

**Dawid Ledwoń**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID 0000-0003-0075-9212

**Jacek Jakub Waszkowiak**

Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie

ORCID 0000-0001-5072-1525

## Trzy zapomniane kościoły maryjne (Theotokos) epoki bizantyjskiej w Ziemi Świętej

**Abstrakt:** W historii Ziemi Świętej epoka bizantyjska jawi się bezspornie jako czas intensywnego rozkwitu budownictwa sakralnego, zwłaszcza dedykowanego Świętej Bożej Rodzicielce Maryi (Theotokos). Spośród kościołów noszących ten tytuł do naszych czasów przetrwały nieliczne. Jednak na szczególną uwagę zasługują trzy, które od swojego upadku nie doczekały się odbudowy, a przez Prokopiusza oraz w innych źródłach literackich uznane zostały za znamienite. Są nimi: Kathisma, kościół na górze Garizim oraz Nea. Artykuł przedstawia wyniki najnowszych badań archeologicznych, jak też starożytne świadectwa literackie ukazujące funkcjonowanie wymienionych sanktuariów w ich kontekście historyczno-religijnym. Celem tego opracowania jest próba odpowiedzi na pytanie o powody, dla których wskazane świątynie maryjne, uważane za jedno z największych w Palestynie epoki bizantyjskiej, nie zostały odtworzone. Wydaje się, że przyczyniły się do tego trzy czynniki: brak bezpośredniego związku z wydarzeniami zbawczymi, o których traktują cztery kanoniczne Ewangelie, niekorzystna sytuacja geopolityczna oraz względy finansowe.

**Słowa kluczowe:** kościoły maryjne, Theotokos, Kathisma, Garizim, Maria Nea, Jerozolima, Bizancjum

Epoka bizantyjska (IV–VII w.)<sup>1</sup> jest pierwszym okresem swobodnego rozkwitu chrześcijańskiego budownictwa na Bliskim Wschodzie, a zwłaszcza w Ziemi Świętej<sup>2</sup>. Stało się tak za sprawą

---

<sup>1</sup> Okres bizantyjski w Ziemi Świętej trwał do VII wieku (do najazdu muzułmanów w 636 roku, kiedy przejęli oni kontrolę nad Ziemią Świętą), podczas gdy w Europie do 1453 r., kiedy to Turcy osmańscy zdobyli stolicę Cesarstwa Bizantyjskiego – Konstantynopol.

<sup>2</sup> Terytorium Ziemi Świętej jest dyskusyjne. Niektórzy twierdzą, że obejmuje ono również Egipt, Liban, Syrię, Jordanię, a nawet Cypr. Głównie jednak chodzi o teren starożytnej Palestyny, z którą Ziemia Święta historycznie była najczęściej

wydanego w roku 313 edyktu mediolańskiego, który otworzył drogę do uznania chrześcijaństwa za religię panującą w Imperium Rzymskim<sup>3</sup>. Niemniej jednak obok czynników politycznych ważnym impulsem były także rozstrzygnięcia doktrynalne pierwszych soborów. To dzięki nim sztuka i architektura sakralna szybko stały się ważnymi nośnikami chrześcijańskiego Credo<sup>4</sup>, co też potwierdzają sanktuaria, wznoszone w miejscach związanych z życiem Jezusa Chrystusa<sup>5</sup> oraz najważniejszymi wydarzeniami z historii

---

kojarzona, także w czasach i granicach Brytyjskiego Mandatu Palestyny w latach 1922–1948. Chodzi zatem o teren sięgający od Morza Śródziemnego na zachodzie aż do rzeki Jordan na wschodzie i od źródeł Jordanu na północy, w pobliżu biblijnej miejscowości Dan, aż do Morza Czerwonego na południu. Por. Bednarz, *Ziemia umiłowana*, 21. W późnym antyku, a zatem pod koniec IV w., Ziemia Święta należała do diecezji Wschodu. Ta ostatnia administracyjnie dzieliła się na trzy prowincje palestyńskie: Palestyna I (ze stolicą w Cezarei Palestyńskiej), do której należała część równiny nadmorskiej, Idumea, Samaria, a także Judei z Jerozolimą; Palestyna II (ze stolicą w Scytopolis) obejmująca Galileę i wzgórze Golan; wreszcie Palestyna III (początkowo ze stolicą w Eluzie, a później w Petrze), która rozciągała się od Morza Śródziemnego przez obszar Gazy i Pustynię Negew aż po Synaj. Por. Kosiński, „Wstęp”, 19; Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, 20.

<sup>3</sup> Pierwszy edykt tolerancyjny wydał cesarz Galeriusz w roku 311. Rozwinięty on został edyktem z roku 313, wydanym przez Konstantyna Wielkiego (na zachodzie) i Licyniusza (na wschodzie).

<sup>4</sup> Por. Galor – Bloedhorn, *The Archaeology of Jerusalem*, 133.

<sup>5</sup> Por. Bagatti, *Alle origini*, 12–13. Bagatti oraz Testa dowodzą, że nieprzerwaną aż do IV w. pamięć o miejscach związanych z życiem Jezusa Chrystusa zachowali żyjący w Ziemi Świętej pierwsi chrześcijanie. Po pierwsze, świadczą o tym liczne teksty źródłowe zainspirowane Ewangeliami i Dziejami Apostolskimi oraz wczesną literaturą apokryficzną, jak w przypadku miejsc świętych w Jerozolimie – zob. szczegółowe omówienie: Bagatti – Testa, *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre*. Po drugie, założenia twórców franciszkańskiej szkoły pozytywnie weryfikują znaleziska archeologiczne. Próba podważania osiągnięć pracy badawczej Bagattiego i Testy jest monografia Taylor, *Christians and Holy Places*. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniami autorki, że pierwsi chrześcijanie nie byli zainteresowani miejscami związanymi z życiem Jezusa, a dopiero późniejsze pokolenia wyznawców Chrystusa, zainspirowane innowacjami cesarza Konstantyna, sakralizowały pogańskie miejsca kultu (Taylor, *Christians and Holy Places*, 296). W rzeczywistości było dokładnie na odwrót. Dla przykładu, wystarczy wspomnieć o decyzji cesarza Hadriana, który – chcąc zakpić sobie z chrześcijan – na miejscu narodzin Jezusa wznosił świątynię ku czci fenickiego bóstwa wegetacji – Tammuza (Adonisa, który ma postać dziecka/młodzieńca), o czym w korespondencji

zbawienia<sup>6</sup>. Wyraźnym dowodem na to, że chrześcijańskie budowle sakralne odzwierciedlały ówczesną myśl teologiczną, są też kościoły i kaplice, które przyjmowały tytuły co dopiero potwierdzonych przez sobory prawd teologicznych. Szczególnym tego przykładem są świątynie dedykowane Maryi jako Świętej Bożej Rodzicielce, które wymieniamy w porządku chronologicznym: Kathisma wraz z klasztorem Theotokos przy drodze wiodącej z Jerozolimy do Betlejem (455), Nowy Kościół Theotokos, zwany też Nowym Kościołem Matki Boga Theotokos (484) na górze Garizim oraz Nowy Kościół Maryi, Matki Boga (Maria Nea) w Jerozolimie (543)<sup>7</sup>. Wymienione kościoły są godne uwagi z tego względu, że pomimo architektonicznego rozmachu z jakim zostały wzniesione i roli którą odgrywały w swojej epoce, determinując kierunek chrześcijańskich wędrówek<sup>8</sup>, nie przetrwały próby czasu. Choć w wielu źródłach literackich uznawane były za znamienite, to jednak zniszczone wskutek zbrojnych najazdów lub trzęsienia ziemi dość szybko popadły w ruinę i zostały opuszczone przez chrześcijan<sup>9</sup>. Co przesądziło o takim stanie rzeczy? Dlaczego na przestrzeni wieków wiele innych mniejszych

---

do Paulinusa informuje Hieronim (*Epistula* 58,3). Natomiast w Jerozolimie, nad Kalwarią, cesarz nakazał zbudować świątynię Wenus, a grób Chrystusa zakryło forum ze świątynią Jowisza – zob. szerzej na ten temat i z przywołaniem źródeł: Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu*, 226–231.

<sup>6</sup> Bagatti, *Alle origini*, 12–13.

<sup>7</sup> Spośród miejsc kultu dedykowanych Theotokos przetrwały jedynie małe kaplice, jak chociażby istniejąca do dziś w Klasztorze Koziby (V w.). Por. Pseudo-Cirillo di Scitopoli, *Nel deserto*, 48.

<sup>8</sup> Por. Galor – Bloedhorn, *The Archaeology of Jerusalem*, 133.

<sup>9</sup> Wyjątek stanowi kościół nad grobem Maryi (V w.), wzniesiony w Dolinie Cedronu, a następnie zburzony przez Persów, odbudowany przez krzyżowców i częściowo rozebrany z polecenia Saladyna. Wprawdzie tamta dwupoziomowa budowla dziś nie istnieje, to jednak zachowało się miejsce kultu wraz z resztkami dawnej świątyni. Innym kościołem z okresu bizantyjskiego, o którym należy tutaj wspomnieć, jest Hagia Sion (Matka wszystkich kościołów). Na jego miejscu powstała świątynia benedyktyńska – Dormitio Mariae. Archeolodzy jednak podkreślają, iż nie ma pewności, co do rozmiarów tejsze bizantyjskiej budowli. Murphy-O'Connor stwierdza wprost: „The reconstruction of this church, known as the ‘Mother of all the Churches’, [...] is based on very slight evidence” (zob. J. Murphy-O'Connor, *The Holy Land*, 118). Więcej na temat kościoła Hagia Sion, zob. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims*, 171.

sanktuariów z okresu bizantyjskiego zostało odbudowanych, a wymienione kościoły maryjne nie? Czy współcześnie nie przeceniamy zbyt mocno znaczenia tamtych bizantyjskich budowli?

Celem niniejszego opracowania jest ponowna analiza źródeł literackich, historycznych i archeologicznych oraz dotychczasowego stanu wiedzy na temat wskazanych wyżej trzech kościołów dedykowanych Maryi. Zbadanie świadectw w ich historycznym kontekście, pozwoli dokonać krytycznej oceny wydarzeń mających wpływ na powstanie i upadek zapomnianych dziś bizantyjskich świątyń ku czci Bogarodzicy, o których w polskiej literaturze przedmiotu wzmiankuje się sporadycznie lub zupełnie milczy, choć ze względu na swoją wspaniałą historię ich pozostałości są godne pamięci i odwiedzenia.

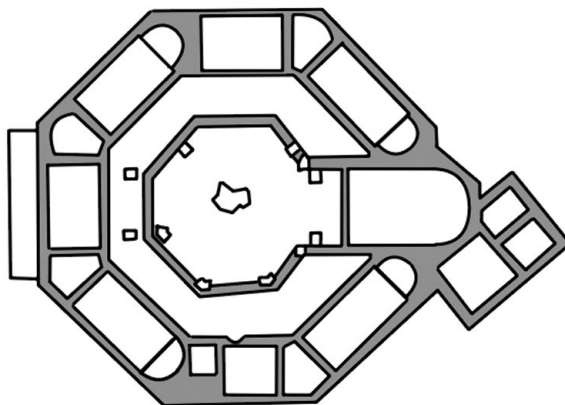
## 1. Kościół Kathisma Maryi Bożej Rodzicielki

Trzydzieści jeden lat temu, w 1992 r., na północ od klasztoru Mar Elias, położonego przy drodze z Jerozolimy do Betlejem, podczas prac ziemnych przy poszerzaniu jezdni, czterysta metrów od Ramat Rachel<sup>10</sup>, niespodziewanie odkryto pozostałości budowli z czasów bizantyjskich<sup>11</sup>. Prowadzone tam w latach 1993–1997 przez Izraelski Urząd ds. Starożytności wykopaliska archeologiczne doprowadziły do wydobycia na światło dzienne ruin klasztoru oraz dużego kościoła na planie oktagonalnym: mierzącego 41 m z zachodu

---

<sup>10</sup> Pierwsze kompleksowe wykopaliska na Wzgórzu Racheli po roku 1934 przeprowadzono w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. pod kierunkiem Y. Aharoniego. Prace ujawniły pozostałości budowli z epoki żelaza, persko-hellenistycznej, herodiańsko-rzymskiej, z późnego okresu rzymsko-bizantyjskiego i arabskiego, a także pieczęcie i skarabeusze. Wyniki tamtych badań prezentuje cykl publikacji: Aharoni, „Excavation at Ramat Rachel, 1954”, 102–111; Aharoni, *Excavations at Ramat Rachel, Seasons 1961 and 1962*; Aharoni, „The 1962 Season”, 37–63; Aharoni, „General Conclusions”, 119–124; Aharoni, „Ramat Rachel”, 1261–1267. Natomiast efekty prac wykopaliskowych z lat 1993–1997 po odkryciu kościoła przedstawia Grego, „Il Kathisma”, 231–244, zaś szczegółowo omawia je Avner, *The Church of the Kathisma*; zob. także Avner, *The Kathisma Church and Monastery*.

<sup>11</sup> Por. Avner, „The Recovery”, 173–186.



Rys. 1. Plan kościoła Kathisma (oprac. J. Waszkowiak)

na wschód i 38 m z północy na południe<sup>12</sup>. Ustalono, że są to pozostałości wybudowanego w 455 r. kościoła Kathisma – jednej z największych świątyń epoki bizantyjskiej i zarazem najstarszej, dedykowanej Świętej Bożej Rodzicielce (Theotokos) w Palestynie późnego antyku<sup>13</sup>. Odkrycie potwierdziło przypuszczenia niemieckiego uczonego dra von Reissa, który w 1889 r. wskazywał jako prawdopodobne miejsce lokalizacji kościoła w pobliżu nieistniejącej dziś studni, nazywanej w języku arabskim „Bir Qadismu” – „Studnię siedziska”<sup>14</sup>, a przez samych chrześcijan „Studnię Trzech Mędrców”<sup>15</sup>. Arabska nazwa jest zniekształceniem greckiego terminu *kathisma*, oznaczającego „siedzisko” i nawiązuje do wydarzeń

<sup>12</sup> Por. Avner, „The Kathisma Church”, 1831. Trzeci i czwarty sezon prac zmierzających do udostępnienia pozostałości Kathisma dla pielgrzymów i zwiedzających przeprowadzono w roku 1999 oraz na przełomie 2000 i 2001 r. Stan wykopalisk dokumentuje artykuł: Avner – Lavas – Rosidis, „Jerusalem, Mar Eljas”, 89–92 (= Avner, „Jerusalem, Mar Elias”, 133–137 [wersja hebrajska artykułu, zawierająca szczegółowy plan kościoła z zaznaczonymi odkrywkami mozaik]).

