



MIECZYŚLAW CELESTYN PACZKOWSKI OFM

UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

CELESTYN@UMK.PL

ORCID: 0000-0002-4045-2314

## BAZYLIKA GROBU PAŃSKIEGO I POWSTANIE KOMPLEKSU HARAM AL-SHARIF W JEROZOLIMIE

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2021.013>

**Streszczenie.** W IV wieku Jerozolima stała się miastem chrześcijańskim. Cesarz Konstantyn zbudował wspaniały kompleks Grobu Pańskiego. W świadomości chrześcijańskiej na tamto miejsce zostały przeniesione wszystkie prerogatywy dawnej świątyni żydowskiej. Po zniszczeniach dokonanych przez Persów (614 r.), patriarcha Modest tylko w części mógł odbudować i odnowić tę wspaniałą świątynię. Jej opis przekazał nam Arkulf, który oglądał w 670 r. pozostałości struktur z poprzedniego okresu. W 638 r. święte miasto zostało zajęte przez kalifa Omara. W ten sposób rozpoczęła się sakralizacja Jerozolimy w tradycji islamskiej. Dla muzułmanów Jerozolima była pierwszą *qibla*, czyli wyznaczała kierunek modlitwy. To także miasto, do którego Mahomet odbył swoją cudowną, nocną podróż. Z tego powodu Jerozolima stała się trzecim świętym miejscem islamu, po Mekce i Medynie. Kalif Abd al-Malek (685–705) wznosił w Jerozolimie muzułmańskie sanktuarium, rywalizujące z Mekką. Podobieństwo planu architektonicznego Haram al-Sharif i kompleksu konstantyńskiego bazyliki Grobu Pańskiego jest ewidentne. Przede wszystkim chodzi o oś, na której wzniesiono Kopułę Skały i meczet Al-Aksa. Te budowle były niejako przeciwstawione *Anastasis* i *Martyrium* konstantyńskiemu. Pod względem architektonicznym meczet Kopuły Skały jest budowlą o charakterze „memorii”, tak jak rotunda *Anastasis*. Z kolei meczet al Aksa i *Martyrium* to miejsca zgromadzeń i sprawowania kultu.

**Słowa kluczowe:** Jerozolima; bazylika Grobu Pańskiego; Kopuła na Skale; architektura; chrześcijaństwo; islam.

**Abstract. The Basilica of Holy Sepulcher and the architectural complex of Haram al-Sharif in Jerusalem.** In the fourth century, Jerusalem became a Christian city. The emperor Constantine built a wonderful complex of the Holy Sepulcher. To this complex were transferred all the prerogatives of the ancient Jewish temple. After the Persian destruction (614) of the basilica, Modestus' works were limited to repairs and restoration only. Thus the structure which Arculfus saw in 670 was the fourth-century structure, which still stands today in large part. The Caliph Omar occupied the Holy City in 638. In the Islamic tradition, the process of Jerusalem's sacralization was opened. For the Muslims, Jerusalem had been the first *qibla* of their religion. The city, to which Mohammed was taken miraculously in one night, became also the third holy place, after Mecca and Medina. The Caliph Abd al-Malek (685–705) created in Jerusalem a Moslem sanctuary to rival Mecca. The similarity of the architectural plan of the *Haram al-Sharif* and the Constantinian complex of *Anastasis* is evident. A major similarity is the axial alignment of the Dome of the Rock (*Qubbat al-Sakhra*) and the al-Aqsa mosque (*Masjid al-Aqsa*), on the one side, and the *Anastasis* and the *Martyrium*, on the other. Architecturally, the Dome of the Rock is a memorial monument exactly as the *Anastasis*, while the al-Aqsa and the *Martyrium* are the places of gathering and worship.

**Keywords:** Jerusalem; Basilica of the Holy Sepulcher; Dome of the Rock; Architecture; Christianity; Islam.

Architektura późnoantycznej i bizantyjskiej Jerozolimy jednoznacznie potwierdziła interpretację chrześcijańską jej historii, powołania i przeznaczenia do przyszłej chwały. Po edykcie mediolańskim najpełniejszym wyrazem tych idei była konstantyńska bazylika Zmartwychwstania (*Anastasis*). Po upływie ponad trzech stuleci pojawili się jednak na Bliskim Wschodzie nowi zdobywcy – muzułmanie. Obecność chrześcijańska, a potem dominacja islamska odcisnęły na konfiguracji architektonicznej świętego miasta Jerozolimy najbardziej znaczące piętno. Podobieństwo architektoniczne, a jednocześnie przeciwstawienie sobie miejsc kultu, to zmierzony przez władających Jerozolimą efekt<sup>1</sup>. Tak było w przypadku zastąpienia przez bazylikę Grobu Pańskiego dawnej świątyni Bożej w Jerozolimie, a potem powstanie kompleksu Haram al-Sharif na wzgórzu Moria. Chodziło nie tylko o pewną świadomość i przekonanie, ale także widzialne tego potwierdzenie. Badacze zwrócili uwagę na przełomowe

<sup>1</sup> W ciekawy i kompleksowy sposób historię Jerozolimy ujmuje S. Sebag Montefiore, *Jerozolima. Biografia*, tłum. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa 2011.

okresy w dziejach Bliskiego Wschodu. Epoka konstantyńska i inwazja arabska przyniosły nie tylko zmiany religijne i społeczne, ale także w sferze intelektualnej, artystycznej i obyczajowej. W tym kontekście powstawały także „manifesty artystyczno-architektoniczne” Tak właśnie należy traktować bazylikę Grobu Pańskiego i kompleks Haram al-Sharif. W związku jednak ze specyfiką miejsca, jakim była Jerozolima, ma się do czynienia z konkurencyjnością miejsc kultu, potwierdzeniem władzy nad miastem świętym, ale także kontynuacją i przenikaniem się tradycji. W budowlach, które nawet dziś z Góry Oliwnej ogarnia się wzrokiem, skupiła się refleksja i dzieje religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu.

#### 1. BAZYLIKA ANASTASIS ZASTĘPUJE DAWNĄ ŚWIĄTYNIĘ JEROZOLIMSKĄ

Nie wiadomo dokładnie, kiedy Konstantyn podjął decyzję o nadaniu Jerozolimie kształtu chrześcijańskiej metropolii. Możliwe, że biskup Makary poruszył tę kwestię na soborze w Nicei<sup>2</sup>. Ponadto Kościół jerozolimski utrzymał szaczone miano „Kościół-Matki”<sup>3</sup>. Na szerszą skalę wprowadzono między innymi tezę o zastąpieniu Starego Przymierza przez Ewangelię, a Izrael „cielesny” ustąpił miejsca „duchowemu”, czyli prawdziwemu ludowi wybranemu – Kościołowi. Zamiast świątyni jerozolimskiej pojawiły się kościoły i bazyliki. Jednocześnie powstała łączność pomiędzy wspólnotą uczniów Chrystusa, która narodziła się w cieniu świątyni żydowskiej, z Jerozolimą duchową – zgromadzeniem wybranych.

Kompleks konstantyński jest dzisiaj dobrze znany dzięki źródłom ikonograficznym, opisom pielgrzymów i badaniom archeologicznym<sup>4</sup>. Olśniewająca bogactwem i wspaniałością chrześcijańska bazylika

---

<sup>2</sup> Por. N.S. Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historyograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I-X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska 2018 [wyd. 2 popr.], s. 233.

<sup>3</sup> Por. *Anafora* przypisywana św. Jakubowi. Por. F.-E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, t. 1, s. 54.

<sup>4</sup> Por. wyczerpujące studium N.S. Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu*, s. 233–260.

Zmartwychwstania<sup>5</sup> w rzeczywistości była imponującym kompleksem architektonicznym. W jego skład wchodziła *Anastasis* – zwieńczona kopułą rotunda wokół grobu Chrystusa Pana i *Martyrium*, czyli obszerna, pięcionawowa bazylika, do której prowadziły bramy od strony głównej ulicy Jerozolimy, tzw. *cardo maximus*<sup>6</sup>. Skalista bryła Golgoty, otoczona potrójnym portykiem, pozostała poza obrębem murów bazyliki. Później na szczycie Kalwarii umieszczono wysadzany drogimi kamieniami krzyż – znak zwycięstwa i chwały Zbawcy.

