

# P

Katarzyna Nadana-Sokołowska, IBL PAN

## PUSTYNIA



Ruiny świątyni z posągami, staloryt Krausego i Eltzera, XIX w. Ze zbiorów IBL PAN

**W** języku polskim słowo „pustynia”, zanim stało się określeniem geograficznym obszarów, na których brak wody i roślinności, oznaczało miejsce niezamieszkane i rzadko uczęszczane przez ludzi. Jako takie było synonimem słowa „puszcza”, którego na określenia pustyni Afryki używał jeszcze często Maurycy Mann. Pas pustyń występuje na obu półkulach Ziemi na obszarach zwrotnikowych i podzwrotnikowych, bliżej zachodnich wybrzeży kontynentów. Największe pustynie świata to afrykańska Sahara, przedzielona Nilem na Pustynię Zachodnią i Wschodnią, Libijska, Wielki Erg Wschodni i Zachodni, Arabska, Nubijska, Kalahari, Syryjska, azjatyckie pustynie Kara-Kum i Kyzyl-Kum i Gobi. Obszary pustynne występują na podobnych szerokościach geograficznych także w Ameryce Północnej, w Australii i wzdłuż wschodniego wybrzeża Ameryki Południowej. Pustyniami określa się często także obszary wiecznych lodów. Najbardziej znane pustynie to obszary pokryte przez piaszczyste wydmy, ale pustynie mogą być także żwirowate lub skaliste; często porasta je uboga roślinność. Romantycy zamiennie ze słowem „pustynia” używali także słowa „step” – w ich wyobraźni te obszary odsyłały do siebie nawzajem, podobnie jak ich mieszkańcy – Arabowie i Kozacy.

Do kultury polskiej pustynia jako miejsce odludne, a zarazem związane z krajobrazem Bliskiego Wschodu, weszło dzięki biblijnym opowieściom o wędrowce ludu wybranego do Ziemi Obiecanej, ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu i kuszeniu Jezusa. Z pustynią wiąże się więc toposy błędzenia, wygnania, oczekiwania, samotności i kuszenia.

Polakom (od XVI wieku) najlepiej znane były skraje wielkich pustyń afrykańskich i pustkowiec Syrii, które oglądali lub przemierzali podczas swoich pielgrzymek do Ziemi Świętej. Jako jeden z pierwszych widział je książę Mikołaj Krzysztof Radziwiłł (Sierotka), który w czasie swej pielgrzymki w roku 1583 postanowił zwiedzić także Egipt i prawdopodobnie jako pierwszy Polak podziwiał widok na Saharę rozciągający się z piramid. Od początku XIX wieku coraz więcej polskich pielgrzymów i podróżników podejmowało podobną, coraz to dłuższą podróż do Egiptu, w górę Nilu, wracając następnie z karawaną przez Pustynię Wschodnią do Gazy lub nad Morze Czerwone. W ten sposób podróżować będą w 1836 roku Juliusz Słowacki, w 1842 Władysław Wężyk, w 1853 Maurycy Mann. Wielu pielgrzymów zwiedzało także przy okazji Liban i Syrię, aby zobaczyć Bejrut, Damaszek, zabytki monastycyzmu chrześcijańskiego czy ruiny Palmiry. Góry Libanu i pustkowiec Antylibanu zwiedza na przykład w 1839 roku ksiądz Ignacy Hołowiński, którego interesuje także mieszkająca tam tajemnicza sekta Druzów. W 1846 roku Władysław i Zdzisław Zamoyscy jako pierwsi Polacy zdobywają niektóre szczyty pustynnego Półwyspu Synajskiego. W drugiej połowie XIX wieku wyprawy Polaków na Bliski Wschód stają się coraz częstsze: podejmuje je na przykład poeta i orientalista Karol Załuski, prezes PAU Stanisław Tarnowski, archeolog Michał Tyszkiewicz, były filomat Ignacy Domeyko. Trasy ich podróży zbliżają się jednak do typowej marszruty współczesnego turysty, ograniczającej się do pasa przybrzeżnego, z rzadkimi wypadami do Palmiry, na górę Synaj czy w górę Nilu. Wyjątkiem są ekspedycje naukowe: w wyprawie do źródeł Nilu w 1847 roku bierze udział Leon Cienkowski (jej trasa wiodła przez Pustynię Nubijską do Berberu za IV kataraktą); Saharę bada entomolog Antoni Waga; Stefan Szolc-Rogoziński podróżuje z żoną-pisarką do Kamerunu; po Półwyspie Arabskim, a także do źródeł Nilu podróżuje Ignacy Żagiell.