<sup>13</sup> Szerzej na temat rozwijającego się we wspomnianym okresie kultu maryjnego pisze Shoemaker, „The Re(?) Discovery”, 21–72; zob. Shoemaker, „Christmas in the Qur’ān”, 11.

<sup>14</sup> Por. Aharoni, „Excavation at Ramat Raḥel, 1954”, 110.

<sup>15</sup> Por. Senès, „Les fouilles de Ramat Rachel”, 269; Shoemaker, *Ancient Traditions*, 87.

przedstawionych w Protoewangelii Jakuba<sup>16</sup>, datowanej na II wiek ze względu na jej wczesny papirusowy rękopis (P. Bodmer V). Na kanwie znanego z kanonicznej Ewangelii Łukasza motywu wędrówki Maryi i Józefa do Betlejem (2,1–5), autor apokryfu rozwija własne opowiadanie, w którym wzmiankuje o ich dojściu do trzeciego kamienia milowego (licząc od Jerozolimy), następnie o radosnym i smutnym usposobieniu Maryi spowodowanym jej wizją dwóch ludów (ProtEwJk 17,2)<sup>17</sup>, wreszcie o postoju wywołanym bólami zbliżającego się rozwiązania (ProtEwJk 17,1–3)<sup>18</sup>. Mimo, że w tekście apokryfu brakuje szczegółów dotyczących chwilowego spoczynku Maryi, to tradycja przechowała pamięć o kamieniu, na którym Matka Zbawiciela miała usiąść. Ok. roku 530 Archidiacon Teodozjusz podaje jeszcze niepotwierdzoną nigdzie historię o zabraniu tamtej cennej relikwii przez cesarskiego superintendenta Urbicjusa i umieszczeniu jej w Bazylice Grobu Świętego w Jerozolimie<sup>19</sup>. Czterdzieści lat później, w roku 570, anonimowy pielgrzym z Piacenzy<sup>20</sup> oglądał owo „siedzisko” w jego pierwotnej lokalizacji,

<sup>16</sup> Współczesną nazwę dzieła nadał francuski jezuita Wilhelm Postel (1510–1581), zaś oryginalny tytuł, zapisany w zakończeniu rękopisu ProtEwJk 25,1–2 w P. Bodmer V, brzmi: ΓΕΝΕΣΙΣ ΜΑΡΙΑΣ // ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΙΑΚΩΒ – „Narodzenie Maryi. Apokalipsa Jakuba”. Por. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu. Część I*, 266, 290; *The Bodmer Composite Codex*, karta 038.

<sup>17</sup> W widzeniu Maryi chodzi zapewne o postawę Żydów i pogan, jak w PsMt 13,1. Pierwsi płaczą z powodu odejścia od Boga i własnej niewiary, a drudzy cieszą się, że przyszli do Pana i uwierzyli w Niego. Starowieyski widzi tu jeszcze aluzję do wyjaśnienia danego Rebecce przez Jahwe (Rdz 25,22–24) albo słów Symeona (Łk 2,34). Por. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu. Część I*, 282, przyp. 193.

<sup>18</sup> Wątek odpoczynku w połowie drogi do Betlejem nie występuje w analogicznych opowiadaniach, które przedstawiają swoim czytelnikom autorzy Ewangelii Pseudo-Mateusza (13,1), Ewangelii Dzieciństwa Arabskiej (2), Ewangelii Dzieciństwa Ormiańskiej (VIII, 1–7) i Ewangelii gruzińskiej (8; 12). Luźne nawiązanie do tego motywu zawiera Koran w Surze dedykowanej Maryi (19,22–26). Tekst świętej dla muzułmanów księgi opowiada zwiąże o samotnej wędrówce Matki Jezusa w dalekie miejsce, gdzie z powodu bólów porodowych (por. PsMt 13,3) zatrzymuje się przy pniu drzewa palmowego.

<sup>19</sup> Por. Baldi, *Enchiridion*, nr 107.

<sup>20</sup> Por. Pixner, *Paths of the Messiah*, 44–45.

ale wówczas stał już nad nim wybudowany przez zamożną wdowę Ikelię (lub Icelię) kościół Kathisma<sup>21</sup>.

Pierwszą historyczną wzmiankę na temat samego tylko miejsca (jeszcze nie świątyni) – położonego dwie (Ms. J) lub trzy mile (Ms. P i E) od Betlejem<sup>22</sup>, odnajdujemy w *Lekcjonarzu armeńskim*. Jego starożytny tekst, zachowany w trzech różniących się kodeksach<sup>23</sup> i datowany przez A. Renoux na lata 417–438/439, przekazuje informację o odmawianiu kanonu: „Wyrusz, o Panie, na miejsce Twego odpocznienia” (Ps 132[131],8) w dzień Bożej Rodzicielki (Theotokos), obchodzony przez Kościół jerozolimski 15 sierpnia<sup>24</sup>. Natomiast pierwsze dane dotyczące fundacji świątyni czerpiemy z *Żywota Świętego Teodozjusza Cenobiarchy (Vita S. Theodosii Cenobiarchi)*, autorstwa Teodora z Petry<sup>25</sup>. Drugi raz w podobny sposób o kościele Kathisma wspomina w *Żywocie Teodozjusza (VTheod 1–5)* Cyryl ze Scytopolis (525–559)<sup>26</sup>. Obydwa hagiografowie podają, że tytułowy bohater ich dzieł przybył wraz z Longinem do Ikeli,

---

<sup>21</sup> Świątynia powstała za czasów Juwenala – arcybiskupa Jerozolimy (422–458), mniej więcej w latach 454–455. Por. Renoux, *Le codex arménien*, 207; Avner – Shachar, „Architectural Planning Procedures”, 265.

<sup>22</sup> Por. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, 355.

<sup>23</sup> Chodzi o trzy manuskrypty: z Jerozolimy 121 (z roku 1192) = Ms. J, z Paryża BN 44 (X w.) = Ms. P i z Erywania 985 (X w.) = Ms. E. Zob. Renoux, *Le codex arménien*, 209.

<sup>24</sup> Por. Renoux, *Le codex arménien*, 151. Kalendarz Palestyńsko-Gruziński z X w. wymienia tamto święto Bożej Rodzicielki pod datą 13 sierpnia, wzmiankując jeszcze o kościele Kathisma, którego dedykację obchodzono 2 grudnia. Zob. Garitte, *Texte Le Calendrier*, 84, 108. Avner („Presbeia Theotokou”, 48) wysunęła twierdzenie, że kult Theotokos w kościele Kathisma wyrósł z lokalnej pobożności i został wprowadzony do liturgii w nawiązaniu do żydowskich obchodów *chamisha-aszar b'Ab* (wspominających ocalenie plemienia Benjamina, synów Racheli), a następnie zyskał oficjalną aprobatę za sprawą dogmatycznych ustaleń soboru w Efezie (431). Jest to interesująca propozycja wyjaśnienia, w jaki sposób doszło do ustalenia dnia 15 sierpnia jako terminu wspomnienia Matki Bożej.

<sup>25</sup> Por. Shoemaker, *Ancient Traditions*, 95. Baldi, *Enchiridion*, nr 106 błędnie datuje biografie Teodozjusza na rok 451, a więc jeszcze przed powstaniem kościoła.

<sup>26</sup> Słynny hagiograf ze Scytopolis przelotem wzmiankuje o Kathisma jeszcze dwukrotnie w *Żywocie świętego Saby* – pierwszy raz, gdy opowiada o zamieszkaniu w tamtym kościele bliżej nieznanego mnicha Antosa (VS 14), a za drugim razem, gdy wspomina ostrożność Saby względem niedojrzałego duchowo nowicjusza,

a ta przyjęła go do wspólnoty ascetów, którym przewodziła. Cyryl precyzuje, że po jej śmierci Teodozjusz z Kapadocji (429–529) miał przejąć zarząd nad klasztorem, z którego ostatecznie uciekł, obawiając się wyboru na igumena kościoła Kathisma.

O ile wczesna, bo sięgająca II wieku, tradycja wiązała to miejsce z odpoczynkiem Maryi, o tyle przekazy z XIV i XV wieku autorstwa franciszkanina Mikołaja z Poggibonsi (1347), Mikołaja de Marthono (1394–1395), rosyjskiego archimandryty Gretheniosa (1400), dominikanina Feliksa Fabriego (1483) oraz gwardiana Góry Syjon – Franciszka Suriana (1485)<sup>27</sup> łączą genezę budowy kościoła i monasteru z postojem Mędrców ze Wchodu, którzy za wskazaniem gwiazdy podążali na spotkanie z nowonarodzonym Królem (Mt 2,1–12). Z relacji wymienionych pielgrzymów doby średniowiecza wynika, że stojącego w tamtym miejscu przy drodze z Jerozolimy do Betlejem kościoła Kathisma ani klasztoru już nie ma. Świadczy o tym jeszcze wcześniejsza, bo pochodząca z lat 1107–1108, relacja rosyjskiego pielgrzyma i opata Daniela, który odnotował, że wzmiankowane sanktuarium zostało zniszczone przez pogan<sup>28</sup>. Kronikarz miał zapewne na myśli konsekwencje rozkazu egipskiego kalifa Al-Hakima Bi-Amr Allaha, który w roku 1009 zdecydował o zniszczeniu Bazyliki Grobu Pańskiego oraz innych chrześcijańskich miejsc kultu<sup>29</sup>. Reszty dopełniły odnotowane w rejonie Jerozolimy trzęsienia ziemi i późniejsze zużytkowanie materiału z gruzowiska do innych celów budowlanych. Odkryte w miejscu ruin numizmaty, fragmenty ceramiki, mozaik, a także elementy architektoniczne kościoła Kathisma, pozwoliły ustalić trzy fazy jego istnienia.

---

którego trzykrotnie odsyłał do błogosławionego Teodozjusza, aby pod jego opieką wzrastał w monastycznej doskonałości (*VS* 29).

<sup>27</sup> Por. Baldi, *Enchiridion*, nr 144.1; 146.6; 150.1–2; 151.1; zob. także Shoemaker, *Ancient Traditions*, 81–82.

<sup>28</sup> Por. Leskien, „Die Pilgerfahrt”, 39.

<sup>29</sup> Por. Ademar, *Chronicon*, III, 47. Zob. także: Callahan, „Al-Hākīm”, 42. Nie można wykluczyć też poważnych uszkodzeń kościoła podczas najazdu wojsk Hosroesa w 614 r., o czym pisze Eutychiusz (*Annales*, XVIII, 7), ale dalsze funkcjonowanie świątyni i podejmowanie w niej prace restauratorskie wykluczają całkowite zniszczenie budowli. Por. Avni, „The Persian Conquest”, 43.





Fot. 1. Niewielka nisza w południowej części Kathisma, zidentyfikowana jako mihrab (VIII w.) (fot. D. Ledwoń)



Fot. 2. Fragment mozaiki z motywem kwiatnym (fot. D. Ledwoń)

Pierwsza z nich obejmuje okres od połowy V do mniej więcej pierwszej połowy VI wieku. W tym czasie główna część świątyni z punktem centralnym w postaci kamienia była otoczona i oddzielona od krążanków ośmioma filarami. Świątynia zgodnie z pierwotnym zamysłem jej budowniczych posiadała od wschodu absydę wzniesioną na fundamencie z cementu oraz polnych kamieni i oddzielającą ścianami dwie przylegające do niej kaplice boczne<sup>30</sup>. Świadczy o tym odpowiadający trzeciej fazie istnienia kościoła poziom bardzo dobrze zachowanych mozaik podłogowych w południowej części oktagonu.

Druga faza w historii Kathisma sięga swymi początkami pierwszej połowy lub połowy VI wieku i kończy się z początkiem VIII stulecia. W tym okresie prezbiterium kościoła wysunięto na zachód i dobudowano do niego schody wraz ze ścianami po obu stronach. Kolumny otaczające siedzisko w centrum świątyni połączono pomostami. Powstały w ten sposób wewnętrzny krążganek był otoczony oktagonálním pierścieniem, podzielonym na szereg pomieszczeń<sup>31</sup>. W czasie prac wykopaliskowych odkryto również instalację doprowadzającą do wnętrza świątyni wodę, która służyła zapewne celom liturgicznym. Pierwotną posadzkę kościoła przykryto mozaiką. Zmieniono także położenie kolumn względem centralnego punktu kościoła, co wymusiło zapewne modyfikację konstrukcji drewnianego dachu<sup>32</sup>.

Trzecią fazę w historii świątyni datuje się na pierwszą połowę lub połowę VIII wieku. Z wyjątkiem dwóch północnych kaplic i dzielących je pomieszczeń w kościele położono wówczas nowe mozaikowe posadzki (trzecia warstwa podłogi). Zniszczeniu uległa wschodnia absyda, a nad nią zbudowano nowe struktury. Zachowane w tamtym miejscu fragmenty podłogowych mozaik, zdobione perłowymi medalionami o motywach kwiatowych, zdradzają jeszcze wyraźne wpływy sasanidzkie<sup>33</sup>. Natomiast odsłonięte w południowo-wschodniej części kościoła mozaiki, wykorzystujące motyw

---

<sup>30</sup> Por. Avner, „The Kathisma Church”, 1831–1832.

<sup>31</sup> Por. Avner, „The Recovery”, 176–177.