Należy tutaj zaznaczyć, że w planie bazyliki konstantyńskiej widać niewątpliwą oryginalność. Nie chodzi bowiem o kościół stanowiący wyłącznie „dom modlitwy” przystosowany do potrzeb liturgii i dla swobodnego pomieszczenia rzesz ludu chrześcijańskiego<sup>7</sup>. W Palestynie natomiast funkcje te łączyły się z charakterem „memorii”, wspomnienia jakiegoś wydarzenia, miejsca lub osoby<sup>8</sup>. W bazylice Grobu Świętego te aspekty znalazły swoje pełne odbicie. Inne kościoły o podobnym charakterze, rozsiane po Ziemi Świętej, były skromniejszych rozmiarów i mniej bogate w wystroju, co daje pojęcie o hierarchii znaczenia miejsc kultu w Jerozolimie. W *Itinerarium Egerii Anastasis* nie jest opisana zbyt dokładnie, chociaż pątniczka wskazuje na rotundę wokół grobu Pańskiego jako miejsce obrzędów liturgicznych<sup>9</sup>.

Pełniejsze pojęcie o dziele Konstantyna daje relacja ojca historiografii chrześcijańskiej – Euzebiusza z Cezarei<sup>10</sup>. Szczególnie sugestywny jest opis Jerozolimy upiększonej budowlami chrześcijańskimi.

<sup>5</sup> W kręgu kultury łacińskiej funkcjonuje określenie „Bazylika Grobu Świętego”. Z kolei na Wschodzie mówi się o „Bazylice Zmartwychwstania”.

<sup>6</sup> Egeria potwierdza, że ta część kompleksu konstantyńskiego posiadała „szerokie bramy od strony targu”, *Itinerarium Egeriae* 43,7. W dzielnicy żydowskiej na terenie starego miasta Jerozolimy odkryto bizantyjskie *cardo* o szerokości 12,5 m. Powierzchnię tej głównej ulicy wyłożono dużymi kamiennymi płytami, a po obu stronach *cardo* znajdowały się portyki.

<sup>7</sup> Euzebiusz z Cezarei wspomina, że na początku IV wieku „już nie wystarczały stare budowle, a we wszystkich miastach wznoszono od nowych fundamentów obszerne kościoły”, *Historia ecclesiastica* VIII,1,5.

<sup>8</sup> Por. E.A. Moore, *The Ancient Churches of Old Jerusalem. The Evidence of the Pilgrims*, Bejrut 1961, s. 4.

<sup>9</sup> Por. *Itinerarium Egeriae* 37,4.

<sup>10</sup> Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981, s. 81–190.

W miejscu, gdzie pogrzebano Pana, stanęło nowe Jeruzalem... Cesarz [Konstantyn]... wznosił budowlę, która świadczyła o zwycięstwie Zbawcy nad śmiercią. Nie jest być może błędem utożsamienie tego dzieła z Jeruzalem czasów ostatecznych, ogłoszonym w przepowiedniach proroków, [z miastem] wobec którego wypowiedziano niezliczoną ilość pochwał i które przez długi czas wysławiają natchnione duchem Bożym proroctwa<sup>11</sup>.

Dzieło cesarza Konstantyna to przybytek wzniesiony Chrystusowi, architektowi i królowi nowego Jeruzalem. Zamiar wyobrażenia eschatologicznej Jerozolimy poprzez budowę *Anastasis* stanowi wyraz myśli politycznej: Konstantyn czyni ze swego cesarstwa zapowiedź i ziemski wzór wiekuistego królowania Chrystusa<sup>12</sup>. Z relacji Euzebiusza wynika jednoznacznie, że uporządkowanie czcigodnego miejsca posiadało znaczenie nie tylko praktyczne, ale również przybrało postać rytualnego oczyszczenia świątyni ze śladów kultu oddawanego demonom<sup>13</sup>. Coroczne wspomnienie konsekracji głównej budowli chrześcijańskiej Jerozolimy było wydarzeniem niezwykle ważnym<sup>14</sup>, co poświadcza relacja Egerii<sup>15</sup>.

Śladem zachwytyłów Euzebiusza i opisów *Itinerariów* poszli późniejsi dziejopisarze chrześcijańscy. Nie są oni jednak już tak dokładni w oznaczeniach topograficznych jak Euzebiusz<sup>16</sup>. W czasach Cyryla Jerozolimskiego widać nader wyraźnie, że żydowska tradycja religijna związana ze

---

<sup>11</sup> *Historia ecclesiastica* III,33. Wg P.W.L. Walkera ten fragment odnosi się do Jerozolimy niebiańskiej, por. *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford Early Christian Studies 2), Oxford 1990, s. 399.

<sup>12</sup> Według relacji historyka Sokratesa, Helena, matka cesarza Konstantyna, przyczyniła się do tego, że dzięki budowlom wzniesionym przez jej syna powstało „nowe Jeruzalem”, por. *Historia ecclesiastica* I, 17.

<sup>13</sup> Zob. Euzebiusz z Cezarei, *De vita Constatini* III, 25. Potwierdza to Hieronim, mówiąc o profanacji miejsc świętych „z powodu [kultu] bożków”, *Epistula* 58,3.

<sup>14</sup> Uroczystość ta ustępowała jedynie obchodom Wielkanocy.

<sup>15</sup> Por. *Itinerarium Egeriae* 49,1. W uroczystości brali udział mnisi i wierni z najdalszych stron. Wśród uczestników nie zabrakło Epifaniasza z Salaminy, por. P. Maraval, M.C. Díaz y Díaz, *SCh* 296, Paris 1982, s. 319, przyp. 2.

<sup>16</sup> Por. Sokrates Scholastyk, *Historia ecclesiastica* I,17. Dołączają do niego Sozomen i Teodoret z Cyru.

świętynią została dostosowana do kościoła *Anastasis*<sup>17</sup>. Idee te narodziły się i rozwinęły nie tylko dzięki wspaniałości sanktuariów chrześcijańskich, lecz także jako odbicie Biblii i tradycji judaistycznej<sup>18</sup>. Nieudana próba odbudowy świątyni żydowskiej przez Juliana Apostatę stanowiła jaskrawą antytezę powstania bazyliki *Anastasis*<sup>19</sup>.

O architekturze kościoła *Anastasis* dają wyobrażenie starochrześcijańskie mozaiki ściennie, przede wszystkim kompozycja w kościele św. Pudencjany w Rzymie, należącym do najstarszych świątyni tego miasta. Przedstawione tam budowle Jerozolimy<sup>20</sup>, czasami połączone z wyobrażeniem Betlejem, nie są umieszczone w kompozycji dla efektów czysto plastycznych, ale ze względu na swoją wartość symbolu. W przypadku ściśle ustalonego motywu miasta świętego można myśleć o inwencji artystycznej, ale ponieważ powtarza się on także w czasach późniejszych<sup>21</sup>, to najwyraźniej ma się do czynienia ze schematem szeroko rozpowszechnionym i znanym<sup>22</sup>, któremu przypisywano znaczenie teologiczne.

Swoiste świadectwo stanowi mozaika zwana „mapą z Madaby”<sup>23</sup>. To potwierdzenie chrześcijańskiej reinterpretacji historii Zbawienia w kontekście geograficznym, gdzie w centrum odkupionej *ekumene* znajduje się

<sup>17</sup> Por. *Catechesis* XV,15.

<sup>18</sup> Pątniczka Egeria posługiwała się dwumianem: Salomon–Konstantyn, por. N.S. Klimas, *Autentyczność Bożego Grobu*, s. 357.

<sup>19</sup> Por. Sozomen, *Historia ecclesiastica* V,22, L. Lugaresi, „*Non su questo monte, né in Gerusalemme*”: modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 D.C., „*Cassiodorus*” 2 (1996), s. 245–265.

<sup>20</sup> Odnaleziono również mozaiki podłogowe ukazujące najważniejsze jerozolimskie budowle (Madaba i kościół św. Szczepana w Kastron Mefaa). Nie brak przedstawień *Anastasis* i edykuły Bożego Grobu na eulogiach, sarkofagach i relikwiarzach.