Pod koniec XVIII wieku pustynie Afryki – nie tylko Egiptu, ale Tunezji i Maroka – oglądał Jan Potocki. Dotarł także do pustyni Gobi w czasie swojej podróży dyplomatycznej do Chin w 1805 roku. Spośród nielicznych Polaków, którzy widzieli w XIX wieku pustynie Azji, warto wymienić zesłańca Józefa Kowalewskiego – filomatę i orientalistę, oraz geografa Antoniego Giedroycia – uczestnika wyprawy amudarskiej w latach 1879–1881. Potocki, który jako pierwszy w literaturze polskiej inspirował się *Baśniami tysiąca i jednej nocy*, w opisach swych podróży wspomina szczególne przyjemności przebywania na pustyni – wsłuchiwanie się w jej ciszę i doświadczanie jej spokoju<sup>1</sup>. Potocki był jednym z pierwszych Polaków dogłębnie zafascynowanych kulturą arabską i przekazał swą pasję sławnemu siostrzeńcowi, Wacławowi Rzewuskiemu.

Pod koniec XVIII i na początku XIX wieku przybywają na Bliski Wschód i przemierzają tamtejsze pustynie także polscy żołnierze i oficerowie w służbie Napoleona: generał Jan Zajączek, który administrował jedną z egipskich prowincji, Józef Sułkowski – adiutant Napoleona o szerokich zainteresowaniach naukowych. W latach trzydziestych przybywa tu Henryk Dębiński z misją wciągnięcia Egiptu w wojnę z Rosją; w latach pięćdziesiątych

<sup>1</sup> O swoich wschodnich podróżach Potocki pisał w *Podróży do Turek i Egiptu* (tytuł oryg. *Voyage en Turquie et en Egypte fait en 1784*), tłum. pol. Juliana Ursyna Niemcewicza: *Podróż do Turek i Egiptu, z przydanym Dziennikiem podróży do Holandii podczas rewolucji 1787*, Warszawa 1789).

generał Józef Bem (Murad Pasza) prowadzi działalność polityczną w Syrii. W tym samym czasie wyprawy w te rejony podejmują pierwsi orientaliści wileńscy. Najwybitniejszy z nich to Julian Sękowski, wysłany w podróż naukową na wschód – do Syrii, Libanu i Egiptu, w roku 1819. Wyprawił się także w górę Nilu, do Nubii i Etiopii. Mieszkał dość długo w Kairze, uczył się dialektów arabskich i pracował nad przekładem Koranu. Wielu wileńskich studentów, także filaretów, pod wpływem romantycznej tęsknoty do egzotyki podjęło potem u niego studia na orientalistyce w Petersburgu: byli wśród nich między innymi Aleksander Chodźko, Antoni Muchliński, Ludwik Spitznagel i jego brat Aleksander. Od Sękowskiego czerpał motywy swych orientalnych utworów Mickiewicz, ale sam Sękowski był też pierwszym krytykiem stereotypowego obrazu Wschodu w literaturze: zwracał uwagę na nietrafność przedstawiania Arabów jako ludzi dzikich, podczas gdy są to ludy piśmienne, posiadające bogatą literaturę pisaną i sztukę.

Polscy podróżnicy mieli swój skromny udział w poznaniu obszarów pustynnych. Ważne odkrycia geograficzne na Pustyni Atacama poczynił Ignacy Domeyko, uczestnik powstania listopadowego, który po jego klęsce odbył studia górnicze w Paryżu. W pierwszej połowie XIX wieku, jako jeden z pierwszych Europejczyków, zapuścił się w głąb pustynnego Półwyspu Arabskiego potomek kresowych magnatów Wacław Rzewuski, którego wyjątkowa postać zapadła głęboko w wyobraźnię romantyków: Mickiewicz poświęcił mu *Farysa*, Słowacki *Dumę o Emirze Rzewuskim*, Wincenty Pol *Hetmana Złotobrodego*, Tymko Padurra *Złotą borodę*, Michał Budzyński *Wacława Rzewuskiego*.