<sup>32</sup> Por. Avner, „The Kathisma Church”, 1832.

<sup>33</sup> Por. Avner, „The Kathisma Church on the Road”, 120.

palmy daktylowej, nawiązują do historii o ucieczce świętej rodziny do Egiptu przekazanej w Ewangelii Pseudo-Mateusza<sup>34</sup>. Podobne wzory występują także na wykonanych przez syryjskich chrześcijan<sup>35</sup> mozaikach ściennych jerozolimskiego Meczetu Qubbat al-Sakhra, Kopuły Skały, i pochodzą z okresu, gdy świątynia wzniesiona przy klasztorze Theotokos była dzielona pomiędzy chrześcijan i wyznawców islamu, modlących się jeszcze wówczas obok siebie<sup>36</sup>.

Wyraźnym śladem obecności muzułmanów w Kathisma oraz ich roszczeń do tego miejsca jest odnaleziona w południowej części kościoła i datowana na VIII wiek niewielka nisza, którą zidentyfikowano jako mihrab<sup>37</sup>. Prawdopodobnie z tego samego okresu<sup>38</sup> pochodzi też – odsłonięta w pozostałościach jednego z zewnętrznych pomieszczeń budynku od strony południowej – niekompletna mozaikowa inskrypcja w języku greckim, której treść po rekonstrukcji tekstu może brzmieć: ΒΑΣΙΛΙΟΥY [Π]ΠΟΝΟΙΑ Κ[ΑΙ] ΣΠΩΔΗ

<sup>34</sup> Apokryficzne opowiadanie podaje, że palma daktylowa nachyliła swój wierzchołek do odczuwającej głód Maryi, by ta zebrała z drzewa owoce, aby się nimi posilić. Ponadto powstały prawdopodobnie w pierwszej ćwierci VII wieku tekst Ewangelii Pseudo-Mateusza wspominający jeszcze o wybijającym spod korzeni owej palmy źródło wody, dzięki któremu Józef z Maryją, a także pozostali świadkowie cudu ugасили swoje pragnienie (zob. PsMt 20). Zbieżna z tym podaniem jest historia zawarta w Koranie z tą różnicą, że tradycja muzułmańska łączy wspomniane wydarzenia bezpośrednio z narodzinami Jezusa (19,23–26). Na podstawie zaobserwowanych podobieństw trudno jednoznacznie ustalić czy zależność pomiędzy obydwojma tekstami ma charakter bezpośredni czy pośredni (por. Markowski – Starowieyski, „Teksty o Jezusie”, 171). Jest jednak faktem, że obecny w nich motyw literacki zainspirował twórców mozaik, które zdobią posadzkę odkrytą w południowo-wschodnim narożniku kościoła Kathisma.

<sup>35</sup> Por. Diez, „The Mosaics”, 235.

<sup>36</sup> Por. Avner, „The Dome of the Rock”, 42; Verstegen, „How to Share”, 31.

<sup>37</sup> Por. Avner, „The Kathisma Church”, 1832.

<sup>38</sup> Di Segni, „A Greek Inscription”, 188 dopuszcza datację na IX w. ze względu na Bazylego, patriarchę Jerozolimy w latach 820–838. Wśród jego poprzedników na stolicy biskupiej w VIII w. brak patriarchy o tym samym imieniu, chyba że – jak sugeruje Di Segni – ktoś taki pełnił swój urząd w latach 735–745, pomiędzy Janem V (706–735) a Teodorem I (745–770). Uczona z Uniwersytetu Hebrajskiego wskazuje jeszcze na lukę pomiędzy pontyfikatami Eliasza II i Jerzego, ale oficjalny katalog biskupów Jerozolimy wyklucza taką ewentualność. Zob. Jerusalem Patriarchate, *Apostolic Succession*.

[ΙΩ]ΑΝΝΟΥ ΕΝ[ΚΛΕΙΣΤΟΥ] – „[Od] Bazylego. Dzięki postanowieniu i staraniom Jana Pustelnika”<sup>39</sup>.

Kosztowne mozaiki znakomitej fundacji są niewątpliwym świadectwem rangi miejsca, które ozdabiają. Jednak o znaczeniu Kathisma wśród sanktuariów zlokalizowanych w Palestynie jeszcze więcej mówi architektoniczny styl kościoła. Czerpie on bowiem z rozwiązań konstrukcyjnych dwóch ważnych świątyń epoki konstantyńskiej, a mianowicie Bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem oraz sanktuarium Wniebowstąpienia Pańskiego na Górze Oliwnej<sup>40</sup>. Z pierwszego kościoła przejęto budowę na planie oktagonalnym, natomiast z drugiego – sposób organizacji wnętrza świątyni z relikwią kamienia pośrodku<sup>41</sup>. Z tej architektonicznej koncepcji skorzystał najpierw cesarz Zenon, wznosząc na górze Garizim kościół dedykowany Theotokos<sup>42</sup>, a wiele lat później należący do dynastii Umajjadów kalif Abd al-Malik ibn Marwan (646–705), który zlecił budowę Meczetu Kopuły<sup>43</sup>. Warto odnotować, że w latach jego budowy, to jest od 688 do 692 roku, jedyną wówczas w okolicy Jerozolimy zachowaną świątynią na planie oktagonu był kościół Kathisma jako pierwszy ośrodek zorganizowanego kultu maryjnego w Palestynie<sup>44</sup>, dedykowanego zarazem Bożej Rodzicielce<sup>45</sup>. O takiej funkcjonalności kościoła świadczy kilka architektonicznych rozwiązań.

Do jego wnętrza przez westybule prowadziły trzy wejścia – od północnej, zachodniej i południowej strony. Ponadto sprawnemu przemieszczaniu się dużej ilości pątników wewnątrz kościoła

<sup>39</sup> Por. Di Segni, „A Greek Inscription”, 187.

<sup>40</sup> Oprócz wymienionych kościołów oktagonalnych warto wspomnieć jeszcze jeden, wzniesiony w Kafarnaum, wokół domu Apostoła Piotra. Świątynia bizantyjska powstała w połowie V w. Zob. Loffreda, *Cafarnao*, 64.

<sup>41</sup> Por. Avner, „The Dome of the Rock”, 37.

<sup>42</sup> Kościół Theotokos na Garizim jest jedyną świątynią w Palestynie epoki bizantyjskiej, wzniesioną dokładnie na tym samym planie co Kathisma i o bardzo zbliżonych do niej wymiarach. Por. Avner – Shachar, „Architectural Planning Procedures in the Early Byzantine Period”, 265, 270–271.

<sup>43</sup> Por. Avner, „The Dome of the Rock”, 34.

<sup>44</sup> Por. Shoemaker, *Ancient Traditions*, 79–80; Avner, „The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site”, 545.

<sup>45</sup> Por. Avner – Shachar, „Architectural Planning”, 271.

sprzyjały połączone ze sobą dość przestronne pomieszczenia. Takie rozwiązanie zapewniało wiernym zarówno swobodny dostęp do środkowego pierścienia oktagonu, otaczającego czczone przez nich miejsce odpoczynku Maryi<sup>46</sup>, jak też udział w procesjach liturgicznych ze świecami. Wspomniany już Cyryl ze Scytopolis zaświadcza, że obrzęd ten, wprowadzony przez Ikelię w Kathisma, towarzyszył uroczystej celebracji Hypapante<sup>47</sup>, zwanego później świętem Ofiarowania Pańskiego (*VTheod* 1), które w Palestynie obchodzono już od IV wieku<sup>48</sup> i do dziś jest obchodzone w liturgii Kościoła wschodniego i zachodniego.

Mimo znaczącej roli jaką w świadomości religijnej Palestyny VI wieku oraz pielgrzymów odegrał kościół Kathisma, od jego definitywnego zniszczenia – zapewne za panowania Al-Hakima – nigdy nie odzyskał pierwotnej postaci ani dawnego blasku, nawet w epoce krzyżowców. Zdaje się, że funkcję ośrodka kultu maryjnego jaki rozwijał się w nim od czasów Ikeli, stopniowo zaczęła przejmować nowa świątynia wybudowana nad grobem Matki Chrystusa w dolinie Cedronu. Pamięć o tym miejscu, przechowana we wczesnochrześcijańskich apokryfach o *Zaśnięciu Najświętszej Maryi Panny*<sup>49</sup> i potwierdzona nieprzerwanym kultem, przetrwała wszystkie dziejowe burze, stając się przyczynkiem do potwierdzenia

---

<sup>46</sup> Por. Avner, „The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site”, 545.

<sup>47</sup> Termin *hypapante* wyraża przyjęcie ważnej osoby i uroczyste jej przywitanie, dlatego trafnie został on odniesiony do ewangelicznej sceny przedstawienia Jezusa w świątyni (Łk 2,22–38). Początkowo w Jerozolimie święto obchodzono 14 lutego, a zatem czterdzieści dni, licząc od 6 stycznia, kiedy to w Palestynie świętowano Boże Narodzenie. Dopiero za sprawą reformy Justyniana obchody związane z ofiarowaniem Chrystusa przeniesiono na 2 lutego, licząc czterdzieści dni od Święta Narodzenia Pańskiego, ustalonego na 25 grudnia. Por. Naumowicz, „Reforma świąt w Jerozolimie za cesarza Justyniana”, 159. Szerzej zob. także Avner, „The Initial Tradition”, 9–30.

<sup>48</sup> Por. Naumowicz, „Reforma świąt w Jerozolimie”, 158–159.

<sup>49</sup> Dla określenia grupy apokryfów opowiadających o wniebowzięciu Maryi używa się również zbiorczej nazwy łacińskiej *Transitus*. Szkoła Franciszkańska datowała je na II/III w. Obecnie jednak przyjmuje się, że wspomniane teksty, choć zawierają elementy starszej tradycji, powstały raczej w końcu V i na początku VI w. Por. Starowieyski, „Apokryfy o odejściu Maryi”, 779–780.



Fot. 3. Ruiny kościoła Kathisma (fot. D. Ledwoń)

żywej od wieków w Kościele wiary o wniebowzięciu Świętej Bożej Rodzicielki, której wspomnienie obchodzono także w Kathisma 15 sierpnia<sup>50</sup>.

## 2. Kościół Theotokos na górze Garizim

W XIX w. E. Robinson wraz z C.W. Wilsonem przybyli do Palestyny w celu eksploracji niektórych biblijnych miejsc. Odwiedzili oni między innymi górę Garizim, która jest położona na terenie Samarii, 3 km na południe od Nablus (biblijnego Sychem), na przeciw góry Ebal<sup>51</sup>. Choć nie przeprowadzali tam żadnych prac

<sup>50</sup> Alliata („Il Kathisma”, 40) przywołuje świadectwo *Lekcjonarza armeńskiego* mówiące o świętowaniu Theotokos 15 sierpnia w miejscu położonym dwie lub trzy mile od Betlejem. Archeolog ze szkoły franciszkańskiej przypomina również informacje zawarte w *Lekcjonarzu gruzińskim*, że w Kathisma wspomnienie Wniebowzięcia Maryi celebrowano już 13 sierpnia, a następnie ponawiano je 2 lub 3 grudnia, czyli w święto dedykacji kościoła.

<sup>51</sup> Góra Garizim (hebr. *Gerizim*, arab. *Dżabal at-Tur*; 868 m n.p.m.) cieszy się długą tradycją. Na kartach Starego Testamentu nazwa ta pojawia się kilka razy (Joz 8,33; Sdz 9,7; 2 Mch 5,23; 6,2), zapamiętana przede wszystkim jako „Góra Błogosławieństw” (Pwt 11,29; 27,12). W okresie podbojów Asyrii stała się ona w krótkim czasie dla ludności przybyłej z odległej Asyrii – Samarytan – miejscem świętym (1 Krl 12,28–29). W związku z odrzuceniem Samarytan przez Żydów, w świetle Pięcioksięgu samarytańskiego pewne kluczowe wydarzenia w historii zbawienia dokonują się w innych miejscach niż jest to przedstawione w Pięcioksięgu żydowskim. I tak według tradycji samarytańskiej na górze Garizim, a nie w Jerozolimie,

archeologicznych, to jednak jako pierwsi właściwie rozpoznali, że znajdująca się na szczycie góry oktagonalna struktura jest pozostałością bizantyjskiego kościoła<sup>52</sup>. Wykopaliska archeologiczne na tym miejscu rozpoczęły się wiele lat później, bo dopiero w 1928 r., pod kierownictwem A.M. Shneidera. Na kolejne kampanie odkrywcze, tym razem pod dyrekcją I. Magena, trzeba było czekać aż do lat osiemdziesiątych<sup>53</sup>.

Kluczowym momentem dla naszych badań jest rok 484, kiedy na najwyższym szczycie góry Garizim, został zbudowany kościół pod wezwaniem Bożej Rodzicielki – Theotokos<sup>54</sup>. Prokopiusz w V księdze *De Aedificiis* napisał, że za panowania Zenona Samarytanie zebrali się i nieoczekiwanie napadli na zgromadzonych w kościele w Neapolis (Nablus), gdy ci celebrowali Święto Pięćdziesiątnicy. Napastnicy zabili wówczas wielu chrześcijan, a sprawującemu Eucharystię biskupowi Terebintiosowi odcięli palce u ręki. Okaleczony biskup udał się do Konstantynopola, gdzie zrelacjonował wydarzenia Zenonowi i domagał się rozprawy z Samarytanami. Cesarz nakazał natychmiast ukarać winnych. Samarytanie zostali przegnani z góry Garizim, a na jej szczycie zbudowano kościół dedykowany Matce Bożej (Theotokos). Aby zapobiec kolejnym niepokojom, Zenon ulokował w pobliskim Neapolis (Flavia Neapolis) oddział żołnierzy, o czym zresztą pośrednio informuje Prokopiusz (*De Aedificiis* V, 7)<sup>55</sup>. Zdaniem I. Magena kościół wzniesiono na obszarze poświęconym Samarytanom w ramach próby nawrócenia ich na chrześcijaństwo<sup>56</sup>. To twierdzenie izraelskiego archeologa nie

---

Abraham miał złożyć ofiarę ze swojego jedyne go syna Izaaka (Rdz 22). W Pięćcioksięgu samarytańskim na górze Garizim, a nie na Ebal (Pwt 27,4–6; Joz 8,30), Jozue miał zbudować ołtarz ku czci Jahwe.