<sup>21</sup> Z VI wieku pochodzą wyobrażenia świętego miasta otoczonego chwałą w Rawennie i w Rzymie. Por. A. Colli, *Katalog*, w: red. M.L. Gatti Perer, L.F. Pizzolato, *La Gerusalemme celeste: Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, Milano 1983, nr 72–75, s. 186–187.

<sup>22</sup> Por. wykaz motywów Jeruzalem niebiańskiego na mozaikach rzymskich i w Rawennie wg B. Bagatti, *Gerusalemme e Betlemme negli antichi mosaici*, „*La Terra Santa*” 39 (1963), s. 101.

<sup>23</sup> Por. M. Piccirillo–E. Alliata (red.), *The Madaba Map Centenary 1897–1997. Travelling through the Byzantine Umayyad period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7–9 April 1997* (Studium Biblicum Franciscanum – Collectio Maior 40), Jerusalem 1999, s. 134–146.

święte miasto<sup>24</sup>. Kompleks Grobu Świętego dominuje w środku kompozycji<sup>25</sup> i zajmuje nieproporcjonalnie dużo miejsca w porównaniu z innymi przedstawionymi obiektami<sup>26</sup>. Usytuowanie wyobrażenia Jerozolimy, tak aby dla patrzącego na mozaikę był to „środek świata”, sprawia, że w tym punkcie skupiają się myśli i uczucia chrześcijanina. W owej epoce nie brak pochwał i entuzjazmu dla „pobożnych cesarzy”, którzy wzorem Konstantyna, upiększyli Jerozolimę<sup>27</sup>. Powstanie nowych świątyń bynajmniej nie odsunęło ze świadomości wiernych *Anastasis*.

Prawie przez trzy wieki piękna bazylika konstantyńska cieszyła oczy zwiedzających. Sytuacja uległa zmianie w 614 roku, gdy po zwycięstwie nad wojskami bizantyjskimi, Jerozolima została opanowana przez Persów pod wodzą Chosroesa. Rozpoczął się okres krwawych prześladowań i barbarzyńskiego palenia świątyń chrześcijańskich<sup>28</sup>. Inwazja sassanidzka spowodowała śmierć tysięcy chrześcijan palestyńskich i niewyobrażalne zniszczenia<sup>29</sup>. Patriarchę Jerozolimy Zachariasza najpierw poddano torturom, a później poprowadzono na Syjon, aby dołączyć do grupy wygnañców. Z tamtego miejsca patriarcha i jego wierni oglądali pożar Bazyliki

---

<sup>24</sup> Układ urbanistyczny wskazuje na miasto z czasów cesarza Justyniana, a więc według zabudowy z połowy VI wieku. Najbardziej znaczącym faktem dla chronologii jest obecność kościoła *Nea Theotokos* (542 r.).

<sup>25</sup> *Breviarius* z Jerozolimy (530 r.) podkreśla, że bazylika z grobem Chrystusa znajduje się w centrum kompleksu miejskiego, por. *Breviarius de Hierosolyma* 1.

<sup>26</sup> Zupełne opuszczenie wzgórza, gdzie w przeszłości znajdowała się świątynia żydowska, w okresie bizantyjskim stało się faktem. Jednak mozaika podłogowa z Madaby pozwala przypuszczać, że w czasach bizantyjskich być może znajdował się tam jakiś obiekt sakralny, ale o drugorzędnym znaczeniu. Por. B. Bagatti, *Il tempio di Gerusalemme dal II all'VIII secolo*, Rzym 1962.

<sup>27</sup> Por. Prokopiusz z Gazy, *De aedificiis Justiniani* V,6.

<sup>28</sup> Według *Lekcjonarza Gruzińskiego* z VIII wieku chrześcijanie mieszkający w świętym mieście gromadzili się w bazylice Zmartwychwstania (*Anastasis*), aby wspominać „Incendium Hierosolymae” czyli zniszczenie miasta przez wojsko króla perskiego Chosroesa II w 614 r.

<sup>29</sup> Wg różnych relacji liczba ta miała wahać się od 66 509 do 33 877. Ormiański pisarza Sebeos mówi o 57 tysiącach zabitych i 30 tysiącach uprowadzonych. Relacja Ormianina wspomina także o grzebaniu zmarłych. Por. D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim* (Źródła Monastyczne 45), Kraków-Tyniec 2008, s. 288.



Zmartwychwstania<sup>30</sup>, którą wcześniej ograbiono z cennych przedmiotów, w tym z relikwii Krzyża świętego<sup>31</sup>. Zginęły bezpowrotnie piękno i majestat bazyliki *Anastasis*, niezwykle starania trzech wieków i owoce, jakie wydały ludzka pobożności i umiejętności.

Po kilku latach (około 622 roku) najeźdźcy wydali pozwolenie na odbudowę zniszczonego sanktuarium. Pod nieobecność uprowadzonego patriarchy Zachariasza, tego trudnego zadania podjął się Modest – opat klasztoru św. Teodozjusza, wspomagany jałmużnami z całego świata. Odnowiona świątynia, którą dokładnie obejrzał i opisał biskup Arkulf w 685 roku, utraciła wprawdzie swój pierwotny splendor, ale jej monumentalna struktura architektoniczna pozostała nienaruszona. Relację opata Arkulfa spisał Adamnan z Hy w Szkocji. Opis sanktuariów jerozolimskich jest bardzo dokładny. Według *De locis sanctis* bazylika *Anastasis* to

bardzo wielki kościół zbudowany wyłącznie z kamienia, ze wszystkich stron wspaniale zaokrąglony. Wznosi się od fundamentów trzema liniami murów. Między każdym z murów jest przestrzeń szeroka jak ulica. W trzech niszach środkowego muru wbudowane są misternie trzy ołtarze. Wyżej wspomniany okrągły i bardzo wysoki kościół ma więc (trzy) ołtarze: jeden skierowany na południe, drugi na północ, trzeci zaś na zachód. Podtrzymuje je dwanaście kolumn niezwyklej wielkości. Ma on (także) dwa poczwórne portale – to jest w każdym po cztery wejścia... W wewnętrznym pomieszczeniu, w samym środku rotundy znajduje się komnata wykuta w skale, gdzie stojąc może się modlić trzy razy po trzech ludzi... W północnej części owej komnaty znajduje się Grób Pański, wykuty we wnętrzu skały<sup>32</sup>. Posadzka owej komnaty leży jednak poniżej Grobu<sup>33</sup>.

Manuskrypty z IX wieku, które przekazują opis podróży Arkulfa ilustruje między innymi schematyczne przedstawienie rotundy *Anastasis*<sup>34</sup>. Zauważona ściśłą analogię pomiędzy tym szkicem a ujęciem tematu

<sup>30</sup> Por. D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem*, s. 300.

<sup>31</sup> Dopiero w 628 roku odzyska ją cesarz Herakliusz i uroczyste wprowadzi do miasta.

<sup>32</sup> Arkulf podkreśla, że „mauzoleum Zbawiciela...”, słusznie może być zwane grocą lub jaskinią”, *De locis sanctis* III,13.

<sup>33</sup> *De locis sanctis* III,3–8. Por. S. Sebag Montefiore, *Jerozolima*, s. 194; K. Modras, *Jerozolima*, s. 67.

<sup>34</sup> Arkulf pozostawił również szkice bazyliki na Syjonie i kościoła Wniebowstąpienia Pańskiego – *Imbomon*. Zawierają je także niektóre rękopisy *De locis sanctis*.



niebiańskiego Jeruzalem jako okręgu w średniowiecznych kodeksach zawierających tekst kanonicznej *Apokalipsy*<sup>35</sup>. Tekst Arkulfa nieustannie podkreśla, że kształt „kościół – rotundy z okrągłym pomieszczeniem w środku, w którego północnej części znajduje się Grób Pański”<sup>36</sup>. Jest to potwierdzenie faktu, iż schemat związany z Jerozolimą historyczną przeniknął do jej idealnego i niebiańskiego obrazu<sup>37</sup>.

Konfiguracja najważniejszych sanktuariów jerozolimskich znalazła swoje odbicie w architekturze sakralnej Kościoła wschodniosyryjskiego. Pierwsi muzułmanie, znający chrześcijaństwo heterodoksyjne o znamionach syryjskich, nie pozostali obojętni na idee tego typu. W wielu przypadkach teologia posiadała większą wagę niż geografia<sup>38</sup>. Podobnie jak Arkulf często przedstawiano Jerozolimę i jej sanktuaria na tle geografii biblijnej, stanowiącej odskocznnię do wprowadzenia elementów „geografii duchowej”.