Rzewuski założył orientalistyczne czasopismo naukowe „Kopalnie Wschodu”, które ukazywało się w Wiedniu (1809–1820). W 1817 roku car powierzył mu misję odbycia podróży handlowej do krajów arabskich po konie, które zakupywano wówczas na skraju Pustyni Syryjskiej – legendarne kohejlany sprowadzał stamtąd od dawna ród Sanguszków. Z Syrii Rzewuski wyprawiał się przez kilka kolejnych lat na obszary Libanu, Palestyny i w głąb Półwyspu Arabskiego, wprawdzie nigdy nie docierając do Arabii Południowej (dzisiejszy Jemen), ale był jednym z pierwszych Europejczyków, którzy zapuścili się w okolice muzułmańskich miejsc świętych: Kaaby i Mekki (do której jednak jako niewierny nie odważył się wejść). Opis swoich podróży i wiedzę o krajach arabskich Rzewuski zawarł przede wszystkim w dziele *Sur les chevaux orientaux et provenants des races orientales* (powst. 1821–1831; wyd. pol., fragmenty, 1866)<sup>2</sup>. Na tę rozprawę o koniach arabskich składają się także uwagi podróżnika i naukowca na temat języka, literatury i kultury arabskiej, spostrzeżenia etnograficzne i geograficzne. Rzewuski sporządził mapy okolic Mekki i rozmieszczenia plemion arabskich, interesował się także klimatem Półwyspu. Wiele informacji podawał za innymi pracami – Syria była w jego czasach znana Europejczykom dzięki relacjom Constantina F. Volneya, słynnego z opisu Palmiry, a Liban opisywali Ulrich Gaspar Seetzen, Jean Baptiste Rousseau i Johann Ludwig Burckhardt. Choć Rzewuski poznawał Półwysep Arabski przed jego słynnym badaczem, Anglikiem G.F. Sadlierem, opis jego wędrówek jest według opinii znawców rozczarowujący. Jego trasa wiodła z portu Dżidda na zachodnim wybrzeżu Półwyspu Arabskiego do Basry i Omanu nad Zatoką Perską. Twierdził, że kilkakrotnie w rozmaitych kierunkach przebywał Pustynię Syryjską, ale nie pozostawił opisów

<sup>2</sup> Biblioteka Narodowa podpisała w 2012 r. umowę z partnerami z Kataru, której celem jest naukowe opracowanie i wydanie w ciągu czterech lat całości dzieła Rzewuskiego wraz z jego tłumaczeniem z języka francuskiego na język polski i arabski. Projekt finansuje Qatar Museums Authority, a jego kierownikiem naukowym jest prof. dr hab. Tadeusz Majda (UW), kurator zbiorów sztuki orientalnej Muzeum Narodowego w Warszawie.

marszrut w głąb pustyni, choć one byłyby najciekawsze – do czasów Rzewuskiego w górach Szammar nie był prawdopodobnie żaden Europejczyk.

Stosunek Rzewuskiego do mieszkańców pustyni był entuzjastyczny. Rozpisywał się o niezwykłych przymiotach beduinów: ich szlachetności, poczuciu godności, odwadze, bezpośredniości, szczodrości. Jego Arabowie to ludzie pozostający w roussovskim stanie natury, szczęśliwi i wolni. Rzewuski chwalił ich patriarchalno-paternalistyczny porządek społeczny. Dostrzegał w Arabach także żywiołową siłę uczuć i skalę namiętności nieznaną w Europie, ale Wschód był dla niego także ojczyzną geniuszów, kolebką nauk i sztuk. Uważał, że wrodzoną cechą beduinów jest zamiłowanie do poezji. Rzewuski rozumiał duszę Araba (mężczyzny) poprzez cechy arabskiego krajobrazu:

„Gorejące słońce, pustynia bez granic, noce bez chmurki, niebo wyskrzone gwiazdami, wszystko to daje jego wyobraźni polot nieskończony. Nic też nie ścieśnia myśli Araba, bo wzrok jego nie trąca o żaden przedmiot. W ogromach nieskończoności buja żywa fantazja, a do wyrażenia jej służy najbogatszy język obrazowy i malowniczy [...] Uczucie miłości, wspomnienie, tęsknice, żądze, wszystko to u niego olbrzymie, odpowiednie scenerii pustyni [...] Czczność pustyni jest dlań jakby przedsmakiem wieczności. Lotem rumaka zbiega jej przestrzenie; wierny ten towarzysz niesie go w bój, wynosi z niebezpieczeństwa, przeczuwa, gdy mu coś grozi, ostrzega i powraca ze swoim panem okrytym sławą i kurzem do plemienia, gdzie go czeka ukochana małżonka”<sup>3</sup>.