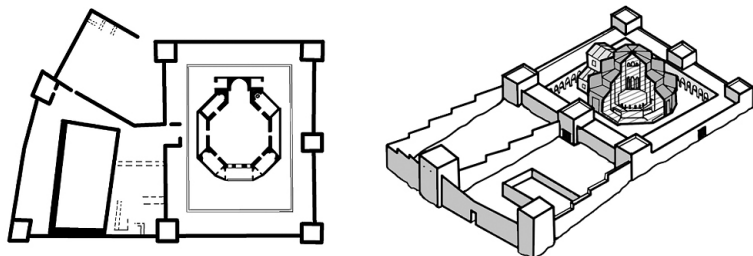
<sup>52</sup> Por. Shalev-Hurvitz, *Holy Sites Encircled*, 217.

<sup>53</sup> Magen, „Gerizim, Mount”, II, 484.

<sup>54</sup> Por. Magen, „Gerizim, Mount”, II, 490; Kohen, *History of the Byzantine Jews*, 26. Nie wszyscy zgadzają się z tą datacją. R. Kosiński udowadnia, że kościół został zbudowany w okolicach lat siedemdziesiątych V wieku. Zob. Kosiński, „Samarytanie w Cesarstwie Rzymskim”, 32.

<sup>55</sup> Na samej górze rezydowało jedynie 10 żołnierzy. Por. Magen, „Gerizim, Mount”, II, 491.

<sup>56</sup> Por. Magen, „Gerizim, Mount”, II, 492.



Rys. 2. Schemat i rekonstrukcja kościoła Theotokos na górze Garizim  
(oprac. J. Waszkowiak)

jest jednak niczym potwierdzone i wydaje się być jedynie jego osobistym przekonaniem<sup>57</sup>.

Fortyfikacja, w której skład wchodzi również kościół ( $83 \times 100$  metrów), dzieli się na dwie części: południową i północną. W części południowej znajdują się pozostałości kościoła otoczone murem obronnym, który ma formę prostokąta. Natomiast w części północnej wznosi się dodatkowy mur, wewnątrz którego znajduje się szeroki basen. Sam kościół ma formę oktagonalną o rozmiarach  $30 \times 37,4$  m. Jego wschodni bok jest nieco wysunięty, ponieważ stanowił tylną część absydy. Przy wejściu do kościoła znajdował się narteks prawdopodobnie pierwotnie wyłożony płytami marmurowymi, podobnie jak podłoga w głównej części budowli. Do kościoła prowadziły trzy wejścia, z których środkowe było największe. Kościół posiadał cztery kaplice: dwie od strony wschodniej – przylegające do centralnej absydy – i dwie od strony zachodniej – przylegające do narteksu. Podstawy pod kolumny, które podtrzymywały kopułę kościoła, są do dzisiaj widoczne w jego centrum. Z samych kolumn świątyni pozostały jednak już tylko niewielkie fragmenty. Podczas prac archeologicznych odkryto również pozostałości po kapitelach korynckich oraz panel ołtarzowy.

Magen sądzi, że kościół został zbudowany na miejscu, gdzie kiedyś była świątynia samarytańska<sup>58</sup>. Jednakże starożytne świa-

<sup>57</sup> Por. Kosiński, „Samarytanie w Cesarstwie Rzymskim”, 33.

<sup>58</sup> W okresie hellenistycznym mur ten został poszerzony i umocniony. Por. Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1746; Magen, „The Church of Mary Theotokos on



dectwa literackie są w tym temacie dość mocno podzielone. Z zapisków Józefa Flawiusza dowiadujemy się, że wspomniana świątynia tam istniała (*Ant.* XI, 8, 7 [11.346]; XII, 5, 5 [12.257–259]; XIII, 3, 4 [13.74, 78]; XIII, 9, 1 [13.255]). Natomiast Jan Malalas twierdzi, że kiedy Samarytanie zbuntowali się przeciwko Rzymowi, cesarz Zenon przebudował w dom modlitwy ku czci Maryi – Bożej Rodzicielki (Theotokos) dawną synagogę zbudowaną na górze Garizim przez Wielkiego Kapłana ‘Aqbûna (*Chronographia* XV, 2)<sup>59</sup>. Podobne informacje znajdujemy w datowanym na lata 603–604 *Chronicon Paschale* (PG 92, kol. 841) oraz w *Kronikach Samarytańskich* Abū ‘l-Fatḥa z XIV wieku<sup>60</sup>. Również Epifaniusz, biskup Salaminy (310–403), twierdzi, że na górze Garizim nigdy nie było świątyni. Dla Samarytan bowiem sam szczyt góry był świętym miejscem i nie było konieczności budowania na nim świątyni (*Panarion* IX, 2, 4). Opinia Epifaniasza została jednak odrzucona, gdyż najprawdopodobniej odnosił się on do tego okresu ery chrześcijańskiej, w którym dawna świątynia już nie istniała. Idea góry jako miejsca świętego u Epifaniasza mogła być zainspirowana słowami Jezusa z czwartej Ewangelii, gdzie w rozmowie z Samarytanką nawiązuje On do góry Garizim jako miejsca kultu jej rodaków (J 4,21).

Przekazy, które wspominają o synagodze, nie znajdują potwierdzenia w rezultatach badań archeologicznych prowadzonych na miejscu, gdzie w epoce bizantyjskiej stanął kościół<sup>61</sup>. Nie odnaleziono

---

Mount Gerizim”, 341; Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1746; Shalev-Hurvitz, *Holy Sites Encircled*, 225.

<sup>59</sup> Por. Ioannis Malalae, *Chronographia*, 383; Pietkiewicz („Góra Gerizim i Samarytanie”, 436) twierdzi, że świątynia Samarytan została zniszczona przez Rzymian dopiero w 484 r. Jednakże trudno zgodzić się z tą opinią, mając na uwadze powyższe informacje.

<sup>60</sup> Kronika zachowała się w dwóch wersjach: oryginalnej krótszej i późniejszej, bardziej rozbudowanej. Dzieło Abū ‘l-Fatḥa było powielane, skracane czy parafrazowane w innych kronikach samarytańskich. Drukiem została opublikowana tylko wersja krótsza: E. Vilmar, *Abul Fathi annales Samaritani*, która została przetłumaczona na język angielski przez Paula Stenhouse’a: *The Kitāb al-Tārīḥ of Abū ‘l-Fatḥ*.

<sup>61</sup> Por. Magen, „The Church of Mary”, 340.

bowiem żadnych pozostałości po synagodze<sup>62</sup>. Odkryto natomiast protojońskie kapitele, jak również dziesiątki dobrze oszlifowanych kamieni, należących – według I. Magena – do wczesnej świątyni samarytańskiej z okresu perskiego. Niektóre z nich – o większych rozmiarach – zostały ponownie użyte podczas budowy kościoła. I. Magen, wbrew powszechnie przyjętej opinii zakłada, że świątynia sięga początkiem okresu perskiego (V w. przed Chr.), a nie czasów panowania Aleksandra Wielkiego (IV w. przed Chr.)<sup>63</sup>. Należy jednak podkreślić, że izraelski archeolog nie znalazł resztek świątyni. Odkrył on jedynie artefakty z tego okresu oraz fragment muru oddzielający miejsce święte (*sacred precinct*), który sam datuje na połowę V w. przed Chr.<sup>64</sup> Dlatego z wielką ostrożnością należałoby przyjąć opinię Magena, że wspomniana świątynia została zbudowana według modelu ukazanego w Ez 40–47<sup>65</sup>, gdyż uczony opiera swoją hipotezę wyłącznie na odnalezieniu jednej sześciokomorowej bramy (15 × 14 m) odkrytej w północnej części tzw. *sacred precinct*<sup>66</sup>.

Do ważniejszych znalezisk na Garizim należą także inskrypcje nawiązujące do kapłanów i wyrażające świętość miejsca: *qdm 'lh'*

---

<sup>62</sup> Nie wyklucza się jednak zupełnie obecności synagogi. Możliwe, że było ich nawet kilka, ale najprawdopodobniej wznosiły się one w innych częściach góry. Por. Shalev-Hurvitz, *Holy Sites Encircled*, 226. Magen jest przekonany, że było ich tam wiele. Por. Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1748; Kosiński, „Samarytanie w Cesarstwie Rzymskim”, 35.

<sup>63</sup> Por. Magen, *Mount Gerizim Excavations*, II, 168, 175.

<sup>64</sup> Magen podaje wymiary *sacred precinct*: 96 m × 98 m. Jednakże w całości zostały odkryte tylko resztki ściany północnej, mierzącej 73 m długości. Por. Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1746.

<sup>65</sup> Por. de Hemmer Gudme, *Before the God*, 67.

<sup>66</sup> Por. Magen, „The Dating”, 160–161; Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1746. Część badaczy sądzi, że świątynia na górze Garizim powstała jeszcze wcześniej, niż proponuje I. Magen. Izraelski archeolog E. Arie uważa, że powstała ona w okresie inwazji asyryjskiej lub babilońskiej na przełomie lat 650–550 przed Chr. (zob. Arie, „Revisiting Mount Gerizim”, 56). Natomiast I. Finkelstein twierdzi, że budowlę tę wzniesiono krótko po reformie króla Jozjasza (VII przed Chr.) i rozebraniu świątyni w Betel, około roku 600 przed Chr. (zob. Finkelstein – Singer-Avitz, „Reevaluating Betel”, 45).

*b'tr' dnh* („przed Bogiem w tym miejscu”)<sup>67</sup>, *qdm 'd[ny]* („przed Panem”) oraz *byt dbh'* („dom ofiary”)<sup>68</sup>. Znalezione również mały złoty dzwonek. Tego rodzaju dzwonki były mocowane u frędzli efodu, który nosił arcykapłan (Wj 28,33–35)<sup>69</sup>. Ponadto wśród ważniejszych artefaktów odkrytych na tym miejscu, o których warto nadmienić, znajdują się to setki monet pochodzących z okresu perskiego i hellenistycznego<sup>70</sup>.

W drugiej z wymienionych epok Antioch IV Epifanes (175–163) zbudował na Garizim świątynię Zeusa Kseniosa (2 Mch 6,2). Natomiast w 36 r. po Chr. Piłat dokonał tam masakry Samarytan, co było powodem usunięcia go ze stanowiska prefekta. W 72 r. cesarz Tytus założył po zachodniej stronie przełęcz między Ebal a Garizim miasto Flavia Neapolis (obecnie Nablus). Po powstaniu Bar-Kochby (132–135) cesarz Hadrian wznosił w mieście świątynię Jowisza, zburzoną przez Juliana Apostatę (361–363)<sup>71</sup>.

Z zapisków wspomnianego już Prokopiusza dowiadujemy się, że zarówno kościół, jak i okalający go prostokątny mur (arab. *El-Qal'ah* „forteca”) oraz basen, który znajdował się poza murami pierwszej fortyfikacji, są dziełami cesarza Zenona (474–491) (*De Aedificiis* V, 7). Jednakże Abū 'l-Faḥ w *Kronikach Samarytańskich* zapewnia, że basen został zbudowany przez Samarytan zanim jeszcze powstały fortyfikacje. Chrześcijanie przejęli go, ponieważ stanowił cenną budowlę. Zapewniał on bowiem wodę tak dla żołnierzy tam rezydujących, jak i dla przybywających pielgrzymów oraz kapłanów sprawujących na tym miejscu liturgię<sup>72</sup>.

Kolejne istotne wydarzenie dotyczące kościoła Theotokos miało miejsce za panowania Anastazjusza I (491–518). Wówczas

<sup>67</sup> Należy zwrócić uwagę, że w publikacji: Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1747 transkrypcję zdania *qdm 'lh' b'tr' dn'* zapisano błędnie. W ostatnim wyrazie (*dn'*) w tej publikacji pojawia się alef zamiast he. Właściwy zapis przytoczonego zdania to: *qdm 'lh' b'tr' dnh*. Por. Magen, *Mount Gerizim Excavations*, II, 231.

<sup>68</sup> Por. Magen, *Mount Gerizim Excavations*, II, 231, 236.

<sup>69</sup> Por. Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1747–1748.

<sup>70</sup> Por. Shalev-Hurvitz, *Holy Sites Encircled*, 225.

<sup>71</sup> Por. Magen, „Gerizim, Mount”, II, 484–492; Magen, „Gerizim, Mount”, V, 1742–1748.

<sup>72</sup> Por. Shalev-Hurvitz, *Holy Sites Encircled*, 227–228.



Fot. 4. Widok na pozostałości bizantyjskiego kościoła Theotokos na górze Garizim (fot. J. Waszkowiak)

to Samarytanie pod przewodnictwem pewnej kobiety wybrali się na górę Garizim inną ścieżką niż zwykle, omijając strażę. Po wejściu na szczyt wtargnęli do kościoła i zabili żołnierzy przebywających na górze<sup>73</sup>. Najprawdopodobniej wówczas kościół został częściowo zniszczony<sup>74</sup>. Szkody musiały być dość poważne, skoro na pochodzącej z VI w. mozaikowej mapie z Madaby (biblijna Medeba<sup>75</sup>), na której widnieje góra Garizim, nie ma śladu po kościele. Cesarz Justynian I Wielki (527–565), który w 529 r. stłumił powstanie Samarytan, kazał zbudować dodatkowy mur przylegający od strony północnej do fortyfikacji okalającej kościół<sup>76</sup>. Niestety konstrukcja ta na niewiele się zdała, bo już w 614 r. Persowie zdobyli górę Garizim i doszczętnie zniszczyli kościół. W kolejnych wiekach miejsce to było okupowane przez Arabów. W latach 1099–1187 teren starożytnej Palestyny został opanowany przez Krzyżowców. Jednakże kościół Bożej Rodzicielki – Theotokos nie został odbudowany i tak pozostało aż do dziś. Pomimo tego, że Samarytanie nadal istnieją, sama góra Garizim do nich nie należy<sup>77</sup>. Miejsce to bowiem jako

<sup>73</sup> Według starożytnych źródeł winowajcy w krótkim czasie zostali znaleźieni i ukarani. Por. Prokopiusz, *De Aedificiis* V, 7.