#### HARAM AL-SHARIF – ISLAMSKA REWALORYZACJA PLACU ŚWIĄTYNNEGO

Przed podróżą Arkulfa Palestynę opanowali Arabowie, którzy wkroczyli do Jerozolimy w 638 roku<sup>39</sup>. Zdobytcze islamu wprowadziły cezurę w ówczesnym międzynarodowym układzie sił. Arabski podbój spowodował ukształtowanie specyficznej pozycji Kościołów Wschodnich<sup>40</sup>,

---

<sup>35</sup> Przede wszystkim Paryż i Valenciennes. Takie ujęcie ikonograficzne klóci się z tekstem natchnionym.

<sup>36</sup> *De locis sanctis* III,14.

<sup>37</sup> Por. C. Heitz, *Retentissement de l'Apocalypse dans l'art de l'époque carolingienne*, w: *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégetiques et iconographiques (IIIe–XIIIe siècle)*, Genewa 1979, s. 227–228.

<sup>38</sup> Por. S.D. Benin, *Commandments, Covenants and the Jews in Aphrahat, Ephrem and Jacob of Sarug*, w: *Approaches to Judaism in medieval times* (Brown Judaic Studies 54), t. 1, red. D.R. Blumenthal, Chico–California 1984, s. 149.

<sup>39</sup> Por. K. Modras, *Jerozolima w tradycjach kultury muzułmańskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 6 (2015), nr 3, s. 65–81.

<sup>40</sup> Por. J.-P. Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Dés origines à nos jours*, Paris 1995, s. 59.

a także wspólnoty chrześcijan palestyńskich<sup>41</sup>. Nowi zdobywcy Bliskiego Wschodu utrzymali istniejący system zarządzania i nie przeszkadzało im zatrudnianie w administracji państwowej chrześcijan. Takie miasta, jak Jerozolima, Damaszek, Antiochia, Edessa, pozostawały centrami intelektualnymi tamtego okresu. Po okresie wojen, będących zawsze destrukcyjnymi dla społeczności, arabscy muzułmanie pozostawiali w spokoju podbitą ludność. Zapewniał to „pakt kalifa Omara”, miarodajny w wielu kwestiach<sup>42</sup>. Należy oczywiście zaznaczyć, że ten akt prawny czynił z chrześcijan i innych niemuzułmanów ludzi drugiej kategorii, chociaż początkowo mieli oni dość znaczny wpływ<sup>43</sup>.

Fakt, że na terenie Jerozolimy stanęły ważne dla wczesnego islamu budowle związane jest ze znaczeniem tego miasta dla naśladowców Mahometa. Próżno jednak szukać wyraźnej wzmianki o Jerozolimie w *Koranie*<sup>44</sup>, chociaż w świętej księdze islamu wspomina się wydarzenia, które według *Biblii* lub *Apokryfów* chrześcijańskich miały miejsce w świętym mieście<sup>45</sup>. Istnieją niewątpliwie ważne przyczynki do teologii Jerozolimy w wydaniu islamskim<sup>46</sup>, lecz podkreślanie wagi miasta świętego pojawiło się dopiero w późniejszym okresie. Odnośnie do kierunku modlitwy wydaje się ważny

<sup>41</sup> Por. K. Samir, *Religion et culture en Proche – Orient arabe*, „Proche Orient Chrétienne” 39 (1989), s. 251–309.

<sup>42</sup> Por. M. R. Cohen, *What was the Pact of ‘Umar? A literary-historical study*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 23 (1999), s. 129–130; A. Noth, *Problems of differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-reading the „Ordinances of ‘Umar”* (*al-shurūt. al-‘umariyya*), tłum. ang. M. Muelhaeusler, w: red. R. Hoyland, *Muslims and others in early Islamic society*, Aldershot 2004, s. 103–124.

<sup>43</sup> Jest to sytuacja ujawniająca się w arabskich tekstach polemicznych z IX wieku (np. u Al-Dzahiza).

<sup>44</sup> Na temat *Koranu* por. E. Szymański, *U źródeł świętej księgi islamu*, „Euhemer” 3 (1964), s. 20–26; A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967; J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971; J. Bielawski, *Koran. Święta księga islam*, „Literatura na Świecie” 6 (1977), s. 5–9; Ph. Comier, *O odwiecznym Koranie*, „Communio” 4 (1992), s. 82–88; H. Abd al-Ati, *Spojrzenie w islam*, Łódź–Białystok 1993, s. 294–300.

<sup>45</sup> Niektóre przykłady wg Sur: 4, 157–158; 5, 112–115; 19, 1–15.

<sup>46</sup> „Wejdźcie do tego miasta... Wchodźcie do bramy, wybijając pokłony, i mówcie: «Przebaczenie!» Przebaczymy wam wasze grzechy i damy więcej tym, którzy czyni dobro”, Sura 2, 58. Por. również Sura 7, 161. Te dwa fragmenty *Koranu* odnoszą się prawdopodobnie do Jerozolimy lub do Jerycha.

kontekst polemiczny z wyznawcami judaizmu, gdy zarzucono pierwotny kierunek modlitwy w stronę Jerozolimy (pierwotna *qiblah*)<sup>47</sup> na korzyść świętego miejsca *par excellence* – *Kaaba* w Mekce<sup>48</sup>. Ową ewolucję można prześledzić w *Koranie*<sup>49</sup>.

Tradycja judaistyczna związana ze świątynią króla Salomona dawała mocne podstawy religijno-ideologiczne pierwszemu kalifom, aby z Jerozolimy uczynić kluczowy ośrodek polityczno-religijny. Dodatkowo pojawił się motyw „nocnej podróży” Mahometa<sup>50</sup>. *Koran* tak opisuje to wydarzenie: „Chwała temu, który przeniósł Swojego sługę nocą z meczetu świętego do meczetu dalekiego, którego otoczenie pobłogosławiliśmy, aby mu pokazać niektóre nasze znaki”<sup>51</sup>. Kwestia, czy tę podróż niebiańską należy pojmować jako wydarzenie realne czy też wizjonerskie<sup>52</sup>, była przedmiotem sporów teologicznych<sup>53</sup>. Określenie „daleki meczet” (*al-Aqsa*) kojarzy się z meczetem na placu dawnej świątyni żydowskiej<sup>54</sup>, jednak jego pierwotne znaczenie było zupełnie inne. Jest mowa o dwóch

---

<sup>47</sup> Por. Sura 2,142; K. Modras, *Jerozolima*, s. 76–79.

<sup>48</sup> Kierunek modlitwy wyznacza nisza w ścianie meczetu (tzw. *mihrab*).

<sup>49</sup> „Do Boga należy Wschód i Zachód!... Uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku... My ustanowiliśmy kierunek, którego ty się trzymałeś tylko po to, abyśmy mogli wiedzieć, kto postępuje za Posłańcem, a kto odwraca się na piętach... Zwróć... swoją twarz w kierunku świętego Meczetu. I gdziekolwiek się znajdziecie, zwracajcie się twarzami w jego kierunku... Bóg nie lekceważy tego, co czynicie!”, Sura 2,142–144. „Skądkolwiek byś wychodził, zwracaj twarz ku świętemu meczetowi! [To dlatego], by ludzie nie mieli żadnego dowodu przeciwko wam”, Sura 2, 150.

<sup>50</sup> Por. M. Ghoniem, M. Ahmed, E. Karim, A.R. Squires, M.S.M. Saifullah, *Prophet Muhammad's Night Journey To Al-Masjid Al-Aqsa – The Farthest Mosque*, wg [www.islamic-awareness.org/Quran/Contrad/External/aqsa.html](http://www.islamic-awareness.org/Quran/Contrad/External/aqsa.html) (dostęp: 06. 03. 2021); K. Modras, *Jerozolima*, s. 74–76.

<sup>51</sup> Sura 17, 1. Ten werset dał nazwę całej surze, zwanej *sūrat al-Israh'* (surą podróży).

<sup>52</sup> Wg Sury 17, 60 chodzi o wizję we śnie. Odnośnikiem byłby tekst 2 Kor 12,2–5. Pierwszy werset tej Sury został włączony do Koranu później i wczesna tradycja islamska nie łączy go z Jerozolimą.