Arab Rzewuskiego to już Arab romantyczny, choć nie bajroniczny – reprezentujący żywiołowość wschodniej natury, uczuciowość nieskrępowaną konwencjami, wolne od konwenansów życie w dzikiej przyrodzie. Jest to człowiek prosty, z ludu, który zastąpił oświeceniowego bohatera Orientu – mądrego, choć zdolnego do okrucieństwa kadiego czy wezyra, występujących w utworach Potockiego. Żywiołowa pochwała pustyni, beduinów i ich koni była tematem wierszy Rzewuskiego, które często przyjmowały formę ody, jak na przykład wiersz *Nezdi – Kohejlany*: „O Pustyni kochana! Ojczyzno wolności! / Bułat, dzida i rumak: te są moje skarby. / Wdzięczne ku nim me serce w nich wszystko odkrywa / Witam was Köhejlany! Ozdobo Nedżadu”.

Rzewuski chętnie posługiwał się swoim arabskim imieniem Tadz al-Fahr (a także Abd al-Niszan) i nosił się z arabska. Jego legenda zaczęła powstawać na Kresach w latach dwudziestych XIX wieku, kiedy po powrocie z Arabii zamieszkał w swej posiadłości w Kuźminie na Ukrainie, gdzie miał słynną stadninę koni arabskich (to od koni sprowadzonych przez Rzewuskiego wywodzi się m.in. dzisiejsza stadnina w Janowie Podlaskim). Emir „jadł i spał przy koniu arabskim, nosił się po turecku, czytał z koranu, ściany arabskimi wężykami popisał, tylko wodą i fajką gości częstował [...] ciskał dziirytem” – informował za poznańskim Tygodnikiem Literackim z lat czterdziestych Tadeusz Stecki<sup>4</sup>. Rzewuski zginął w powstaniu listopadowym, prawdopodobnie z rąk sławionych przez siebie i porównywanych do beduinów Kozaków. O sile jego oddziaływania świadczą legendy o jego ucieczce do Arabii – wiele lat później spotykano tam jeszcze samozwańców podających się za niego. Rzewuski, kojarzony ze swoją ukochaną pustynią i arabskimi końmi, przyczynił się do stworzenia w kulturze polskiej trwałego skojarzenia pustyni z Arabem i koniem.

<sup>3</sup> Cyt. z rękopisów Rzewuskiego za: J. Bystron, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Kraków 1930, s. 94.

<sup>4</sup> Tadeusz Stecki, *Wołyn pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym*, Lwów 1871 ( seria 2), s. 172.

Pierwsze polskie utwory romantyczne, w których tłem akcji jest pustynia, powstają z jednej strony pod wpływem legendy Rzewuskiego, z drugiej – bajronizmu. Pustynia – podobnie jak morze, góry i step – oznacza w nich bezkresną przestrzeń, czyli naturę nieskażoną cywilizacją, bytującą poza tworzonym przez człowieka historycznym czasem, który nie odciska w jej krajobrazie żadnego piętna. Pustynia, tak jak step czy morze, ma moc niszczenia i zacierania śladów ludzkiej działalności. Trwa poza czasem historii, ukazując jego względność i marność. Jako taka staje się dla romantyków kuszącą przestrzenią ucieczki od cywilizacji, jej praw i ludzkiego tłumy, a także przestrzenią możliwego doświadczenia transcendencji. Jednak w Słowackiego *Ojcu zadżumionych* (1838) czy później, w *Listach z Afryki* (wyd. 1893) Sienkiewicza, powracają jej biblijne konotacje, w których okazuje się przestrzenią śmierci. Arab staje się w romantycznej poezji figurą człowieka naturalnego, wolnego, ale zarazem – inaczej niż u Rousseau – naprawdę dzikiego: zdolnego do aktów okrucieństwa i barbarzyństwa. Projektowane na wzór Araba romantyczne ja staje się u Mickiewicza i Słowackiego obrazem egzystencji spontanicznej, niepoddającej się prawu, a także skłóconej ze światem ludzi i zbuntowanej, aż po nihilistyczne odrzucenie wszelkiego ładu moralnego.