<sup>74</sup> Por. Magen, „The Church of Mary”, 333.

<sup>75</sup> Zob. Lb 21,30; Joz 13,9,16; 1 Krn 15,17; 1 Mch 9,36; Iz 15,2.

<sup>76</sup> Por. Magen, „Gerizim, Mount”, II, 492.

<sup>77</sup> Obecnie populacja Samarytan liczy obecnie około 800 osób, zamieszkujących w Kiryat Luza (obok Nablus) oraz w założonej w latach 1954/1955 Neve Marka

obiekt turystyczny jest zarządzane przez administrację cywilną Judei i Samarii oraz bezpośrednio przez Organ ds. Środowiska Naturalnego i Parków w Izraelu (Israel Nature and Parks Authority).

### 3. Kościół Maria Nea w Jerozolimie

Zakończenie wojny sześciodniowej (5–10 czerwca 1967) stworzyło warunki do podjęcia prac archeologicznych na terenie Jerozolimy. Wykopaliska prowadzone tam w latach 1969–1982 pod kierunkiem Nahmana Avigada z Uniwersytetu Hebrajskiego<sup>78</sup> doprowadziły do odkrycia w Dzielnicy Żydowskiej ruin największego kościoła Palestyny epoki bizantyjskiej – Nowego Kościoła Maryi, Matki Boga (Theotokos). Na temat tej budowli zachowała się niemała liczba świadectw o charakterze literackim, epigraficznym, ikonograficznym i archeologicznym.

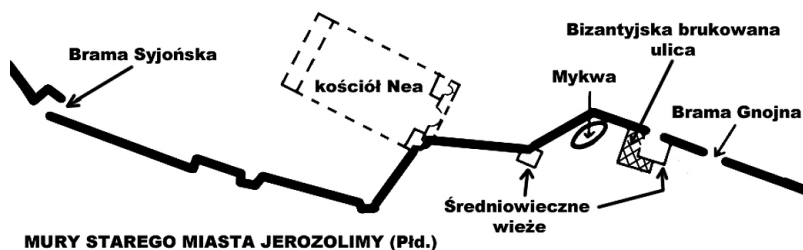
Nie pomijając wzmianek, które w *Żywocie świętego Saby* czyni Cyryl ze Scytopolis, wypada stwierdzić, że najobszerniej o Nowym Kościele traktuje Prokopiusz z Cezarei (490–561). W swoim dziele *De Aedificiis* (V, 6) podaje on, że wzniesiona z polecenia Justyniana (527–565) świątynia nie miała sobie równych. Z zachowanych zapisków Cyryla ze Scytopolis dowiadujemy się jednak, że inicjatorem budowy był arcybiskup Elias (patriarcha Jerozolimy w latach 495–516), który położył fundamenty pod nowy kościół. Według relacji słynnego hagiografa wspomina o tym św. Saba, który podczas audiencji na dworze cesarskim w roku 531<sup>79</sup> – jako delegat patriarchy jerozolimskiego – poprosił władcę o wybudowanie i wyposażenie kościoła Bogurodzicy oraz szpitala dla chorych przybyszów (*VS* 72).

---

– dzielnicy osady Holon w okolicach Tel Awiwu. Co roku kilkusetosobowa rzesza Samarytan pielgrzymuje na Garizim, aby obchodzić święto Paschy.

<sup>78</sup> Wyniki z przeprowadzonych badań zaprezentowano w cyklu artykułów: Avigad, „Excavations in the Jewish Quarter, 1969/70”; Avigad, „Excavations in the Jewish Quarter, 1970”; Avigad, „Excavations in the Jewish Quarter, 1971”, ale dopiero odnalezienie płyty z inskrypcją pozwoliło na bezsprzeczną identyfikację absyd odkrytych w południowo-wschodniej części eksplorowanej Dzielnicy Żydowskiej. Zob. Ben-Dov, „Discovery of the ‘Nea’”, 86–90 oraz Avigad, *The Upper City*.

<sup>79</sup> Por. Tsafir, „Procopius on the Nea Church”, 9.



Rys. 3. Lokalizacja kościoła Maria Nea (oprac. J. Waszkowiak)

Cesarz przychylił się do prośby mnicha<sup>80</sup>. Zadanie budowy powierzył pochodzącemu z Jerozolimy inżynierowi Teodorowi, a jego wysiłki polecił wspierać palestyńskim urzędnikom finansowym (*tractatores*). Ponadto Justynian udzielił najwyższej władzy arcybiskupowi Piotrowi (patriarcha Jerozolimy w latach 524–552)<sup>81</sup>, zaś bezpośredni nadzór nad budową powierzono Barachosowi – biskupowi Bakathy (obecnie ‘Ain Bakhata w Jordanii) (*VS* 73).

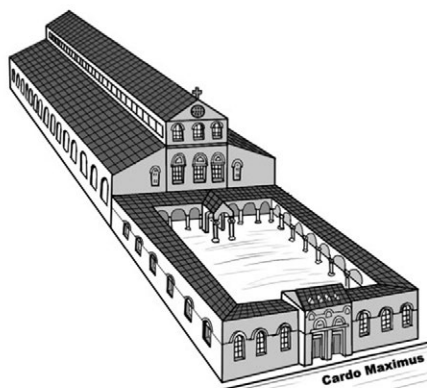
Ponieważ Justynian polecił wznieść Nowy Kościół na najwyższym wzgórzu miasta, budowniczywie zdecydowali o położeniu fundamentów świątyni na skalnej równinie, zaś wysunięte na wschód prezbiterium zostało osadzone na podtrzymywanej przez łuki konstrukcji, która wznosiła się od stromego skalnego zbocza doliny Tyropeonu do wysokości wzgórza<sup>82</sup>. W tym celu wykorzystano potężne bloki kamienne o wadze od 4 do 8,5 tony<sup>83</sup>. Ciężar budowli o masywnych murach, przykrytej dachem z drewna cedrowego, podtrzymywały liczne i duże kolumny ustawione na górze, na dole, wokół świątyni oraz w narteksie. Dwie największe kolumny umieszczono

<sup>80</sup> O wizycie Saby u Justyniana i cesarskiej przychylności względem przedstawianej mu prośby wspomina także Eutychiusz z Aleksandrii w *Annales* XXIV.

<sup>81</sup> Przy okazji referowania konfliktów na tle szerzącego się orygenizmu, Cyryl wzmiankuje, że Teodor Askidas (patriarcha Kapadocji od roku 537), pod nieobecność arcybiskupa Piotra, zamianował igumenem Nowego Kościoła bliżej nieznanego Jana Eunucha (*VS* 86). Za sprawą *Pratum spirituale* Jana Moschosa znamy jeszcze dwóch przełożonych świątyni – Konstantyna (VI 2857c) i Abramiusza (LXVIII 2917c; CLXXXVII 3064c).

<sup>82</sup> Por. Geva, „The Nea Church”, 777.

<sup>83</sup> Por. Tsafirir, „Procopius on the Nea Church”, 14.



Rys. 4. Bryła kościoła Maria Nea (oprac. J. Waszkowiak)

przed drzwiami kościoła, jednak dopatrywanie się w tym szczególnie architektonicznym nawiązań do świątyni Salomona (1 Krł 7,21; 2 Krn 3,17) wydaje się nieuzasadnione<sup>84</sup>, ponieważ sam historyk nie wykazuje w swoim dziele podobnych aluzji natury teologicznej. Prokopiusz podaje, że trudno dostępny w okolicy Jerozolimy budulec do wyciosu kolumn dla Nowego Kościoła pozyskano w pobliskich górach (Judei). Wzmianka kronikarza o ognistym kolorze kamienia pozwala przypuszczać, że chodzi o czerwonawe skały metamorficzne formacji wytworowej, nazywane zwykle „Ahmar” lub „mizzi Ahmar”<sup>85</sup>, które ze względu na skalę twardości i wynikające stąd trudności w obróbce, były wykorzystywane rzadko. Wydaje się, że pierwszy raz na szeroką skalę dokonano się to właśnie za panowania Justyniana<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> Por. Trapedach, „Ein neuer Tempel Salomons”, 172.

<sup>85</sup> Za niemające uzasadnienia należy uznać tezy stawiane przez M. Ben-Dov, że wspomniane kolumny mogły zostać przeniesione ze wzgórza świątynnego, gdzie pierwotnie należały do portyku królewskiego. Zob. Ben-Dov, *In the Shadow*, 239–241. Józef Flawiusz podaje, że krużganki świątyni były dwurzędowe, zaś ich kolumny określił jako „monolity z bielutkiego marmuru” (*De bello Judaico* V, 5,2 [5.190]).

<sup>86</sup> Ze względu na nowość wykorzystania czerwonego wapienia w epoce Justyniana, Tsafirir wysunął przypuszczenie, że kolumny w betlejemskiej Bazylice Narodzenia – wzniesionej przez Konstantyna, a przebudowanej przez Justyniana – mogą

Z relacji Prokopiusza dowiadujemy się również, że Kościół Nea posiadał jeszcze prostokątny dziedziniec z otaczającą go kolumnadą oraz bramami (propyleje). Natomiast architektonicznym dopełnieniem kompleksu świątynnego był zamieszkały licznie przez mnichów klasztor, hospicja oraz schroniska dla mężczyzn i kobiet w liczbie trzech tysięcy, o czym wspomina także anonimowy pielgrzym z Piacenzy (*Itinerarium* 23). Nowe sanktuarium, konsekrowane uroczyście 20 listopada 543 r.<sup>87</sup>, z przylegającą do niego infrastrukturą, wyposażone przez cesarza i hojnie przez niego wspierane finansowo, z jednej strony wyrażało chwałę Maryi jako Świętej Bożej Rodzicielki, z drugiej zaś w znacznym stopniu zabezpieczało duchowe i materialne potrzeby pielgrzymów, zwłaszcza chorych czy pozbawionych środków do życia.

O doniosłej roli Maria Nea w Palestynie epoki bizantyjskiej przekonuje fakt, że kościół ten został utrwalony w wyobrażeniu Jeruzolimy na pochodzącej z VI wieku mozaikowej mapie z Madaby. Zgodnie ze wskazaniem starożytnego kartografa świątynia znajdowała się w południowowschodniej części miasta bezpośrednio przy *Cardo Maximus*<sup>88</sup>, by połączyć ją z Bazyliką Bożego Grobu. Dzięki temu Nea stała się ważnym punktem na pielgrzymim szlaku wszystkich przybywających do Świętego Miasta<sup>89</sup>. Wzmianki o kościele i działającej przy nim wspólnocie monastycznej występują w źródłach pisanych do X wieku. Na przykład Grzegorz z Tours wspomina o przechowywanych w świątyni cennych relikwiach (*De gloria martyrum* I, 11; PL 71). Z kolei pochodzący z Damaszku mnich Jan Moschos, któremu w wędrówkach po ziemi palestyńskiej towarzyszył Sofroniusz (późniejszy biskup Jeruzolimy), zachował wspomnienie wiernego opata Leoncia z Cylicji. Ten całkowicie oddany służbie Bożej Rodzicielki mnich nie opuścił dedykowanego jej kościoła przez 45 lat (*Pratum spirituale* LXI, 2913c; PG 87/3). Świątynia była ważnym centrum życia duchowego, którego rytm odzwierciedlał

---

być datowane na VI, a nie na IV wiek. Por. Tsafirir, „Procopius on the Nea Church”, 29–30.

<sup>87</sup> Ben-Dov, „Found After”, 32.

<sup>88</sup> Por. Avigad, „The Nea”, 128.

<sup>89</sup> Por. Voltaggio, „‘Xenodochia’ and ‘Hospitia’”, 205–206.



porządek przewidziany w zachowanym do dziś *Lekcjonarzu gregoriańskim* (używanym od połowy V w. do VIII w.) i *Kalendarzu gregoriańskim* (datowanym na X w.)<sup>90</sup>.

Czas rozkwitu sanktuarium brutalnie przerwał najazd Persów na Palestynę (614 r.), o którym emocjonalnie traktuje naoczny świadek tamtych krwawych wydarzeń – Antioch Strategius (Sabaita), mnich z Ławry św. Saby, wzmiankując o pomordowanych w Jeruzolimie, w tym przy ołtarzu Nea (600 osób), w klasztornej bibliotece (70 osób) oraz w hospicjum (780 osób) (*Captivitas Hierosolymae* XXIII, 15, 18, 32)<sup>91</sup>, jednak bez informacji na temat zniszczeń samej świątyni. Blisko dwa wieki później o zniszczeniu kościołów Jeruzolimy przez Persów napisze igumen lauru św. Saby – Eutychiusz z Aleksandrii (877–940)<sup>92</sup>. Informacja ta będzie później powielana także w odniesieniu do Nowego Kościoła<sup>93</sup>, choć sam autor *Annales* nigdy nie wzmiankuje go z nazwy.

Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby Persowie całkowicie zniszczyli Nea. Prace archeologiczne nie odsłoniły śladów wskazujących na dewastację świątyni we wspomnianej epoce<sup>94</sup>, choć takich świadectw nie brak w przypadku zabudowań w pobliżu Wzgórza

---

<sup>90</sup> Obchodzono następujące wspomnienia: 16 marca – św. Eufrozyny; 26 czerwca – Teodory, królowej, która wzniosła kościół Bogarodzicy; 3 sierpnia – Justyniana, wielkiego cesarza; 12 września – synaksę w Nea, kościele wybudowanym przez Justyniana; 16 września – w czwartym dniu synaksy na Syjonie; 16 listopada – Justyniana, cesarza, który wybudował kościół Nea; 20 listopada – dedykacji kościoła Nea. Zob. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Géorgien*, 55, 74, 82, 90, 104, 105, 178, 260, 293, 328, 331, 385, 389.