<sup>53</sup> Mistycy islamscy chętnie wskazywali na Surę 53,17 jako objaśnienie nocnej podróży proroka.

<sup>54</sup> Według innej tradycji wyrażenie koraniczne „daleki meczet” odnosiło się do miejsca modlitwy aniołów. Por. sury 6, 35; 7, 205; 12, 1; 15, 14–15; 39, 75; 53, 5.

meczetach niedaleko Mekki. Bliskim sanktuarium jest *Kaaba*, a najdalejszym meczet poza Mekką<sup>55</sup>.

Zdobywca świętego miasta – kalif Omar odrzucił zaproszenie patriarchy Sofroniusza do modlitwy w Bazylice *Anastasis*. „Gdybym pomodlił się w kościele, byłby on dla ciebie stracony, gdyż wtedy wierni odebraliby go, mówiąc: Tu się modlił Omar”<sup>56</sup>. Ten gest zdobywcy Jerozolimy był bardzo znaczący. Święte miejsce chrześcijan mogło pozostać w ich rękach<sup>57</sup>, podczas gdy islam zajął nowe obszary w obrębie miasta świętego. Nie dokonano także większych zniszczeń na terenie wokół wielkiej bazyliki Konstantyna, gdzie w kolejnych dekadach koncentrowało się życie miejscowych chrześcijan<sup>58</sup>. W swojej fazie początkowej islam był tolerancyjny, jako że najeźdźcy arabscy na terenach Wschodu początkowo stanowili mniejszość. Według relacji Eutychiusza patriarcha zaproponował kalifowi inne miejsce modlitwy: „«Dam władcy wiernych miejsce, gdzie może on wznieść świątynię, której królowie rzymscy (*Rum*)<sup>59</sup> nie byli w stanie zbudować. Tym miejscem jest skała, gdzie Bóg przemówił do Jakuba i [on] nazwał ją bramą niebios. Synowie Izraela nazywali ją świętym świętych i jest pośrodku ziemi. Była ona świątynią synów Izraela»... Patriarcha poprowadził za rękę Omara do tego miejsca”<sup>60</sup>. Rozpoczęła się nowa epoka dla Wschodu i całego świata.

<sup>55</sup> Zakłopotanie wzbudza tekst sury 30,2–3, mówiącej, że Bizantyjczycy zostali pokonani przez Persów w „niedalekim kraju” (613–614).

<sup>56</sup> Eutychiusz, *Annales* II 1. Ten epizod został opisany w różnych źródłach, por. m.in. *Theophanis chronographia*, ed. C. de Boor, Lipsiae 1883, s. 333; *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioch (1166–1199)*, t. 2, ed. J.-B. Chabot, Paris 1899–1910, s. 425–426.

<sup>57</sup> Na wprost wejścia do bazyliki wzniesiono istniejący do dzisiaj meczet nazywany „Beit al-Maqdus”. To ten obiekt powinien być nazwany meczetem Omara.

<sup>58</sup> Świadczą o tym wykopaliska archeologiczne. Por. G. Avni, *From Hagia Polis to Al-Quds. The Byzantine-Islamic Transition in Jerusalem, w: Unearthing Jerusalem – 150 years of Archaeological Research in the Holy City*, ed. K. Galor, G. Avni, Winona Lake 2011, s. 394–397.

<sup>59</sup> Tak Arabowie nazywali Bizantyjczyków. Dziś tak określa się na Bliskim Wschodzie prawosławnych Greków.

<sup>60</sup> Opowiadanie na temat pertraktacji Sofroniusza z kalifem wzbudza dyskusje wśród historyków. Por. O. Grabar, *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996, s. 44–51, przyp. 63.

Specjaliści nie są zgodni co do powodów, dla których zbudowano Meczet Kopuły Skały<sup>61</sup>, jak również przyczyn sakralizacji Jerozolimy w okresie omajadzki. W momencie zdobycia Jerozolimy przez kalifę Omara I (634–644) miejsce dawnej świątyni żydowskiej było opuszczone i zaniedbane<sup>62</sup>. Proces stopniowej islamizacji rozpoczął się od zajęcia Wzgórza Świątynnego i wzniesienia budowli, które wskazywały, na to, że islam był kontynuacją judaizmu i chrześcijaństwa<sup>63</sup>. Legenda opowiada o kalifie Omarze, który wkroczył na opuszczony plac świątyni jerozolimskiej z czterema tysiącami towarzyszy Proroka. Zobaczywszy tam tylko ruiny, Omar rozpoczął osobiście porządkowanie placu z zalegającego gruzu. W centrum ukazała się czcigodna Skała. Odmówił modlitwę na południe od tego miejsca, zwracając się w kierunku Mekki. Kalif dał więc wskazówkę architektom wznoszącym meczety.

W walce o władzę pomiędzy Abd al-Malikiem w dynastii omajadzkiej a Ibn az-Zubayrem, pierwszy z nich starał się stworzyć alternatywne i konkurencyjne sanktuarium wobec Mekki, gdzie rządził jego rywal<sup>64</sup>. Historyk abbasydzki Yaqubi wyjaśnia, że Abd al-Malik wzniósł Kopułę Skały, aby zastąpić *Kaabę* nowym miejscem pielgrzymkowym<sup>65</sup>. Dyskredytowałoby to tego kalifę, gdyż pielgrzymka do Mekki stanowiła jeden z fundamentów islamu. Początki fundacji budowli sakralnej to lata 688 – 692. Obok tradycji o „nocnej podróży” Mahometa i jego wniebowstąpieniu<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Zob. S. Dov-Goitein, *The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock*, „Journal of the American Oriental Society” 70 (1950), 104–108.

<sup>62</sup> Mozaika podłogowa z Madaby pozwala przypuszczać, że w czasach bizantyjskich być może znajdował się tam jakiś obiekt sakralny, ale o drugorzędnym znaczeniu. Nie zmienia to zasadniczo stanu spustoszenia, jakie wtedy charakteryzowało to miejsce.

<sup>63</sup> Por. M. Orcel, *L'invention de l'islam. Enquête historique sur les origines*, Paris 2012, s. 127–154.

<sup>64</sup> Por. M. Ghoniem, M.S.M. Saifullah, *Did 'Abd al-Malik Build Dome Of The Rock To Divert The Hajj From Makkah?*, wg [www.islamic-awareness.org/History/Islam/Dome\\_Of\\_The\\_Rock/hajjdome.html](http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Dome_Of_The_Rock/hajjdome.html) (dostęp: 05. 03. 2021).

<sup>65</sup> Por. M.T. Houtsma (red.), *Aḥmad b. Abu Ya`qub Ibn Wadīh al-Ya`qubi. Tārīkh*, t. 2, Leiden 1883, s. 311.

<sup>66</sup> Istniała kopuła nad miejscem wniebowstąpienia Chrystusa. Od początku chrześcijaństwa miejsce to było otaczane szczególną czcią i zbudowano kaplicę upamiętniającą ten fakt. Stało się tak już w drugiej połowie IV wieku, gdy powstał kościół nazwany *Imbomon*.

pojawiły się również wątki o ofercie Izaaka<sup>67</sup> lub Izmaela<sup>68</sup>. Różnorodność opinii wiąże się z wielością i kompleksowością dokumentacji arabskiej<sup>69</sup>.

Inskrypcja fundacyjna w postaci jednego ciągu pisma kufickiego, przypisuje wzniesienie Kopuły Skały al-Mamunowi, kalifowi z dynastii abbasydzkiej, w 72 roku hidżry (691 rok po Chr.). Wiadomo, że kalif ten panował w latach 813–833. Jest to więc niezręczna próba zdyskredytowania osiągnięć poprzedniego władcy<sup>70</sup>. Być może Abd al-Malik chciał zharmonizować tradycję muzułmańską z wątkami chrześcijańskimi. Bardziej prawdopodobne jest, że chciał raczej dać jasny dowód zwycięstwa nowej wiary<sup>71</sup> i powstania nowego imperium. W Jerozolimie najpierw powstał drewniany meczet na potrzeby tamtejszej wspólnoty muzułmańskiej. Poświadcza to Arkulf, który mówi o „domu modlitwy” (*orationis domus*) muzułmanów<sup>72</sup>. Przypominając więc, że „w obrębie murów [jerozolimskich] znajdują się... czcigodne miejsca Krzyża Świętego i Zmartwychwstania”, dodaje: „Poza tym w owym sławnym miejscu, gdzie niegdyś wznosiła się wspaniała świątynia, w pobliżu wschodniego muru, zbudowali Saraceni czworoboczny dom modlitwy. Wzniesli go z prostych desek oraz dużych belek... Zbierają się tam gorliwie... Budynek ten może pomieścić około trzech tysięcy ludzi”<sup>73</sup>.