Dla orientalnych, trudnych do zaklasyfikowania gatunkowego utworów Mickiewicza i Słowackiego – *Farysa*, *Almotenabbiego* i *Szanfarego* – charakterystyczna jest, jak zauważa Marta Piwińska<sup>5</sup>, szcztąkowa fabuła, w której zamiast opisu przestrzeni pojawia się opis pokonującego ją ruchu. Te utwory o pędzie, wysiłku i sile pokonującej przeszkody opisują, zdaniem badaczki, wysiłek ducha i ciała, który służy „celowości bez celu”. *Farys* Mickiewicza to jednak także utwór o rozkoszy doświadczanej w takim pędzie, o wysiłku „bezwysiłkowym”: dzięki porównaniu pustyni do morza możliwe staje się przedstawienie ruchu w pustyni jako absolutnie płynnego, nienatrafiającego na żaden opór i przynoszącego rozkosz. Szaleńcza jazda Araba po pustyni to afirmacja swobodnej ekspansji romantycznego męskiego ja, które z łatwością pokonuje wszystkie przeszkody w walce odczuwanej jako upajająca manifestacja własnej mocy. Ekspansywne ja Araba na koniu wdiera się w przestrzeń nieprzyjazną człowiekowi, aby doświadczyć siebie jako żywiołu i zaafirmować siebie jako żywioł. W końcowych strofach, osiągnąwszy zwycięstwo nad mocami władającymi pustynią, jeździec oddaje się rozkoszy ekstazy, swobodny – bierze we władanie przestrzeń niestawiającą żadnego oporu. Ekspansja ta mierzy także w niebo: „Myśl moja ostrzem leci w otchłanie błękitu, / Wyżej, wyżej i wyżej, aż do niebios szczytu. / Jak pszczoła topiąc żądło i serce z niem grzebie / Tak ja za myślą duszę utopiłem w niebie!” (*Farys*).

Marta Piwińska określa *Farysa* jako niezwykłą, ale porzuconą ścieżkę poezji polskiej, a także utwór zapowiadający Wielką Improwizację. Opis jazdy przez pustynię to zdaniem Piwińskiej „jeden z najdziwniejszych, najbardziej może świadomych siebie i halucynacyjnie pewnych własnej drogi etapów naszej poezji”<sup>6</sup>. Podobny opis jazdy bez celu pojawia się także w wierszu *Almotenabbi* – tytułowy bohater, choć jest cierpiącym niedołą wygnanym, także doświadcza raczej rozkoszy „lotu” przez pustynię niż cierpienia: „Pókiż przez głuche piaski i przez dzikie łądy / Mam lecieć, za gwiazdami wypuściwszy wodze?” – skarga *Almotenabbiego* wydaje się raczej afirmacją jego losu wygnania.

<sup>5</sup> Por. Marta Piwińska, *Złe wychowanie*, Warszawa 1981.

<sup>6</sup> Tamże, s. 352.



Pustynia jako krajobraz zostaje jednak w wierszach orientalnych Mickiewicza sprowadzona do kilku znaków: kruka, sępa, orła, palmy czy huraganu, a jego Arabowie są jeszcze Arabami Rzewuskiego, którzy dopiero u Słowackiego – w *Szafarym*, *Mnichu* i *Arabie* – zmieniają się w bajronicznych nihilistów. W *Szafarym* i *Arabie* bohaterowie utworów opisują pustynię jako raj mizantropa-samotnika. Opisy pustyni w tych utworach to jednak także opisy tego, co przerywa jej monotonię: dzikiego wycia wiatru, burz piaskowych, chmur szarańczy, drapieżnych zwierząt. „Orzeł czarnopióry” nad pustynią zostaje przyrównany do „Araba-zbójcy”. Nocne ogniska na pustyni upodabniają ją do innego bezkresu – nieba, od którego staje się nieodróżnialna.

W *Szafarym* – podobnie jak u Mickiewicza – pustynia to przestrzeń wolności zamieszkiwana przez dzikiego Araba. Bezkres przestrzeni stanowi schronienie dla samotnika pragnącego w pełni zmanifestować swoją nieokiełznaną żywiołowość i niszczycielską siłę. Arabowie są jak drapieżne zwierzęta, bo takimi uczyniła ich matka-pustynia, która nie może ich wyżywić. Bohaterem *Mnicha* jest zaś Arab, który pod wpływem estetycznego uniesienia nawraca się na chrześcijaństwo i zostaje zakonnikiem. Bajroniczność tej postaci polega na szeregu usprawiedliwionych w wyższym porządku zdrad: najpierw zdradza on swoich bliskich dla chrześcijaństwa, by na łożu śmierci odstąpić od wiary pod wpływem wspomnień szczęśliwej młodości na pustyni. Pustynia w tej wizji skrywa rozkosz i jest przestrzenią miłości. Szatan pod postacią utraconej kochanki roztacza przed mnichem kuszące obrazy pustynnych oaz. Mnich przeciwstawia śmierć wśród obojętnych zakonników rozkoszy śmierci w takiej oazie, w której natura zdolna jest do empatii: „Tam drzewa czują – tu ludzie jak głązy”. Piękno Araba jest w tych poematach sataniczne, jego serce jest zaś porównane do obumarłego koralu – paradoksalnie śmierć wewnętrzna okazuje się tu rodzajem wyzwolenia – zniszczone odruchy empatii pozwalają sycić się zemstą bez końca.