<sup>91</sup> Tekst grecki dokumentu – poza nieznaczącymi fragmentami – nie zachował się, a odpisy gruziński i arabski podają różne dane co do liczby zabitych, o czym we wprowadzeniu do przekładu na język angielski sygnalizuje Conybeare, „Antiochus Strategos”, 502, 515; por. Papadogiannakis, „Lamenting for the Fall of Jerusalem”, 187.

<sup>92</sup> Eutychiusz nie wypowiada się wprost na temat Nea, ale przypisuje perskim najeźdźcom zniszczenie kościołów w Jeruzolimie, nie czyniąc wyjątków w odniesieniu do żadnego z nich. Por. Eutychiusz z Aleksandrii, *Annales* XXVI, 306.

<sup>93</sup> Dla przykładu zob. Schick, *The Christian Communities*, 34, 332–333 oraz Ben-Dov, *In the Shadow*, 241.

<sup>94</sup> Por. Avni, „The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.)”, 43; Ben-Ami – Tchekhanovets – Bijovsky, „New Archaeological and Numismatic Evidence”, 218.

Świątynnego i na Syjonie<sup>95</sup>. Nie można jednak wykluczyć, że kościół także ucierpiał wówczas poważnie, a powstałe uszkodzenia naprawiono w dziesięcioleciu poprzedzającym najazd arabski (638 r.)<sup>96</sup>. Dopiero ten drugi żywioł mógł stać się przyczyną na tyle poważnych zniszczeń, że Nea nie odzyskała pierwotnego blasku, chyląc się w kolejnych dekadach ku swojemu upadkowi<sup>97</sup>. Świadek tamtych wydarzeń, patriarcha Sofroniusz (550–638), wyjaśnia, że wskutek najazdu arabskiego nie mógł udać się do Betlejem i dlatego uroczystą liturgię w dzień Bożego Narodzenia sprawował w kościele Bożej Rodzicielki (*Oratio I: In Christi natalia* 3212c). W IX w. służbę w Nea pełni jeszcze dwunastu duchownych, o czym informuje zachowany spis klasztorów w Ziemi Świętej z roku 808<sup>98</sup>. W tym samym dokumencie mowa też o trzęsieniu ziemi, które doprowadziło do całkowitego zawalenia się kościoła<sup>99</sup> i ostatecznie przypieczętowało koniec jego istnienia. Z biegiem czasu zmianie uległo zagospodarowanie terenu. Muzułmańscy Umajjadzi po zdobyciu Jerozolimy (638 r.) zaczęli wznosić nowe budowle na dawnym Wzgórzu Świątynnym i wokół niego, a znajdujący się w jego pobliżu częściowo zrujnowany kościół Nea okazał się doskonałym źródłem pozyskiwania materiału do realizacji własnych projektów architektonicznych. Świadczą o tym odnalezione na południowym zboczu Wzgórza Świątynnego w ruinach Pałacu Kalifa kolumny oraz pozostałości elementów dekoracyjnych z wyraźnymi znakami krzyża czy greckimi literami alfa i omega<sup>100</sup>. Reszta kościoła zaginęła skutecznie pod warstwą ziemi na długie stulecia.

<sup>95</sup> Por. Gil, „The Jewish Quarters”, 261.

<sup>96</sup> Por. Gil, „The Jewish Quarters”, 261.

<sup>97</sup> Zdaniem Schicka jest mało dowodów na destrukcyjne działania muzułmanów po dokonaniu przez nich podboju Palestyny – zob. Schick, „Christian Life”, 239. Z kolei Geva („The Nea Church”, 776) przyjmuje, że przyczyną popadnięcia w ruinę Nowego Kościoła była zarówno inwazja perska, jak i arabska, zaś definitywny upadek świątyni nastąpił w IX w. Natomiast Ovadiah i de Silva („Supplementum”, 222) przypisują ostateczne zniszczenie świątyni trzęsieniu ziemi w VIII w.

<sup>98</sup> Zob. „Commemoratorium de casis Dei”, 302.

<sup>99</sup> „Commemoratorium de casis Dei”, 304. Być może chodzi o trzęsienie ziemi z roku 748, które przyczyniło się do poważnych zniszczeń w Jerozolimie i okolicy – zob. Russell, „The Earthquake Chronology of Palestine”, 49.

<sup>100</sup> Por. Ben-Dov, *In the Shadow*, 317–319; Ben-Dov, „Found After”, 36.

Pierwsze elementy Maria Nea Theotokos odkryto już w 1862 r. podczas budowy kompleksu mieszkalnego Batei Mahse. Odślonięto wtedy marmurowy chodnik oraz masywny mur biegnący z północy na południe, ale bez zrozumienia wagi znaleziska. Eksploracja terenu dzisiejszej Dzielnicy Żydowskiej w kolejnych latach XIX stulecia przyniosła jeszcze odkrycie wielkich podziemnych struktur ze sklepieniami opartymi na masywnych filarach, które jednak błędnie wówczas identyfikowano z domem biblijnego arcykapłana Annasza<sup>101</sup>. Dalsze plany rozbudowy wspomnianej dzielnicy w Jerozolimie spowodowały, że w czerwcu 1970 r. podjęto decyzję o wznowieniu prac wykopaliskowych w tym rejonie miasta. Ustalono, że odkryty w XIX w. mur ma 13 metrów długości i 6,5 m szerokości, zaś jego podstawa sięga 8 m w głąb ziemi. Zewnętrzna powierzchnia muru została zbudowana z dużych, obrobionych kamieni o nieregularnych brzegach i szorstkich wypukłościach centralnych, a w jego obrębie odkryto absydę o średnicy 5 m. Trzy lata później, latem 1973 r., prace archeologiczne prowadzono już w promieniu stu metrów na zachód od wspomnianej absydy. Znaleziono wówczas, oprócz ceramiki, grube i głęboko osadzone fundamenty budynku, próg otworu drzwiowego o długości 5,4 m, a za nim rozległą przestrzeń wyłożoną marmurowymi kamieniami. Wnętrze odkrytego (jak słusznie przypuszczano) kościoła mierzyło 115 m długości i 57 m szerokości<sup>102</sup>. Na zachód, w stronę *Cardo Maximus*, odkryto narteks i jedyne zachowane przejście do nawy południowej. Prace wykopaliskowe z roku 1975 doprowadziły do odsłonięcia narożnika i drugiej absydy bocznej kościoła oraz pozostałej części kompleksu świątynnego z murem oporowym. Odnaleziono też struktury pochodzące z epoki wypraw krzyżowych. Na szczególną uwagę zasługuje jednak odkryty na północ od wieży Burj Kibr i zajmujący powierzchnię około 9,5–17 m × 33 m system sześciu ogromnych cystern<sup>103</sup> z głębokimi, wpuszczonymi w ściany niszami. Całość w stylu typowym dla budowli bizantyjskich w Konstantynopolu wzniesiono z ubitego

---

<sup>101</sup> Por. Avigad, „The Nea”, 132, przyp. 4.

<sup>102</sup> Por. Geva, „The Nea Church”, 777.

<sup>103</sup> Warren w XIX w. określił odnalezione struktury jako kolumbarium. Por. Avigad, „Jérusalem (Quartier Juif)”, 421.



Fot. 5. Przylegające do pozostałości Maria Nea ruiny kościoła z epoki wypraw krzyżowych (fot. D. Ledwoń)

gruzu pokrytego mocnym różowawym tynkiem, a sklepienia oraz łuki struktury oparto na masywnych filarach o wymiarach  $3,5 \times 5 \text{ m}^{104}$ . Wszystkie znaleziska, łącznie z lokalizacją przy głównym trakcie miasta, zdawały się potwierdzać relację Prokopiusza i świadectwo mozaikowej mapy z Madaby w odniesieniu do Maria Nea. Natomiast najważniejszym dowodem potwierdzającym odsłonięcie jej ruin było odnalezienie w 1977 r. przez N. Avigada pod sklepieniem czwartej cysterny dobrze zachowanej greckiej inskrypcji<sup>105</sup> o wymiarach  $1,58 \times 0,68 \text{ m}$ . Po rekonstrukcji skróconych form w tekście, jego treść brzmi następująco:

Κ[ΑΙ] ΤΟΥΤΟ [ΤΟ] ΕΡΓΟΝ ΕΦΙΛΟΤΙΜΗ  
 ΣΑΤΟ Ο ΕΥΣΕΒ[ΕΣΑΤΟΣ] ΗΜΩΝ ΒΑΣΙ  
 ΛΕΥΣ ΦΛ[ΑΟΥΙΟΣ] ΙΟΥΣΤΙΝΙΑΝΟΣ ΠΡΟΝΟΙ  
 Α Κ[ΑΙ] ΣΠΟΥΔΙ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ  
 ΟΣΙΩΤΑ [ΤΟΥ] ΠΡΕΣΒ[ΥΤΕΡΟΥ] Κ[ΑΙ] ΗΓΟΥΜΕ[ΝΟΥ]  
 ΙΝΔ[ΙΚΤΙΩΝΟΣ] ΙΓ +

<sup>104</sup> Por. Avigad, „The Nea”, 132.

<sup>105</sup> Por. Avigad, „A Building Inscription”, 149.

A to jest dzieło, które najczcigodniejszy, najpobożniejszy nasz cesarz Flawiusz Justynian wykonał wspaniałomyślnie i staraniem świątobliwego Konstantyna, prezbitera oraz igumena, w indykcji trzynastej +.

Przywołana przez autora tablicy fundacyjnej data dotyczy piętnastoletniego okresu podatkowego i mimo wskazania imienia władcy oraz przełożonego klasztoru, nie jest jednoznaczna. Jednak za najbardziej prawdopodobny termin powstania napisu przyjmuje się przełom 549 i 550 r., a zatem kilka lat po konsekracji świątyni, gdy do użytku oddano kompleks sześciu wodnych cystern<sup>106</sup>.

Dziś prawie cały dawny teren Maria Nea znajduje się na terenie Dzielnicy Żydowskiej. Niewielką i ogrodzoną, ale bardzo zaniedbaną część pozostałości kościoła można jeszcze zobaczyć od strony Parku Bet Shalom, zlokalizowanego pomiędzy Bramą Syjonu a Bramą Gnojną. Zachowane fragmenty kolumn oraz murów świątyni dają jednak pewne wyobrażenie o jej rzeczywistych rozmiarach w czasach, gdy tętniła ona życiem i była ważnym przyczółkiem dla pielgrzymów odwiedzających Święte Miasto. Wizyta w tym miejscu stwarza więc doskonałą okazję do tego, by przybliżyć dzieje jednego z najwspanialszych kościołów Jerozolimy i Palestyny, jakim była nieistniejąca dziś i mimo odkryć wciąż szerzej nieznana Maria Nea.

#### **4. Dlaczego kościoły nigdy nie zostały odbudowane?**

Mając na uwadze zebrane wyniki wieloletnich badań archeologicznych oraz prac historyków, trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie dlaczego omówione trzy wielkie kościoły maryjne epoki bizantyjskiej w Ziemi Świętej nie zostały odbudowane. Wydaje się jednak, że w tym względzie decydujące są trzy powiązane ze sobą i godne rozważenia czynniki. Pierwszym jest zmieniający się kontekst historyczno-polityczny i religijny. Drugim powodem jest brak realnego związku miejsca kultu z wydarzeniami zbawczymi.

---

<sup>106</sup> Por. Avigad, „A Building Inscription”, 150; Avigad, „The Nea”, 134; Geva, „The Nea Church”, 777.

Wreszcie trzecim czynnikiem wydaje się być brak finansów koniecznych do podjęcia inwestycji.

Już od pierwszej połowy IV stulecia chrześcijaństwo stanowiło bardzo ważne spoiwo instytucji wielonarodowego i wielokulturowego Imperium Rzymskiego. Stąd rozstrzygnięcia pierwszych soborów powszechnych Kościoła, którego opiekunami byli kolejni cesarze, znajdowały odzwierciedlenie w ich polityce wewnętrznej. Wdzięcznym tego przykładem są również motywowane religijnie decyzje władców dotyczące architektury i sztuki. W nich bowiem – jak w soczewce – nie tylko skupiły się ideały epoki, ale też skondensowana została wola poświadczania najważniejszych prawd chrześcijańskiej wiary<sup>107</sup>. Dlatego właśnie po zwołanym przez Teodozjusza II (408–450) soborze efeskim z roku 431 idee budownictwa sakralnego zdominowało dążenie do wyrażenia i utrwalenia chrystologicznej prawdy na temat dwóch natur w Jezusie jako jednej osobie, czego ważnym i dogmatycznym refleksem jest prawda o Maryi jako Matce Boga (*Theotokos*), a nie tylko Matce Chrystusa (*Christotokos*)<sup>108</sup>. Stąd wyrazem tamtych soborowych ustaleń stały się wznoszone wówczas kościoły, którym – także w zgodzie z życzeniem cesarza – często nadawano tytuł Bożej Rodzicielki. Zmiany polityczno-społeczne, a co za tym idzie także religijne na Bliskim Wschodzie, które dokonały się wskutek inwazji perskiej (614) i arabskiej (638), znacząco ograniczyły rolę chrześcijaństwa w tym regionie. Ów silny trend – na blisko dwa wieki (1099–1187/1291<sup>109</sup>) – odwróciła obecność krzyżowców w Ziemi Świętej. Chociaż w przeciagu kolejnych

<sup>107</sup> Armstrong, „Imperial Church Building”, 9–10; Armstrong, „Constantine’s Churches”, 5.