Kopuła wzniesiona nad czcigodną skałą była przeciwwagą *Anastasis*. „Meczet powstał z jasnym zamiarem przewyższenia we wspaniałości *Anastasis* chrześcijańską, ale ze względu na [niewątpliwe] różnice, stanowi

<sup>67</sup> Por. O. Grabar, *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, „Ars Orientalis” 3 (1959), s. 45–46.

<sup>68</sup> Odnośnie do tej kwestii por. np. A. Yunis, *The Sacrifice of Abraham in Islam*, w: red. F. Manns *The Sacrifice of Isaac* (SBF Analecta 41), Jerusalem 1995, s. 147–164. *Koran* nie daje możliwości rozwiązania tego problemu.

<sup>69</sup> Por. V. Ianniello, *Gerusalemme nel Corano*, w: *Gerusalemme. Realtà sogni speranze*, red. G. Bissoli, Jerusalem 1996, s. 36–40.

<sup>70</sup> Por. J. Murphy–O’Connor, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. M. Burdajewicz, Warszawa 1996, s. 101.

<sup>71</sup> Niektóre inskrypcje zdobiące Kopułę Skały (Sury 4,169–171; 19, 34–37) mają wydźwięk antytrynitarzy. Por. K. Modras, *Jerozolima*, s. 70–71.

<sup>72</sup> Wzmianka o owym meczecie jest istotna dla datowania podróży Arkulfa. Gdyby przebywał w Jerozolimie po roku 687, z pewnością wspomniałby o kamiennym meczecie wzniesionym później przez Abd el-Malika.

<sup>73</sup> Arkulf, *De locis sanctis* I,13. 14.

dzieło oryginalne<sup>74</sup>. Kopała Skały miała wyrażać ideę islamskiego władztwa nad świętym miastem, bez konieczności bezpośredniego posiłkowania się sanktuariami chrześcijańskimi. W Jerozolimie muzułmanie przejęli sakralną topografię judaizmu, lecz w jakiej formie, jak sugerowała to architektura chrześcijańska. Pod względem kultowym kompleks bazyliki Zmartwychwstania dla naśladowców Proroka nie był zbyt ważny. Islam odrzucał prawdę o ukrzyżowaniu Chrystusa. Nie przeszkadzało to muzułmanom czcić Jezusa jako proroka. Waga symbolu i znaku hegemonii islamskiej w świętym mieście judaizmu i chrześcijaństwa w przypadku inicjatywy czwartego kalifa jest nie do przecenienia. Składały się na to nie tylko budowle monumentalnego kompleksu, usytuowanego w najlepszym miejscu Jerozolimy, jak również zadziwiająca ogromem, bo aż 240-metrowa inskrypcja wewnątrz budynku<sup>75</sup>. Przesłanie dla chrześcijaństwa było wyraźne także w odniesieniu do dekoracji wewnętrznej. Mozaiki ograniczają się do motywów roślinnych, zarówno realistycznych jak i stylizowanych<sup>76</sup>. Dekoracje stanowiły ponadto diademy i napierśniki. Te symbole świętości i potęgi znajdują się w sanktuarium obcej wiary, gdyż stanowią łupy zwycięzców. Podobnie jest z motywami koron perskich, które kalif Omar przesłał do Mekki po podbiciu Persji w 637 roku. Wznosząc piękną budowlę, Abd al-Malik pragnął wpoić poczucie dumy muzułmanom onieśmielonym majestatycznymi kościołami chrześcijaństwa. Dodatkowo miał na celu podanie symbolicznego przesłania – tak Żydom, jak i chrześcijanom – że ich religie islam uważa za swe niedoskonałe poprzedniczki. Budowla ta przemawiała do Żydów z uwagi na lokalizację, a do chrześcijan – za sprawą wystroju wnętrza. Jak się wydaje, do islamu przeniknęła judaistyczna i chrześcijańska idea Jerozolimy jako środka świata. Wyznacza go kamień nazywany Skałą (*al-Sakhra*), czczony obok czarnego kamienia z Mekki, co potwierdzają teksty tradycji mu-

<sup>74</sup> R. Brunelli, *Storia di Gerusalemme* (Oscar storia 45), Milano 1992, s. 209.

<sup>75</sup> Na temat interpretacji 692 r. po Chr. w inskrypcji por. S. Blair, *What Is the Date of the Dome of the Rock?*, w: red. J. Raby, J. Johns, *Bayt al-Maqdis*, cz. 1, Oxford 1992, s. 59–87.

<sup>76</sup> Por. R. Shani, *The Iconography of the Dome of the Rock*, „Jerusalem Studies on Arabic & Islam” 23 (1999), s. 158–207.



zułmańskiej<sup>77</sup>. Tak więc teren, na którym wznosiła się niegdyś świątynia Salomona, stał się trzecim (po Mekce i Medynie) pod względem znaczenia religijnego miejscem dla islamu<sup>78</sup>.

Nawiązanie do budowli chrześcijańskich jest zupełnie naturalne, ze względu na brak tradycji architektonicznych w świecie muzułmańskim. Meczet Kopuły Skały ma lepszą lokalizację, jest widoczny ze wszystkich stron, natomiast Anastasis jest wciśnięta między budynki miasta<sup>79</sup>. Choć najczęściej meczet Kopuły Skały porównuje z rotundą Anastasis, ale nie wykluczone jest również odniesienia do kościoła Wniebowstąpienia na Górze Oliwnej. Meczet miał stanowić również konkurencję wobec tamtego kościoła, gdzie pokazywano świętą skałę z odcisniętymi stopami Zbawiciela<sup>80</sup>.

Najbardziej znanym świadectwem łączącym kopulastą budowlę Abd al-Malika z kompleksem chrześcijańskiej Bazyliki Grobu Świętego jest wzmianka arabskiego geografii i historyka al-Mukaddasi (X w.)<sup>81</sup>. Opisuje on bardzo dokładnie zarówno meczet al-Aksa, jak i Kopułę na

<sup>77</sup> Abu Khalid Thawr Ibn Yazid al-Kala'i (ok. 770 r.) pisał: „Najświętszym miejscem (*al-quds*) na ziemi jest Syria; najświętszym obszarem w Syrii jest Palestyna, a najświętszym miejscem w Palestynie jest Jerozolima (*Bayt al-maqdis*); najświętszym miejscem w Jerozolimie jest Góra; [tym] najświętszym obszarem w Jerozolimie jest miejsce modlitwy (*al-masjid*), a najświętszym miejscem, gdzie zbiera się na modlitwę jest Kopuła [Skały]”. Por. J. van Ess, *Abed al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of some Texts*, w: red. J. Raby, J. Johns, *Bayt al-Maqdis...*, s. 89.

<sup>78</sup> Zob. A. Petersen, *The Towns of Palestine under Muslim Rule AD 600–1600*, Oxford 2005, s. 32–33; G. Necipoğlu, *The Dome of the Rock as Palimpsest. Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses, „Muqarnas”* (Frontiers of Islamic Art and Architecture Essays in Celebration of Oleg Grabar's Eightieth Birthday), 25 (2008), s. 31.

<sup>79</sup> Zob. H. Busse, *The Church of the Holy Sepulchre, the Church of the Agony, and the Temple: The Reflection of a Christian Belief in an Islamic Tradition*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 9 (1987), s. 279–289.

<sup>80</sup> Zob. E. Otto, *Die Geschichte des Heiligen Stadt von den Anfängen bis zum Kreuzfahrzeit*, Stuttgart 1980, 201–202; K. Modras, *Jerozolima*, s. 68–69.

