkung zur karthagischen Aristokratie*, [w:] *Die Macht der Wenigen. Aristokratische Herrschaftspraxis, Kommunikation und „edler” Lebensstil in Antike und Früher Neuzeit*, eds. H. Beck, P. Scholz, U. Walter, München 2008.
- Barré M.L., *The God-List Treaty between Hannibal and Philip V of Macedonia: A Study in the Light of the Ancient Near Eastern Treaty Tradition*, Baltimore 1983.
- Bellen H., *Metus Gallicus – Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik*, Stuttgart 1985.
- Bickerman E.J., *An Oath of Hannibal*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1944, 75.
- Bickerman E.J., *Hannibal’s Covenant*, „The American Journal of Philology” 1952, 73/1.
- Blázquez M.J., *La política bárquida en la Península Ibérica*, [w:] *Atti V Congresso internazionale di studi fenici e punicis*, Marsala–Palermo, 2–8 ottobre 2000, vol. III, Palermo 2005.

⁸⁸ M. Wolny, *Ariston de Tyr – messenger ou complice d’Hannibal? Récits de Trogue Pompée, Tite-Live et Appien*, [w:] *Antiquitas Aeterna: Classical Studies Dedicated to Leszek Mrozewicz on his 70th Birthday*, red. K. Balbuza, M. Duch, Z. Kaczmarek, K. Królczyk, A. Tatarkiewicz (Philippika Altertumswissenschaftliche Abhandlungen 153), Wiesbaden 2021, s. 507–514.

- Boehrer Ch., *Zur Chronologie mittelhellenistischer Münzserien 220–160 v. Chr.*, Berlin 1972.
- Briquel D., *Sur un fragment de Silènos de Kalè Actè (le singe d'Hannibal, FgrHist 175, F 8). A propos d'un article récent*, „Ktema” 2004.
- Brizzi G., *Metus Punicus. Studi e ricerche su Annibale e Roma*, Bologna 2011.
- Brody M., *Further Evidence of the Specialized Religion of Phoenician Seafarers*, [w:] *Terra Marique. Studies in Art History and Marine Archaeology in Honor of Anna Marguerite McCann on the Receipt of the Gold Medal of the Archaeological Institute of America*, ed. J. Pollini, Oxford 2005.
- Burnett A., *The Coinage of Magna Graecia from Pyrrhus to Hannibal*, [w:] *La Magna Grecia ad Pirro ad Annibale* (Atti del Cinquantaduesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 27–30 Settembre 2012), Taranto 2015.
- Christian M.A., *Phoenician Maritime Religion: Sailors, Goddess Worship, and the Grotta Regina*, „Die Welt des Orients” 2013, 43/2.
- Christian M.A., *Mediterranean Grottos and the Umm El-Amed: Coastal Shrines and Regional Inland Temples*, [w:] *Phéniciens d'Orient et d'Occident. Mélanges Josette Elayi*, ed. A. Lemaire [Cahiers de IPOA 2], Paris 2014.
- Chroust A.-H., *Internationale Verträge in der Antike. Die diplomatischen Verhandlungen zwischen Hannibal und Philipp V von Makedonia*, [w:] *Hannibal*, ed. K. Christ, Darmstadt 1974.
- Cintas P., *The Sign of Tanit*, „Archaeologia Viva” 1968–1969, 1.
- Clifford R.J., *Phoenician Religion*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 1990, 279.
- Cordischi L., *Il frontoncino con la „Dea Caelestis” nei Musei Capitolini: cenni sulla divinità e sul suo culto*, „Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma” 1989–1990, 93/2.
- Culican W., *Phoenician Demons*, „Journal of Near Eastern Studies” 1976, 35/1.
- De Beer G., *Hannibal. The Struggle for Power in the Mediterranean*, London 1969.
- Devillers O., <Magonides> ou <Hannonides> ? À propos de Justin, *Historiae Philippicae*, XIX, 1, 1, [w:] *Actas del IV congreso internacional de estudios fenicos y púnicas*, Cádiz, 2 al 5 de Octubre de 1995, vol. I, Cádiz 2000.
- Dothan M., *A Sign of Tanit from Tel ,Akko*, „Israel Exploration Journal” 1974, 24/1.
- Fariselli A.Ch., *Il progetto politico dei Barcidi*, „Pallas” 2006, 70.
- Feeney D., *The Gods in Epic: Poets and Critics of the Classical Tradition*, Oxford 1991.
- Foulon É., *Le héros des alpes (Polybe III, 47, 6–48, 12): Mercure Alètès*, „Revue de l'histoire des religions” 2000, 217.
- Händl-Sagawe U., *Der Beginn des 2. Punischen Krieges. Ein historisch-kritischer Kommentar zu Livius Buch 21*, München 1995.
- Harden D., *The Phoenicians*, New York 1962.
- Huss W., *Hannibal und die Religion*, „Studia Phoenicia” 1986, 4.
- Jahn J., *Karthago und westliches Nordafrika*, „Chiron” 1977, 7.
- Jenkins G.K., *Sylloge Nummorum Graecorum* (Danish National Museum – Faszikel 42, North Africa: Syrtica – Mauretania), Copenhagen 1969.