<sup>108</sup> W roku 433 Cyryl Aleksandryjski podpisał z Biskupami Kościoła w Antiochii tzw. *Formułę zjednoczenia* (Γράμματα περὶ τῆς εἰρήνης), której fragment kluczowy dla dogmatu o Bożym rodzicielstwie Maryi brzmi: „[...] wyznajemy jednego Chrystusa, jednego Syna, jednego Pana. Z racji zjednoczenia bez pomieszania wierzymy, że święta Dziewica jest Bogarodzicą, ponieważ Słowo Boże się wcieliło, stało się człowiekiem i od chwili swego poczęcia zjednoczyło się ze świątynią, którą z Niej wzięło” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, I, 178).

<sup>109</sup> Zwycięstwo Saladyna w bitwie pod Hittin 4 lipca 1187 faktycznie przekreśliło dominację krzyżowców Ziemi Świętej, którą ostatecznie zmuszeni byli opuścić po upadku Akki w roku 1291.

stuleci pobożność maryjna w Kościele nie osłabła, to zdecydowanie wygasła w nim dawna potrzeba utrwalania dogmatu o Bożym macierzyństwie Maryi. Budowa nowych świątyń ku Jej czci w Palestynie doby średniowiecza nie zawsze była równoznaczna z odtwarzaniem dawnych bizantyjskich miejsc kultu. Naszym zdaniem powodem tego był fakt, że nie miały one bezpośrednio związku z wydarzeniami zbawczymi, o których opowiadają Ewangelie kanoniczne<sup>110</sup>. Tego podstawowego kryterium nie spełniały trzy omawiane przez nas wielkie kościoły maryjne i głównie dlatego – jak się wydaje – nigdy nie zostały odbudowane. Nie należy przy tym pomijać motywów samej fundacji maryjnych kościołów.

O ile religijnym podglebkiem powstania Kathisma była wczesnochrześcijańska i pozabiblijna tradycja o wędrowce brzemiennej Maryi do Betlejem, o tyle w przypadku kościołów na górze Garizim i w Jerozolimie na decyzjach o ich budowie zaważyły względy polityczne oraz ideowe<sup>111</sup>. Na Garizim cesarz Zenon wzniósł świątynię na przekór Samarytanom. Uczynił tak, by w odwecie za ich atak na biskupa i wiernych w Neapolis zaznaczyć swoją dominację i rangę chrześcijaństwa jako religii panującej w imperium<sup>112</sup>, a nie jak błędnie sugeruje I. Magen, by podjąć próbę nawrócenia

---

<sup>110</sup> Por. Langé, *Architettura*, 138.

<sup>111</sup> Wzmianka o miejscu świętym dla Samarytan występuje w Nowym Testamencie bez nazwy i w dodatku na kanwie wypowiedzi Jezusa o prawdziwym kulcie oddawanym Ojcu (J 4,21), a wcześniejsze starotestamentowe odniesienia są – jak się wydaje – bez większego znaczenia dla tego tematu. Ani bowiem wzmianki o błogosławieństwie wypowiadanych przez Izraelitów (Pwt 11,29; 27,12; Joz 8,33), ani przemowa Jotama po wyborze Abimeleka na króla (Sdz 9,6–7) czy kontekst zmagania Machabeuszów z żywiołem greckim (2 Mch 5,23; 6,2), nie stanowią teologicznego uzasadnienia dla tego, by wyróżnić Garizim spośród miejsc biblijnych. W przypadku kościoła Kathisma związek z historią zbawienia przedstawioną w Nowym Testamencie jest marginalny i stanowi projekcję ludowej pobożności, którą materializuje tradycja apokryficzna, a konkretnie ta związana ze środowiskiem jerozolimskim. Z krytycznego punktu widzenia utrwalona w ProtEwJk 17,1–3 historia o odpoczynku Maryi przy drodze wiodącej do Betlejem nie wnosi nic istotnego do skąpej relacji Łukasza (2,4); stanowi ona raczej twórczą odpowiedź na motywowaną duchowo ludzką ciekawość.

<sup>112</sup> Por. Hirschfeld, „Imperial Building Activity”, 249.

Samarytan na chrześcijaństwo<sup>113</sup>. Z kolei w przypadku budowli Justyniana w Jerozolimie hojna fundacja kościoła Nea była wyrazem wspaniałomyślności władcy, wspierającego troskę patriarchy o pielgrzymów, licznie przybywających Świętego Miasta<sup>114</sup>. Nie można też zaprzeczyć, że wzniesiona z rozmachem świątynia oddawała ideowe ambicje cesarza jako opiekuna Kościoła i hojnego mecenasa dzieł, które nie mają sobie równych.

Zmierzch epoki bizantyjskiej przyniósł nie tylko utratę wpływów na sytuację chrześcijaństwa w Ziemi Świętej, ale także na możliwość odbudowy zrujnowanych najazdami i trzęsieniem ziemi sanktuariów, których rozmiary generowały znaczące koszty utrzymania i renowacji. Dlatego oprócz wyżej wymienionych powodów, dla których te kościoły nie zostały odbudowane, również względy finansowe stały się bez wątpienia jednym z kluczowych czynników mających wpływ na porzucenie – nawet przez krzyżowców – pomysłu odbudowy omawianych kościołów maryjnych. Zniszczone, a w konsekwencji opuszczone przez wiernych, stały się w krótkim czasie naturalnym źródłem budulca dla nowych gospodarzy Palestyny. Natomiast przykryte kolejnymi warstwami ziemi czy nowej zabudowy – jak Nea – zaginęły w pamięci, pozostając nie odbudowane.

\* \* \*

Zarówno starożytne świadectwa literackie, jak i najnowsze wyniki badań archeologicznych wyraźnie potwierdzają, że kościoły maryjne dedykowane Theotokos: Kathisma, na górze Garizim oraz Nea, miały w okresie bizantyjskim dla pielgrzymów niebagatelne znaczenie. Każde z tych miejsc było ośrodkiem pogłębionego życia religijnego, z bardzo dobrze rozwiniętą opieką duszpasterską, wplecioną w rytm celebracji, które wyznaczały starożytne kalendarze liturgiczne. Wydaje się, że kościoły te nie zostały nigdy odbudowane, ponieważ ich lokalizacja nie wiązała się jednoznacznie z wydarzeniami zbawczymi, o których traktują cztery kanoniczne Ewangelie. W kłuczu biblijnej zależności odbudowano lub wzniesiono wiele nowych

---

<sup>113</sup> Por. Magen, „Gerizim, Mount”, II, 492.

<sup>114</sup> Por. Hirschfeld, „Imperial Building Activity”, 249.



świętyń zarówno w epoce wypraw krzyżowych, jak i w czasach nam bardziej współczesnych. Stąd niewykluczone, że brak funduszy na rekonstrukcję ośrodków o słabych walorach historycznych okazał się kolejnym ważkim powodem zaniechania prac budowlanych. W ten sposób tamte wielkie kościoły maryjne po swoim upadku zostały niemal zupełnie zapomniane. Dziś jednak odkryte przez archeologów ruiny dawnych sanktuariów prowokują do zapoznania się na nowo z ich historią, która pozostaje świadectwem wielkiej pobożności chrześcijan epoki bizantyjskiej oraz czci jaką – niezależnie od swojego stanu – żywili oni do Bogarodzicy.

### **The Three Forgotten Churches of St. Mary (Theotokos) from the Byzantine Era in the Holy Land**

**Abstract:** In the history of the Holy Land, the Byzantine time undoubtedly appears as a time of intense flourishing of sacral constructions, especially dedicated to Mary, the Holy Mother of God. Only a few churches under her patronage from this period survived until today. Many were destroyed and never rebuilt. In this article, three of these Marian churches (Theotokos) which were never reconstructed are taken into consideration: the Kathisma, the church on Mount Gerizim and the Nea. The reason for this particular attention towards them is on account of their outstanding construction and the fact that these churches were mentioned abundantly by Procopius and other ancient authors. This article presents the latest archaeological evidence along with a description of ancient literature, in order to better understand the religious and historical contexts of these churches. When all this information is considered, it is clear that these churches were never rebuilt due to three factors: no direct connection to the events described in the four canonical Gospels, an unfavorable geopolitical situation and lack of financial resources.

**Keywords:** Marian churches, Theotokos, Kathisma, Gerizim, Maria Nea, Jerusalem, Byzantium

---

### **Bibliografia**

- Ademarus Cabannensis, *Chronicon*, w: *Ademari Cabannensis Opera omnia. Chronicon* (red. P. Bourgain-Hemeryck – R. Landes – G. Pon; Turnholt: Brepols 1999).
- Adler, E.N. – Sélignsohn, M., „Une nouvelle chronique samaritaine (suite)”, *Revue des études juives* 45/90 (1902) 223–254.
- Aharoni, Y., „The 1962 Season”, *Excavations at Ramat Rahel, Seasons 1961 and 1962* (red. Y. Aharoni et al.; Roma: Centro di Studi Semitici 1964) 37–63.

- Aharoni, Y., „Excavation at Ramat Raḥel, 1954. Preliminary Report”, *Israel Exploration Journal* 6/2 (1956) 102–111.
- Aharoni, Y., „General Conclusions”, *Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1961 and 1962* (red. Y. Aharoni *et al.*; Roma: Centro di Studi Semitici 1964) 119–124.
- Aharoni, Y., „Ramat Raḥel”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (red. E. Stern; Jerusalem: Israel Exploration Society 1993) IV, 1261–1267.
- Aharoni, Y. *et al.* (red.), *Excavations at Ramat Raḥel, Seasons 1961 and 1962* (Roma: Centro di Studi Semitici 1964).
- Alliata, E., „Il Kathisma: ‘luogo del riposo’ della Vergine”, *La Terra Santa* 65/5 (1993) 38–42.
- Antiochus Strategius Sabaita, *Captivitas Hierosolymae*, w: *La prise de Jérusalem par les Perses en 614. Scriptorum Iberici 12* (red. G. Garitte; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 203; Louvain: Peeters Publishers 1960).
- Antoninus Placentius, *Itinerarium*, w: *Itineraria et alia geographica* (red. P. Geyer; Corpus Christianorum. Series Latina 175; Turnholti: Brepols 1965) 129–174.
- Arie, E., „Revisiting Mount Gerizim: The Foundation of the Sacred Precinct and the Proto-Ionic Capitals”, *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region: Collected Papers Volume XIV* (red. Y. Zelinger *et al.*; Jerusalem: The Israel Antiquities Authority 2021) 39–63.
- Armstrong, G.T., „Constantine’s Churches: Symbol and Structure”, *The Journal of the Society of Architectural Historians* 33/1 (1974) 5–16.
- Armstrong, G.T., „Imperial Church Building and Church-State Relations, A.D. 313–363”, *Church History* 36/1 (1967) 3–17.
- Avigad, N., „A Building Inscription of the Emperor Justinian and the Nea in Jerusalem”, *Israel Exploration Journal* 27/2/3 (1977) 145–151.
- Avigad, N., „Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1969/70 (Preliminary Report)”, *Israel Exploration Journal* 20/1/2 (1970) 1–8.
- Avigad, N., „Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1970 (Second Preliminary Report)”, *Israel Exploration Journal* 20/3/4 (1970) 129–140.
- Avigad, N., „Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971 (Third Preliminary Report)”, *Israel Exploration Journal* 22/4 (1972) 193–200.
- Avigad, N., „Jérusalem (Quartier Juif) – 1975-1977”, *Revue Biblique* 85/3 (1978) 421–423.
- Avigad, N., „The Nea: Justinian’s Church of St. Mary, Mother of God, Discovered in the Old City of Jerusalem”, *Ancient Churches Revealed* (red.

- Y. Tsafirir, *Judean Desert Studies*; Jerusalem – Washington, DC: Israel Exploration Society; Biblical Archaeology Society 1993) 128–135.
- Avigad, N., *The Upper City of Jerusalem* (Jerusalem 1980).
- Avner, R., *The Church of the Kathisma: Its Identification and Role in the History of Architecture and Mosaic* (Dysertacja doktorska; University of Haifa; Haifa: 2004).
- Avner, R., „The Dome of the Rock in Light of the Development of Concentric Martyria in Jerusalem: Architecture and Architectural Iconography”, *Muqarnas* 27 (2010) 31–49. DOI: [https://doi.org/10.1163/22118993\\_02701003](https://doi.org/10.1163/22118993_02701003).
- Avner, R., „The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar”, *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images* (red. L. Brubaker – M.B. Cunningham; London: Routledge 2016) 9–30.
- Avner, R., „The Kathisma: A Christian and Muslim Pilgrimage Site”, *ARAM* 18–19 (2006–2007) 541–557.
- Avner, R., „The Kathisma Church”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Supplementary Volume* (red. E. Stern; Jerusalem: Israel Exploration Society 2008) V, 1831–1833.
- Avner, R., „The Kathisma Church on the Road from Jerusalem to Bethlehem”, *Qadmoniot* 38/130 (2005) 117–121.
- Avner, R., „Presbeia Theotokou, Presbeia Mētros: Reconsidering the Origins of the Feast and the Cult of the Theotokos at the Kathisma, on the Road to Bethlehem”, *Presbeia Theothokou. The Intercessory Role of Mary Across Times and Places in Byzantium (4th-9th Century)* (red. L.M. Pelto-maa – A. Külzer – P. Allen; Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 39; Wien: Austrian Academy of Sciences Press – Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2015) 41–48.
- Avner, R., „The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octagonal Buildings”, *One Land – Many Cultures: Archaeological Studies in Honour of Stanislaw Loffreda OFM* (red. C. Bottini – Di Segni Leah – L.D. Chrupcała; Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 41; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2003) 173–186.
- Avner, R. (red.), *The Kathisma Church and Monastery of Mary Theotokos on the Jerusalem-Bethlehem Road: Final Report of the 1992, 1997, 1999 and 2000 Excavation Seasons* (IAA Reports 69; Jerusalem: Israel Antiquities Authority 2022).
- Avner, R. – Lavas, G. – Rosidis, E., „Jerusalem, Mar Elijas – the Kathisma Church”, *Excavations and Surveys in Israel* 20 (2001) 89–92; = Avner, R., „Jerusalem, Mar Elias – the Kathisma Church”, *Hadashot Arkheologiyot / Excavations and Surveys* 113 (2001) 133–137.
- Avner, R. – Shachar, P., „Architectural Planning Procedures in the Early Byzantine Period: The Kathisma Church”, *Christ Is Here! Studies in Biblical*