<sup>81</sup> Por. S.M. Ahmad, *Al-Maqdisi*, w: *Dictionary of Scientific Biography*, t. 9, New York 1970–1980, s. 88; B.A. Collins, *Al-Muqaddasi. The Man and His Work. With Selected Passages Translated from the Arabic*, Ann Arbor 1974. Opis przedstawia W. Mruk, *Wspaniałe miasto czy złota misa pełna skorpionów? Obraz Jerozolimy w dziele Al-Mukaddasiego* Najpiękniejszy podział wiadomości o klimatach, „Res historica” 45 (2018), s. 76–77.

Skale. Czyni to wyliczając walory architektoniczne, artystyczne i estetyczne budowli. Al-Mukaddasiemu zawdzięcza się wiele cennych informacji na temat dziejów terenu świątynnego. W trakcie swojego opisu przypomina, jak to zapytał swego dziadka – architekta, dlaczego kalif al-Walid nie oszczędził tak wielu wydatków na budowę meczetu w Damaszku<sup>82</sup>. W odpowiedzi usłyszał:

Ależ chłopcze, ty niczego nie rozumiesz! Zaiste al-Walid miał rację i słusznie podjął się tak poważnej pracy. Dla niego Syria to kraj, który przez długi czas zajmowali chrześcijanie, stąd zauważył, że jest tam wiele pięknych kościołów należących niezmiennie do nich i znanych ze swej wspaniałości, jak kościół Grobu Świętego<sup>83</sup>, kościoły w Lyddzie i Edessie. Stąd zapragnął on wnieść dla muzułmanów meczet, który byłby jedynym [tego rodzaju] i stanowił cud świata. Czyż nie jest zrozumiałe, że w podobny sposób Abd al-Malik widząc wspaniałość *Martyrium* [Qubbah] Świętego Grobu postanowił, by nie zaprzętała ona myśli muzułmanów i wkrótce postawił na Skałę Kopułę, którą do dziś można tam oglądać<sup>84</sup>.

W czasach al-Mukaddasiego była już wyraźnie ugruntowana tradycja nazywania Jerozolimy *Beit al-mukaddas*, *Beit al-makdis*, co dało dzisiejszy *Al-Quds*<sup>85</sup>.

W chrześcijaństwie ukierunkowanie modlitwy na wschód znalazło swoje odbicie w zasadzie „orientowania” budowli sakralnych. Wyjątkowa pod tym względem okazała się Bazylika Grobu Świętego. *Martyrium* było zwrócone ku rotundzie *Anastasis*, a więc ku zachodowi. W okresie bizantyjskim w Jerozolimie to specyficzne ukształtowanie przestrzeni sakralnej nie stało się bynajmniej wzorcowe dla okolicznych budowli. Kopuła Skały

---

<sup>82</sup> W 705 r. na miejscu starożytnych świątyń i chrześcijańskiej katedry, powstał meczet Omajadów, który miał być największym tego typu obiektem.

<sup>83</sup> Bazylika Zmartwychwstania jest dosłownie nazwana *al-Qumama* czyli „stertą śmiecia”. Jest to obraźliwe zniekształcenie arabskiego określenia *Anastasis* – *al-Qiyama*. Zwraca na to uwagę E. Key Fowden, *Sharing Holy Places*, „Common Knowledge” 8 (2002) nr 1, s. 143.

<sup>84</sup> M.J. Goeje (red.), *Al-Muqaddasi. Descriptio imperii moslemici*, Frankfurt 1992 [reprint], s. 159.

<sup>85</sup> Por. S.D. Goitein, *Al-Kuds*, w: *Encyclopaedia of Islam*, red. C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, t. 5, Leiden 1986 [new ed.], s. 325; K. Armstrong, *Jerozolima. Miasto trzech religii*, Warszawa 2000, s. 267.

była dokładnie jak bazylika Zmartwychwstania obiektem o charakterze „memorii”<sup>86</sup>. Kompleks został zbudowany na linii północ-południe, podczas gdy Bazylika Grobu Świętego na osi wschód – zachód. Jak kościół Grobu Pańskiego był pomyślany jako sanktuarium z rotundą i bazyliką, tak Meczet Skały (*Qubbat al-Sakhra*), miał mieć formę kopuły, a kształt bazylikalny otrzymał meczet Al-Aksa (*Masjid al-Aqsa*).

Podobne znaczenie miała rotunda Wniebowstąpienia na Górze Oliwnej. Islamski kompleks sakralny znalazł się więc pomiędzy dwoma znaczącymi budowlami chrześcijańskimi o podobnym charakterze<sup>87</sup>. W układzie kompleksu *Haram al-Sharif* zwraca uwagę wielkość wolnej przestrzeni. Taki układ dawnego placu świątynnego doskonale odpowiadał wymaganiom muzułmańskich praktyk religijnych<sup>88</sup>, bowiem już w pierwszych meczetach podstawową rzeczą był plac przeznaczony na modlitwę dla wiernych. Podobnie wyglądała struktura meczetów omajadzkich<sup>89</sup>.

Charakterystyczna sylwetka złocistej „Kopuły Skały” po dziś dzień zdobi panoramę Jerozolimy, a jej widok wzbudza najpiękniejsze wspomnienia w każdym, kto ją odwiedzi. Dla chrześcijan jednak ważniejsze są dwie inne, ukryta wśród dachów kopuła nad Grobem Chrystusa i na grzbiecie Góry Oliwnej w miejscu Jego Wniebowstąpienia.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła

Arkulf, *De Locis Sanctis*, Corpus Christianorum, Series Latina (= CCL) 175, ed. L. Bieler, Turnhout 1965, s. 183–234.

Baldi D., *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii Loca Respicientia*, Jerusalem 1982<sup>3</sup>.

<sup>86</sup> Por. J. Gnilk, *Koran i chrześcijaństwo*, tłum. M. Waluś, Kielce 2010, s. 168.

<sup>87</sup> Na ten temat por. H. Kalayan, *The Similarity in Planning the Dome of the Rock and the Church of Ascension in Jerusalem*, „Annual of the Department of Antiquities of Jordan” 26 (1982), s. 405–409.

<sup>88</sup> Jerozolimskie Kopuła Skały była również miejscem pielgrzymek muzułmanów, zob. T. Stefaniuk, *Religijne, społeczne i kulturowe funkcje meczetu*, „Kultura i Wartości” 16 (2015), s. 89.

<sup>89</sup> Wyeksponowany był modlitewny plac w części kompleksu pałacowego. Por. O. Grabar, *Umayyad Palaces Reconsidered*, „Ars Orientalis” 23 (1993), s. 94; 100, przyp. 10.

- Bielawski J. (tłum. i komentarz), *Koran*, Warszawa 2007.
- Breviarius de Hierosolyma*, ed. R. Weber, CCL 175, Turnhout 1969, s. 109–112.
- Brightman F.-E., *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896.
- Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioch (1166–1199)*, t. 2, ed. J.-B. Chabot, Paris 1899–1910.
- Cyryl Jerozolimski, *Catcheses*, ed. W.K. Reischl, J. Rupp, München 1860, tłum. W. Kania, Biblioteka Ojców Kościoła 14, Kraków 2000.
- Eutychiusz z Aleksandrii, *Annales*, ed. B. Pirone, *Eutichio. Gli Annali* (Studia Orientalia Christiana Monographiae 1), Cairo 1987.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, T. Mommsen, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (= GCS 9, 1–3): Eusebius Werke 2, 1–3, Leipzig 1903–1909, tłum. polskie A. Lisiecki, *Pisma Ojców Kościoła* 3, Poznań 1924 [reprint Kraków 1993].
- Geyer P. (red.), *Itinera Hierosolymitana saeculi III–VIII*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 39, Vindobonae 1898.
- Goeje M.J. (red.), *Al-Muqaddasi. Descriptio imperii moslemici*, Frankfurt 1992 [reprint]. *Itineraria et alia geographica*, ed. E. Franceschini, R. Weber R., CCL 175, Turnhout 1965.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2 (51–79), tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, H. Pietras (Źródła Myśli Teologicznej 55), Kraków 2010.
- Iwaskiewicz P. (red.), *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV–VIII w.)*, wstęp M. Starowieyski (Ojcowie Żywi 13), Kraków 1996.
- Maraval P., Díaz y Díaz M.C., *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)*, Sources Chrétiennes (= SCh) 296, Paris 1982.
- Prokopiusz z Gazy, *De aedificiis Justinian*, ed. D. Roques, E. Amato, J. Schamp, *Constructions de Justinien*, Alessandria 2011.
- Sokrates Scholastyk, *Historia Ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCS (Neue Folge 1), Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972.
- Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez, G. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989.
- Tarchnischvili M. (red.), *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup>)*, t. 1–2, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 188–189, Louvain 1959–1960.
- Teodoret z Cyru, *Historia Ecclesiastica*, ed. A.-J. Festugiere, SCh 306, Paris 1983.
- Theophanis chronographia*, ed. C. de Boor, Lipsiae 1883.