- Jenkins G.K., Lewis R.B., *Carthaginian Gold and Electrum Coins*, London 1963.
- Levene D.S., *Livy on the Hannibalic War*, Oxford 2012.
- Levis D.M., *Towards a Historian's Text of Thucydides*, Princeton 1952 (diss.).
- Lipiński E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995.
- Lipiński E., *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013.
- Manfredi L.-I., *Le monete puniche*, [w:] *Pantelleria Punica. Saggi critici sui dato archeologici e riflessioni storiche per una nuova generazione di ricerca*, a cura di E. Acquaro, Bologna 2006.
- Mantel N., *Der Bündnisvertrag Hannibals mit Philipp V. von Makedonien. Anmerkungen zur Verknüpfung des Zweiten Makedonischen Krieges mit dem Zweiten Punischen Krieg bei Livius*, [w:] *Rom und der Griechische Osten. Festschrift für H. Schmitt zum 65. Geburtstag dargebracht von Schülern, Freunden und Münchener Kollegen*, eds. Ch. Schubert, K. Brodersen, Stuttgart 1995.
- Martin W.K., *The Place of Thucydides in Ancient Historiography*, Utah 2009.
- Melliti K., *Religion et hellénisme à Carthage: la politique aristocratique à l'épreuve*, „Pallas” 2006, 70.
- Miles R., *Carthage Must be Destroyed. The Rise and Fall of an Ancient Mediterranean Civilization*, Allen Lane 2010.
- Miles R., *Hannibal and Propaganda*, [w:] *A Companion to the Punic Wars*, ed. D. Hoyos, Malden 2011.
- Morstadt B., *Die Götterwelt Karthagos. Religion und Kulte einer antiken Metropole*, „Antike Welt” 2017, 1.
- Robinson E.S.G., *Punic Coins of Spain and Their Bearing on the Roman Republican Series*, [w:] *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford 1956.
- Scullard H.H., *The Elephant in the Greek and Roman World*, London 1974.
- Seibert J., *Forschungen zu Hannibal*, Darmstadt 1993.
- Szzyrmer M., *Die punische Literatur*, [w:] *Karthago*, ed. W. Huss, Darmstadt 1992.
- Villaronga L., *Las monedas hispano-cartaginesas*, Barcelona 1973.
- Wolny M., *Hannibal's Oath before Expedition to Gades (237 B.C.) – Functions and Way of Reception*, „Antiquitas” 2005, 28.
- Wolny M., *Hannibal w Italii (218–217 p.n.e.)*. *Studia nad uwarunkowaniami początkowych sukcesów kartagińskich*, Olsztyn 2007.
- Wolny M., *Świadkowie przysięgi Hannibala (215 p.n.e.)*, [w:] *Spółczesność i religia w świecie antycznym*, red. S. Olszaniec, P. Wojciechowski, Toruń 2010.
- Wolny M., *Studia nad statusem i kompetencjami dowódców kartagińskich w okresie przewagi Barkidów (237–201 p.n.e.)*, wyd. drugie, Oświęcim 2016.
- Wolny M., *Ariston de Tyr – messenger ou complice d'Hannibal? Récits de Trogue Pompée, Tite-Live et Appien*, [w:] *Antiquitas Aeterna: Classical Studies Dedicated to Leszek Mrozewicz on his 70th Birthday*, red. K. Balbuza, M. Duch, Z. Kaczmarek, K. Królczyk, A. Tatarkiewicz (Philippika Altertumswissenschaftliche Abhandlungen 153), Wiesbaden 2021.

Wolters E.J., *Carthage and Its People*, „The Classical Journal” 1952, 47/5.

Xella P., *Baal Hammon. Recherches sur l'identité d'un dieu phénico-punique*, Roma 1991.

Zambon E., *From Agathocles to Hieron II: the birth and development of basileia in Hellenistic Sicily*, [w:] *Ancient Tyranny*, ed. S. Lewis, Edinburgh 2006.

The role of goddess Tanit in the religious worship of the Barcids (237–201 BCE)?

Summary: The article explores the role of goddess Tanit in the religious worship of the Barcids. Numismatic research into Punic currency suggests that the Barcids worshipped Heracles-Melqart and goddess Tanit, and that these deities gained increasing importance in the religious life of this influential Carthaginian family. The origins of Tanit are difficult to trace, but this presumably Phoenician deity was rooted in the Carthaginian theological system as the female consort of Baal-Hammon, and she was often given the attribute of the “face of Baal” (Tanit-pene-Baal). Despite the fact that Tanit was one of the deities in the Barcids’ pantheon and theological system, she was not a chief goddess. Analyses of numismatic sources and Hannibal’s propaganda in the literature suggest that Tanit’s status probably changed towards the end of the Second Punic War. Comparative analyses of the Carthaginian religious system indicate that the Barcids took advantage of Tanit’s popularity and far-reaching acclaim to strengthen Phoenician-Punic influences. In this sense, Tanit’s status could have been elevated to serve the Barcids’ propaganda, rather than to instill profound changes in the theological foundations of their religious system. The decision to increase Tanit’s prestige was motivated by purely political and pragmatic reasons.

Keywords: Phoenician religion, Carthaginian religion, Barcids, Hannibal, Tanit, Juno