- and *Christian Archaeology in Memory of Michele Piccirillo, OFM* (red. L.D. Chrupcała; Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 52; Milano: Edizioni Terra Santa 2012) 265–273.
- Avni, G., „The Persian Conquest of Jerusalem (614 C.E.) – An Archaeological Assessment”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 (2010) 35–48.
- Bagatti, B., *Alle origini della Chiesa. Volume 2: Le comunità gentile-cristiane* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1982).
- Bagatti, B. – Testa, E., *Corpus Scriptorum de Ecclesia Matre. IV. Gerusalemme. La redenzione secondo la tradizione biblica dei Padri* (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 26; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1982).
- Baldi, D. (red.), *Enchiridion locorum sanctorum* (wyd. 2; Jerusalem: Franciscan Printing Press 1954).
- Bednarz, M., *Ziemia ułmowana przez Boga. Geografia Ziemi Świętej* (wyd. 4; Tarnów: Biblos 2008).
- Ben-Ami, D. – Tchekhanovets, Y. – Bijovsky, G., „New Archaeological and Numismatic Evidence for the Persian Destruction of Jerusalem in 614 CE”, *Israel Exploration Journal* 60/2 (2010) 204–221, <https://www.jstor.org/stable/27927264>.
- Ben-Dov, M., „Discovery of the ‘Nea’ Church – Jewel of Byzantine Jerusalem”, *Christian News from Israel* 26/2 (1977) 86–90.
- Ben-Dov, M., „Found After 1400 Years – The Magnificent Nea”, *Biblical Archaeology Review* 3/4 (1977) 32–37.
- Ben-Dov, M., *In the Shadow of the Temple: The Discovery of Ancient Jerusalem* (New York, NY: Harper & Row 1985).
- The Bodmer Composite Codex* (red. D. Sharp – B. Nongbri), <https://bodmerlab.unige.ch/fr/constellations/papyri/barcode/1072205366> (dostęp 26.07.2022).
- Callahan, D.F., „Al-Hākim, Charlemagne, and the Destruction of the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem in the Writings of Ademar of Chabannes”, *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, Faith, and Crusade* (red. M. Gabriele – J. Stuckey; New York, NY: Palgrave Macmillan 2008) 41–57.
- „Chronicon Paschale”, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Garnier Fratres 1864) 92, 841–845.
- „Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis”, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora, latina lingua exarata* (red. T. Tobler – A. Molinier; Genevae: J.-G. Fick 1879) 299–305.
- Conybeare, F.C., „Antiochus Strategos’ Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614”, *The English Historical Review* 25/99 (1910) 502–517.
- Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sancti Sabae*, w: *Cyryl ze Scytopolis, Żywoty mnichów palestyńskich* (tłum. E. Dąbrowska; wstęp, kom., indeksy

- R. Kosiński; *Źródła Monastyczne. Starożytność 36*; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2011) 253–416 (= *VS*).
- Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sancti Theodosii*, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich* (tłum. E. Dąbrowska; wstęp, kom., indeksy R. Kosiński; *Źródła Monastyczne. Starożytność 36*; Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów 2011) 473–480.
- Di Segni, L., „A Greek Inscription in the Kathisma Church”, *One Land – Many Cultures: Archaeological Studies in Honour of Stanislaw Loffreda OFM* (red. C. Bottini – L. Di Segni – L.D. Chrupcała; Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 41; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2003) 187–188.
- Diez, E., „The Mosaics of the Dome of the Rock at Jerusalem”, *Ars Islamica* 1/2 (1934) 235–238.
- Epiphanius Salaminis Episcopus, *Panarion*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski* (tłum., wstęp M. Gilski; oprac., kom. A. Baron; Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe 2015).
- Eutychius Alexandrinus, *Annales*, w: *Eutichio, Patriarca do Alessandria (877-940). Gli Annali* (introduzione, traduzione e note B. Pirone; Studia Orientalia Christiana Monographiae I; Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies 1987).
- Finkelstein, I. – Singer-Avitz, L., „Reevaluating Betel”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 125/1 (2009) 33–48.
- „Formuła zjednoczenia”, *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. I. (325-757): *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II* (red. A. Baron – H. Pietras; *Źródła Myśli Teologicznej* 24; Kraków: Wydawnictwo WAM 2001) 176–178.
- Galor, K. – Bloedhorn, H., *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans* (New Haven, CT – London: Yale University Press 2013).
- Garitte, G. (red.), *Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X<sup>e</sup> siècle)* (Subsidia Hagiographica 30; Bruxelles: Société des Bollandistes 1958).
- Geva, H., „The Nea Church”, *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land* (red. E. Stern; Jerusalem: Israel Exploration Society 1993) II, 776–777.
- Gil, M., „The Jewish Quarters of Jerusalem (A.D. 638–1099) According to Cairo Geniza Documents and Other Sources”, *Journal of Near Eastern Studies* 41/4 (1982) 261–278.
- Grego, I., „Il Kathisma o luogo del riposo della Vergine”, *Asprenas* 45 (1998) 231–244.
- Gregorius Turonensis, *De gloria martyrum*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: 1849) 71, 715–717.

- Hemmer Gudme, A.K. de, *Before the God in this Place for Good Remembrance: A Comparative Analysis of the Aramaic Votive Inscriptions from Mount Gerizim* (red. J. Barton *et al.*; Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 441; Berlin: de Gruyter 2013).
- Hieronimus Stridonensis, *Epistulae*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. II. (51-79) (tłum. J. Czuj; wstęp, oprac. M. Ożóg; tekst łac. H. Pietras; Źródła Myśli Teologicznej 55; Kraków: Wydawnictwo WAM 2010).
- Hirschfeld, Y., „Imperial Building Activity During the reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of Excavations on Mt. Berenice, Tiberias”, *Revue Biblique* 106/2 (1999) 236–249.
- Ioannes Moschus, *Pratum spirituale*, w: *Jean Moschus. Le pré spirituel* (wstęp, tłum. J.M. Rouët de Journal; Sources Chretiennes 12; Paris: Cerf 1946).
- Ioannis Malalae, *Chronographia* (red. L. Dindorf; Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae; Bonn: Weber 1831).
- Jerusalem Patriarchate, *Apostolic Succession: Bishops of Jerusalem*, <https://en.jerusalem-patriarchate.info/apostolic-succession> (dostęp 24.12.2022).
- Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*, w: Józef Flawiusz, *Dawne Dzieje Izraela „Antiquitates Judaicae”* (red. E. Dąbrowski; tłum. Z. Kubiak – J. Radożycki; Poznań – Warszawa – Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1979).
- Josephus Flavius, *De bello Judaico libri VII*, w: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* (przekł., wstęp, kom. J. Radożycki; Warszawa: Rytm 2016).
- Klimas, S.N., *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historyograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I–X w.)* (wyd. 2; Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum 2018).
- Kohen, E., *History of the Byzantine Jews: A Microcosmos in the Thousand Year Empire* (Lanham, MD – Plymouth: University Press of America 2007).
- Kosiński, R., „Wstęp – Cyryl ze Scytopolis i jego dzieło”, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich* (tłum. E. Dąbrowska; wstęp, kom., indeksy R. Kosiński; Źródła Monastyczne. Starożytność 36; Kraków: Tyńiec Wydawnictwo Benedyktynów 2011) 11–94.
- Kosiński, R., „Samarytanie w Cesarstwie Rzymskim w drugiej połowie V wieku”, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne* 138 (2011) 25–39.
- Langé, S., *Architettura delle Crociate in Palestina* (Como: Pietro Cairoli Editore 1965).
- Leskien, A., „Die Pilgerfahrt des russischen Abtes Daniel ins heilige Land 1113–1115”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 7 (1884) 17–64.
- Loffreda, S., *Cafarnaon* (wyd. 2; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2001).
- Magen, I., „The Church of Mary Theotokos on Mount Gerizim”, *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries: Archaeological Essays in*

- Honour of Virgilio C. Corbo* (red. G.C. Bottini – L. Di Segni – E. Alliata; Collectio Maior 36; Jerusalem 1990) 345–350.
- Magen, I., „The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence”, *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (red. O. Lipschits – G.N. Knoppers – R. Albertz; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2007) 157–211.
- Magen, I., „Gerizim, Mount”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (red. E. Stern; Jerusalem: Israel Exploration Society 1993) II, 484–492.
- Magen, I., „Gerizim, Mount”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Supplementary Volume* (red. E. Stern; Jerusalem: Israel Exploration Society 2008) V, 1742–1748.
- Magen, I., *Mount Gerizim Excavations II: A Temple City* (Judea and Samaria Publications 8; Jerusalem: The Israel Antiquities Authority 2008).
- Markowski, R. – Starowieyski, M., „Teksty o Jezusie u pisarzy mużułmańskich”, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Część I: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa* (red. M. Starowieyski *et al.*; Pisma Apokryficzne 1; wyd. 3; Kraków: WAM 2020) 170–179.
- Murphy-O’Connor, J., *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (wyd. 5; Oxford: Oxford University Press 2008).
- Naumowicz, J., „Reforma świąt w Jerozolimie za cesarza Justyniana”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 23/2 (2010) 157–168.
- Ovadia, A. – de Silva, C.G., „Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land”, *Levant* 13 (1981) 200–261.
- Papadogiannakis, I., „Lamenting for the Fall of Jerusalem in the Seventh Century CE”, *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After* (red. M. Alexiou – D. Cairns; Edinburgh Leventis Studies 8; Edinburgh: Edinburgh University Press 2017) 187–198.
- Pietkiewicz, R., „Góra Gerizim i Samarytanie. Historia i teraźniejszość”, *Hereditatis Custos. Księga dla uczczenia Księdza Profesora Józefa Patera* (red. A. Tomko; Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2014) 431–440.
- Pixner, B., *Paths of the Messiah and Sites of the Early Church from Galilee to Jerusalem: Jesus and Jewish Christianity in Light of Archaeological Discoveries* (red. R. Riesner; tłum. K. Myric – S.&M. Randall; San Francisco, CA: Ignatius Press 2010).
- Prokopius Caesariensis, *De Aedificiis*, w: *Prokopiusz z Cezarei. O budowlach* (Zgorzelec: Henryk Pietruszczak 2020).
- Pseudo-Cirillo di Scitopoli, *Nel deserto accanto ai fratelli. Vite di Gerasimo e di Giorgio di Choziba* (red., tłum. L. Di Segni; Padri orientali; Magnano: Qiqajon 1991).

- Renoux, A. (red.), *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (Patrologia Orientalis 36/2; Trunhout: Brepols 1971).
- Riess, K. von, „Kathisma palaion und der sogenannte Brunnen der Weisen bei Mar Eljas”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 12 (1889) 19–23.
- Russell, K.W., „The Earthquake Chronology of Palestine and Northwest Arabia from the 2nd Through the Mid-8th Century A.D.”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 260 (1985) 37–59.
- Schick, R., *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 2; Princeton, NJ.: Darwin 1995).
- Schick, R., „Christian Life in Palestine during the Early Islamic Period”, *The Biblical Archaeologist* 51/4 (1988) 218–240. DOI: <https://doi.org/10.2307/3210074>.
- Senès, H., „Les fouilles de Ramat Rachel”, *Biblica* 36/2 (1955) 267–270.
- Shalev-Hurvitz, V., *Holy Sites Encircled: The Early Byzantine Concentric Churches of Jerusalem* (Oxford Studies in Byzantium; Oxford: Oxford University Press 2015).
- Shoemaker, S.J., *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford Early Christian Studies; Oxford – New York, NY: Oxford University Press 2006).
- Shoemaker, S.J., „Christmas in the Qur’ān: the Qur’ānic Account of Jesus’s Nativity and Palestinian Local Tradition”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003) 11–39.
- Shoemaker, S.J., „The Re(?) Discovery of the Kathisma Church and the Cult of the Virgin in Late Antique Palestine”, *Maria: A Journal of Marian Studies* 2 (2001) 21–72.
- Sophronius Hierosolymitanus Patriarcha, *Oratio I in Christi natalia*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: 1863) 87/3, 3202–3212.
- Starowieyski, M., „Apokryfy o odejściu Maryi”, *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne. Część II: Św. Józef i św. Jan Chrzcziciel, Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi* (red. M. Starowieyski et al.; Pisma Apokryficzne 1; wyd. 3; Kraków: WAM 2020) 779–780.
- Stenhouse, P., *The Kitāb al-Tarīkh of Abu ’l-Fath* (tłum. P. Stenhouse; Sydney: Mandelbaum Trust, University of Sydney 1985).
- Taylor, J.E., *Christians and Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins* (New York, NY: Oxford University Press 1993).
- Trampedach, K., „Ein neuer Tempel Salomons in Jerusalem? Der Bau der Nea-Kirche (531–543) durch Kaiser Justinian”, *Millennium* 12 (2015) 155–177.



- Tsafir, Y., „Procopius on the Nea Church, the Cardo, and ‘The Finger of Og’ in Jerusalem / *Cathedra: For the History of Eretz Israel and Its Yishuv* 115 (2005) 5–30.
- Verstegen, U., „How to Share a Sacred Place – the Parallel Christian and Muslim Use of the Major Christian Holy Sites in Jerusalem and Bethlehem”, *Ambassadors, Artists, Theologians: Byzantine Relations with the Near East from the Ninth to the Thirteenth Centuries* (red. Z. Chitwood – J. Pahlitzsch) (Byzanz zwischen Orient und Okzident, Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz 12; Mainz: Verlag des Römisch-Germanische Zentralmuseums 2019) 29–44.
- Vilmar, E., *Abul Fathi annales Samaritani* (Gotha: 1865).
- Voltaggio, M., „‘Xenodochia’ and ‘Hospitia’ in Sixth-Century Jerusalem: Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 127/2 (2011) 197–210.
- Wilkinson, J. (red., tłum.), *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Ariel Publishing House: Jerusalem 1977).