### Opracowania

- Abd al-Ati H., *Spojrzenie w islam*, Łódź–Białystok 1993.
- Ahmad S.M., *Al-Maqdisi*, w: *Dictionary of Scientific Biography*, t. 9, New York 1970–1980, s. 88–89.
- Armstrong K., *Jerozolima. Miasto trzech religii*, Warszawa 2000.
- Avni G., *From Hagia Polis to al-Quds. The Byzantine Islamic Transition in Jerusalem*, w: *Unearthing Jerusalem. 150 years of Archaeological Research in the Holy City*, ed. Galor K., Avni G., Winona Lake 2011, s. 391–402.

- Bagatti B., *Gerusalemme e Betlemme negli antichi mosaici*, „La Terra Santa” 39 (1963), s. 101–105.
- Bagatti B., *Il tempio di Gerusalemme dal II all’VIII secolo*, Rzym 1962.
- Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- Benin S.D., *Commandments, Covenants, and the Jews in Aphrahat, Ephrem, and Jacob of Sarug*, w: *Approaches to Judaism in medieval times* (Brown Judaic Studies 54), t. 1, red. Blumenthal D.R., Chico-California 1984, s. 135–156.
- Bielawski J., *Koran. Święta księga islam*, „Literatura na Świecie” 6 (1977), s. 5–9.
- Blair S., *What Is the Date of the Dome of the Rock?*, w: *Bayt al-Maqdis*, part I, red. J. Raby, J. Johns, Oxford 1992, s. 59–87.
- Brunelli R., *Storia di Gerusalemme* (Oscar storia 45), Milano 1992.
- Chitty D.J., *A pustynia stała się miastem... Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim* (Źródła Monastyczne 45), Kraków–Tyniec 2008.
- Cohen M.R., *What was the Pact of ‘Umar? A literary-historical study*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 23 (1999), s. 129–130.
- Collins B.A., *Al-Muqaddasi. The Man and His Work. With Selected Passages Translated from the Arabic*, Ann Arbor 1974.
- Comier Ph., *O odwiecznym Koranie*, „Communio” 4 (1992), s. 82–88.
- Dov-Goitein S., *The Historical Background of the Erektion of the Dome of the Rock*, „Journal of the American Oriental Society” 70 (1950), s. 104–108.
- Ess van J., *Abed al-Malik and the Dome of the Rock. An Analysis of some Texts*, w: *Bayt al-Maqdis*, part I, red. J. Raby, J. Johns Oxford 1992.
- Gatti Perer M.L., Pizzolato L.F. (red.), *La Gerusalemme celeste: Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, Milano 1983.
- Ghoniem M., Ahmed M., Karim E., Squires A.R., Saifullah M.S.M., *Prophet Muhammad’s Night Journey To Al-Masjid Al-Aqsa – The Farthest Mosque*, w: [www.islamic-awareness.org/Quran/Contrad/External/aqsa.html](http://www.islamic-awareness.org/Quran/Contrad/External/aqsa.html).
- Ghoniem M.–Saifullah M.S.M., *Did ‘Abd al-Malik Build Dome Of The Rock To Divert The Hajj From Makkah?*, w: [www.islamic-awareness.org/History/Islam/Dome\\_Of\\_The\\_Rock/hajjdome.html](http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Dome_Of_The_Rock/hajjdome.html).
- Gnilka J., *Koran i chrześcijaństwo*, tłum. M. Waluś, Kielce 2010.
- Goitein S.D., *Al-Kuds*, w: *Encyclopaedia of Islam*, t. 5, red. C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden 1986 [new ed.], s. 324–327.
- Grabar O., *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996.
- Grabar O., *The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem*, „Ars Orientalis” 3 (1959), s. 33–62.
- Grabar O., *Umayyad Palaces Reconsidered*, „Ars Orientalis” 23 (1993), s. 91–107.
- Heitz C., *Retentissement de l’Apocalypse dans l’art de l’époque carolingienne*, w: *L’Apocalypse de Jean. Traditions exégetiques et iconographiques (III<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, Genewa 1979, s. 217–244.
- Ianniello V., *Gerusalemme nel Corano*, w: *Gerusalemme. Realtà sogni speranze*, red. G. Bissoli, Jerusalem 1996, s. 33–41.

- Kalayan H., *The Similarity in Planning the Dome of the Rock and the Church of Ascension in Jerusalem*, „Annual of the Department of Antiquities of Jordan” 26 (1982), s. 405–409.
- Key Fowden E., *Sharing Holy Places*, „Common Knowledge” 8 (2002), nr 1, s. 124–146.
- Klimas N.S., *Autentyczność Bożego Grobu w Jerozolimie. Badania historiograficzne, archeologiczno-architektoniczne i udokumentowane w zabytkach (I–X w.)*, Kalwaria Zebrzydowska 2018 [wyd. 2 popr.].
- Lugaresi L., „*Non su questo monte, né in Gerusalemme*”: modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 D.C., „Cassiodorus” 2 (1996), s. 245–265.
- Manns F. (red.), *The Sacrifice of Isaac* (SBF Analecta 41), Jerusalem 1995.
- Modras K., *Jerozolima w tradycjach kultury muzułmańskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 6 (2015), nr 3, s. s. 65–81.
- Moore E.A., *The Ancient Churches of Old Jerusalem. The Evidence of the Pilgrims*, Bejrut 1961.
- Mrozek A., *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967.
- Mruk W., *Wspaniałe miasto czy złota misa pełna skorpionów? Obraz Jerozolimy w dziele Al-Mukaddasiego* Najpiękniejszy podział wiadomości o klimatach, „Res historica” 45 (2018), s. 71–86.
- Murphy–O’Connor J., *Przewodnik po Ziemi Świętej*, tłum. M. Burdajewicz, Warszawa 1996.
- Necipoğlu G., *The Dome of the Rock as Palimpsest. Abd al-Malik’s Grand Narrative and Sultan Süleyman’s Glosses*, „Muqarnas” (Frontiers of Islamic Art and Architecture Essays in Celebration of Oleg Grabar’s Eightieth Birthday), 25 (2008), s. 17–105.
- Nosowski J., *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1971.
- Noth A., *Problems of differentiation between Muslims and non-Muslims: Re-reading the „Ordinances of ‘Umar” (al-shurūt. al-‘umariyya)*, tłum. ang. M. Muelhaeusler, w: *Muslims and others in early Islamic society*, red. R. Hoyland, Aldershot 2004.
- Orcel M., *L’invention de l’islam. Enquête historique sur les origines*, Paris 2012.
- Petersen A., *The Towns of Palestine under Muslim Rule AD 600–1600*, Oxford 2005.
- Piccirillo M., Alliata E. (red.), *The Madaba Map Centenary 1897–1997. Travelling through the Byzantine Umayyad period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7–9 April 1997* (Studium Biblicum Franciscanum – Collectio Maior 40), Jerusalem 1999.
- Samir K., *Religion et culture en Proche-Orient arabe*, „Proche Orient Chrétienne” 39 (1989), s. 251–309.
- Sebag Montefiore S., *Jerozolima. Biografia*, tłum. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa 2011.
- Shani R., *The Iconography of the Dome of the Rock*, „Jerusalem Studies On Arabic & Islam” 23 (1999), s. 158–207.
- Stefaniuk T., *Religijne, społeczne i kulturowe funkcje meczetu*, „Kultura i Wartości” 16 (2015), s. 83–102.

Szymański E., *U źródeł świętej księgi islamu*, „Euhemer” 3 (1964), s. 20–26.

Valognes J.-P., *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris 1995.

Walker P.W.L., *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford Early Christian Studies 2), Oxford 1990.