We wczesnych poematach Słowackiego dochodzi także do głosu ukształtowane przez Rzewuskiego skojarzenie Araba z mieszkańcem ukraińskich stepów (*Wacław*) oraz powracające wielokrotnie także u innych romantyków przekonanie o wyjątkowej więzi Araba z koniem – to tylko dzięki niemu bezkres pustyni nie jest przeszkodą dla realizacji jego pragnień. Koń zgodnie z XX-wiecznymi wykładniami psychoanalitycznymi symbolizujący męskie libido – to nieodłączny rekwizyt romantycznego wyobrażenia o męskości idealnej, który wejdzie na trwałe do kultury polskiej. Motyw tej sławionej w poezji (choćby w dumkach Zaleskiego) więzi pojawi się także w relacjach podróżniczych: u oficera napoleońskiego Szumlańskiego, u Wężyka i Manna.

Mimo młodzieńczej fascynacji Orientem jego obrazy nie zintensyfikują się w poezji Słowackiego po podróży na Wschód, która – zgodnie z rozpoznaniem takich badaczy jak Ryszard Przybylski czy Jarosław Ławski – wpłynęła zasadniczo na światopogląd poety, prowadząc go ku mistycznej przemianie. Znakiem wrażenia, jakie wywarł na nim Orient, jest nie nadmiar, ale raczej brak jego opisów w późniejszej poezji. W pierwszej pieśni *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu* poeta ironizował, że przedsięwziął podróż na pustynię pod wpływem szatańskiej pokusy – i rzeczywiście, podczas tej podróży pustynia bajroniczna przemieniła się na powrót w pustynię biblijną, dającą silnie odczuć przemijanie, marność ciała i nicość spraw ludzkich. Słowacki spędził na pustyni około trzech tygodni, wędrując z karawaną z Kairu do El-Arish i zatrzymując się tam na obowiązkową kwarantannę. Pobyt ten opisał w listach do matki, dzienniku oraz we wstępie do *Ojca zadżumionych*, który jest najważniejszym jego utworem poświęconym doświadczeniu pustyni. Opisana

w nim kwarantanna w El-Arish to miejsce absurdalne, w którym miłujący wolność beduini poddają się rozkazom okrutnego, choć odległego władcy i – zdani wyłącznie na swoje siły, odizolowani od otoczenia, pod okiem obojętnych strażników – czekają na rozwój ewentualnej choroby. To miejsce obnażające absurdalność ludzkiego porządku narzuconego naturze, ale także obojętne okrucieństwo samej natury. Słowacki wydobywa w opisie krajobrazu grobowiec zadżumionych, przypominający mu architekturą kościotrupa, i pobliski meczet. W tym poetyckim skrócie pustynia okazuje się miejscem śmierci i próby wiary, czyli miejscem konfrontującym z tragizmem egzystencji i wymagającym radykalnego przemyślenia jej sensu. Pustynia w *Ojcu zadżumionych* to pustynia odczarowana, postrzegana przede wszystkim jako palące i niszczące słońce – w poemacie dwukrotnie powraca zestawienie słońca i zarazy. Romantyczny urok pustyni rozwiewa się wobec nadmiaru ludzkiego cierpienia. Cierpienie ujawnia także zależność obrazu natury od emocji patrzącego – Słowacki przeprowadza więc tu krytykę antropologizacji natury, podobną do tej, którą Goethe przeprowadził w *Cierpieniach młodego Wertera*, a Novalis w *Uczniach z Säis*. Słońce pustyni odsłania w utworze swoje bezlitosne, niemal demoniczne oblicze. Odczarowana natura nie współczuje z człowiekiem; słońce, niebo i księżyc są bytami obcymi i całkowicie obojętnymi. Pustynia okazuje się miejscem ostatecznej samotności wobec losu i okrutnego Boga, a także cmentarzem. Choć stary Arab-ojciec przywołuje na myśl biblijnego Hioba, lepszym dla niego punktem odniesienia jest właściwe islamowi rozumienie historii o Abrahamie – Arab nie rozumie swojego doświadczenia w kategoriach próby wiary, ponieważ jego wiara jest niewzruszona aż po apologię boskiego okrucieństwa. Bóg islamu okazuje się tu nie tyle odległy i niezrozumiały jak Bóg Hioba, co przede wszystkim dziki. Doświadczenie pustyni będzie rzutowało jeszcze na *Anhellego*, pisanego wkrótce potem w czasie odosobnienia w libańskim klasztorze. Inaczej niż w *Ojcu zadżumionych*, cierpienie uzyska tutaj jednak chrześcijański, zbawczy sens.

Poeta Władysław Wężyk zwiedzał Bliski Wschód w latach 1839–1842. W 1842 roku w Warszawie ukazały się jego *Podróże po starożytnym świecie*. Książka ta składa się z szeregu luźnych, bardzo plastycznych obrazów, a także anegdot, legend i refleksji własnych – które dziś rażą stereotypowością. Wężyk rozpoczął swoją dwuletnią podróż po Bliskim Wschodzie od Egiptu, przybywając statkiem do Aleksandrii. Podczas pobytu w Kairze wyprawił się w odwiedziny do emira Matruda pod Damanhur. Wężyk żyje jeszcze mitem Arabów jako wolnych i szczęśliwych dzieci natury, który u niego zamienia się już w kliszę: „U was słońce zawsze grzeje, / Niebo zawsze błękitnieje. Wasze dziewy – Czarnobrewy, A rumaki – Lotne ptaki!”. W jego opisach uderza naiwność idealizacji: beduini są gościnni, szlachetni i piękni, miłują wolność i czują się sobie równi. Mniej konwencjonalny jest jego zachwyt surowym śpiewem arabskim, który Wężyk przeciwstawia muzyce europejskiej. Podróżnik wyprawił się w górę Nilu do I katarakty, skąd drogą lądową, czyli przez Kenię i Pustynię Wschodnią, dotarł z karawaną pielgrzymów udających się do Mekki do portu Kosseir (Al-Kusajr) nad Morzem Czerwonym. Pustynia budzi jego zachwyt, ale opisywane widoki i zjawiska należą do przewidywalnego już repertuaru. Pojawiają się tu oczywiście nocne ogniska, opowieści Arabów, księżyc nad pustynią, wycie szakali i ryki tygrysów oraz niebezpieczni beduini, a także skojarzenie Arabów z Kozakami.

Maurycy Mann, autor trzypiętomowej *Podróży na Wschód* wydanej w Krakowie w latach 1854–1855, pozostawił najobszerniejszą relację z podróży przez „małą pustynię”, czyli opis drogi z Kairu do El-Arish (do Ziemi Świętej wyruszano także stamtąd dłuższą drogą

do Gazy przez tak zwaną „wielką pustynię”). Relacja Manna dostarcza wielu ciekawych szczegółów dotyczących podróży karawaną – opisu techniki jazdy na wielbłądach, ich ras, sposobu ich objuczania, zwyczajów i wyglądu prowadzących karawanę „kamelierów”, a także wyglądu pustyni, która, najczęściej porośnięta ubogą roślinnością, zgodnie z jego relacją rzadko jest pustynią z romantycznych wyobrażeń o naprawdę pustej przestrzeni. Mann podróżuje w niebezpiecznym czasie chamsinu i przytacza relację o tragedii, która spotkała w taką porę inną karawanę, ale sam dementuje wyobrażenie o tym wietrze jako wiejącym nieustannie przez 50 dni – ten okres to tylko czas, kiedy chamsin w ogóle może się pojawić. Podróżujący niecałe 20 lat po Słowackim Mann opisuje w zupełnie inny już sposób niż poeta kwarantannę w El-Arish: prawdziwym powodem jej istnienia nie jest groźba zarazy, ale napięcia dyplomatyczne pomiędzy Turcją a Egiptem, których ofiarą padają podróżnicy zmuszeni do stracenia tu kilka dni w czymś w rodzaju kosztownej obozowizny. Umiłają sobie ten czas jak mogą, a potem, po zdawkowej kontroli lekarskiej, ruszają w dalszą drogę. Mann opisuje także zamieszkiwane niegdyś przez anachoretów pustkowia Ziemi Świętej i Pustynię Syryjską – w drugim i trzecim tomie dzieła często powraca motyw beduinów, których postrzega w podobny sposób jak Rzewuski.

Mann opisuje wrażenie, jakie robi na nim bezkres pustyni, który z jednej strony rzeczywiście budzi uczucia religijne, a z drugiej nie jest ani tak groźny, ani tak wspaniały jak w opisach romantyków. Podsumowuje krytycznie romantyczną tradycję, dostrzegając, że obrazy pustyni są w niej mylące, bo przepełnione gwałtownością, z którą rzadko ma się tutaj do czynienia: huragany, napady dzikich zwierząt i beduinów to odosobnione wydarzenia niezakłócające spokoju i ciszy. Koryguje także romantyczne wyobrażenie o tych ostatnich, tłumacząc, w jaki sposób ich awanturniczy tryb życia wpływa na ukształtowanie się pewnych cenionych cech charakteru: „Owa niepodległość, której używają, niebezpieczeństwa, na jakie są nagle wystawieni, to na puszczy, to w walkach pokoleń między sobą, wykształca w ich duszy pewną szlachetność, pomimo ciemnoty, dzikości, a nawet okrucieństwa. Pogarda śmierci i zaufanie w własnej sile, nadaje jakies piętno wyższości, które częstokroć fałszywym przyciąga blaskiem, jak u bandytów”.

Od tradycji romantycznej znacznie odbiega także opis pustyni u Sienkiewicza, który w 1891 roku właściwie widział ją tylko z daleka, podróżując przez niedawno otworzony Kanał Sueski i Morze Czerwone do Afryki Wschodniej. Pustynia robi na nim wyłącznie przygnębiające wrażenie. Jej bezkres nie oznacza już wolności i ekstazy. Pustynia jest dla Sienkiewicza straszna, ponieważ ujawnia pustkę niebios, a uroku może nabrać jedynie przez skojarzenie z prostotą i powagą czasów patriarchów. Sienkiewicz nie ulega też romantycznemu wyobrażeniu jej mieszkańców – przeciwnie, zgodnie z utrwalającym się kolonialnym stereotypem widzi w nich ludzi prymitywnych, okrutnych i chciwych. Pustynia jest dla niego jedynie odpychającą przestrzenią śmierci: „Piasek, pomarszczony w taki sposób, jak marszczy się toń pod wiatrem, wygląda jakby skostniały; niebo nad nim szkli się, jak oczy umarłego człowieka, przez które nie patrzy dusza [...] istnieje tu wszystko, co kojarzy się z pojęciem śmierci, więc i ogromna zgroza i ogromna cisza”. W powieści *W pustyni i w puszczy*, przedstawiona podobnie, będzie stanowić wyzwanie dla żelaznej woli białego człowieka.

Po romantyzmie wyobrażenie o pustyni jako miejscu egzystencjalnie doniosłym, godnym wyjątkowego bohatera, właściwie znika z kultury polskiej. Pustynię i jej mieszkańców zastąpią w powieściach dla młodzieży Indianie, a z literatury wysokiej tematy egzotyczne



niemal znikną. Dla poromantycznej wyobraźni narodowej, niepodległościowej, związanej z tradycją wojskową i kawaleryjską żywą postacią pozostanie jednak emir Rzewuski. Odnajdziemy go na arabskim koniu na obrazach Piotra Michałowskiego i Juliusza Kossaka. Tu także Polak, mężczyzna, bohater i wojownik będzie stanowił jedno ze swoim arabskim koniem, wcielając polskie wyobrażenie o ideale męskości, pośrednio wciąż w ten sposób związane z postacią Araba, pojawiającego się w podobny sposób także w XIX-wiecznym malarstwie polskim: u Franciszka Tepy, Stanisława Chlebowskiego i Tadeusza Ajdukiewicza.

#### BIBLIOGRAFIA

Bystron Jan, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Kraków 1930.

Piwińska Marta, *Złe wychowanie*, Gdańsk 2005, rozdział: „Podróż jest niemożliwa, zgoda, ale w którą stronę jedziemy?”, „Wschodnie maskarady”, s. 296–320.

Przybylski Ryszard, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*, Kraków 1982 (Warszawa 1957).

Reychman Jan, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód na tle orientalizmu romantycznego*, „Przegląd Humanistyczny” 1960, t. 4, nr 3.

Reychman Jan, *Zainteresowania orientalistyczne w środowisku mickiewiczowskim w Wilnie i w Petersburgu*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, t. 1, red. Jan Reychman, Warszawa 1957.

Reychman Jan, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972.

Słabczyński Wacław, *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988, rozdział: „Azja”, „Afryka”, s. 5–229.