

Dorota Kulczycka
(Zielona Góra)

OJCZYŻNA – DOM – ŚWIĄTYNIA – MATKA. WYOBRAŻENIA ZIEMI ŚWIĘTEJ WE WSPOMNIENIACH PODRÓŻNYCH DOBY ROMANTYZMU

Wszystkie miasta i miasteczka, rzeki i góry, były ci znajome, wychodziły z ust twoich po tysiąc razy ze świętym poważaniem [...]. (Hoł. 499)

W refleksji na temat Wschodu, a jednocześnie poważnie brzmiących idei Europy nie może zabraknąć namysłu nad wyobrażeniami Ziemi Świętej, jakie funkcjonowały w literaturze doby romantycznej – szczególnie w listach, dziennikach, itinerariach i zwanych tak przez Stanisława Burkota podróżach romantycznych¹. Obok Juliusza Słowackiego, Władysława Wężyka, Józefa i Józefa Bohdana Zaleskich, pojawiają się nazwiska Ignacego Hołowińskiego i Józefa Chwaliboga, Feliksa Gondka i Feliksa Laassnera, Zygmunta hrabiego Skórzewskiego, Stanisława hrabiego Tarnowskiego i Maurycego Manna. Ci dwaj ostatni, jeden redaktor krakowskiego „Czasu”, drugi znany bardziej jako późniejszy profesor literatury, współtworzyli następną już epokę w dziejach polskiej kultury. Podróżowali jednak w epoce romantyzmu.

W niniejszym szkicu pojawiają się też nawiązania do najbardziej znanych Polakom dzieł francuskich prekursorów – François René Chateaubrianda i Alphonsa de Lamartine’a², a także aluzja do Ernesta Renana, któremu przypisuje się – niesłusznie zresztą – pierwszeństwo w określeniu przestrzeni palestyńskiej mianem „piątej ewangelii”.

Nie trzeba udowadniać, że polski romantyzm jest specyficzną epoką, jeśli chodzi o kontakty nie tylko z emigracyjnym Zachodem, ale również z krajami Orientu – w szczególności zaś właśnie z Ziemią Chrystusa, jako kolebką judeochrześcijaństwa prawie zupełnie zapomnianą przez wiek oświecenia³. Zdaję też sobie sprawę,

¹ Zob. S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, Warszawa 1988.

² Aby nie mnożyć przypisów, po przytaczanych fragmentach z części cytowanych dzieł będą umieszczać w nawiasach następujące skróty (wraz z podaną stroną): Chat. (F. R. Chateaubriand, *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na podstawie tłumaczenia z francuskiego F. S. Dmochowskiego, przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył P. Hertz, Warszawa 1980); Lam. (A. de Lamartine, *Podróż na Wschód*, na podstawie tłumaczenia J. T. S. Jasińskiego przygotował P. Hertz, Warszawa 1986); Hoł. (I. Hołowiński, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej*, Petersburg 1853); Węż. (W. Wężyk, *Podróż po starożytnym świecie*, Warszawa 1957); Chwal. (*Żywoć wzorowy Józefa Chwaliboga*, opisał i pisma jego zebrał i ułożył P. Chwalibóg, Lwów 1847); Laass. (F. Laassner, *Pielgrzymka misyjna do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu w latach od 1843 do 1849* odbyta, Kraków 1855); Skórz. (Z. hr. Skórzewski, *Wspomnienia Wschodu. Dziennik podróży do Syrii, Egiptu, Palestyny, Turcji i Grecji przez Z.S. z rycinami*, Lipsk 1855); Tarn. (S. Tarnowski, *Z Dzikowa do Ziemi Świętej. Podróż do Hiszpanii, Egiptu, Ziemi Świętej, Syrii i Konstantynopola z lat 1857-1858. Wspomnienia oraz korespondencja z matką Gabriellą z Malachowskich Tarnowską i rodzeństwem*, wstęp i opracowanie G. Nieć, Kraków – Rudnik 2008); Zal. (*Korespondencja Józefa Bohdana Zaleskiego*, wydał D. Zaleski, t. I, Lwów 1900). W przypadku korespondencji Juliusza Słowackiego (Słow.) będzie podany numer listu i numer strony (J. Słowacki, *Dzieła wybrane*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. I-VI, Wrocław 1987-1990, t. VI, *Listy*, oprac. Z. Krzyżanowska).

³ O nastawieniu Polaków doby romantyzmu wobec Zachodu zob. J. Krasuski, *Obraz Zachodu w twórczości romantyków polskich*, Toruń 2007. Na temat zaś ożywienia w tej epoce ruchu pątniczego do Jerozolimy i wzmożenia zainteresowań Ziemią Świętą jako dziedziną *sacrum* zob. klasyczne już dzieła J. S. Bystronia (*Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie. 1147-1914*, Kraków 1930) i J. Reychmana (*Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1972).

że wzmiankowane w tytule określenia Ziemi Świętej pojmowanej jako ‘ojczyzna’, ‘dom’, ‘świątynia’, ‘matka’, nie wyczerpują tematu. W prezentowanej w niniejszym szkicu prozie obecne są bowiem, choć w zdecydowanie mniejszym stopniu, wyobrażenia antynomiczne: ‘macochy’ i ‘obczyzny’, ‘anty-domu’⁴, ‘sfery *profanum*’ i ‘dome-ny zła’, przestrzeni wygnania i metafizycznej pustki⁵. Czynniki natury psychologicznej, politycznej, a także światopoglądowej decydowały jednak, iż romantyczni pątnicy i wędrowcy doświadczali w idealizowanej najczęściej Ziemi Świętej szczególnej wzniosłości i tajemnicy. Prezentowali ją jako apriorycznie znaną, a jednocześnie domagającą się wciąż nowych, hermeneutycznych rozwiązań. Ich rola polegała na podkreślaniu wyjątkowości przestrzeni, nadawaniu własnej percepcji artystycznych kształtów, wywoływaniu w świadomości czytelników iluzji znalezienia się w przedstawianej rzeczywistości i wrażenia, iż towarzyszą oni wędrowcom.

Kiedy mówimy o metaforach bądź nawet toposach Ziemi Świętej, musimy uświadomić sobie imputowaną jej niepowtarzalność i wyjątkowość. Z całą mocą odczuwali to podróżni i pielgrzymi doby romantyzmu. O najważniejszej z palestyńskich krain tak na przykład pisał Francois-René Chateaubriand:

Judea jest jedynym krajem na świecie, który przypomina podróżnemu sprawy ludzkie i boskie, a przez to połączenie budzi w głębi duszy uczucia i myśli, jakimi żadne inne miejsce natchnąć nie zdoła (Chat. 227).

Sakralny wymiar tej przestrzeni nie pozostawał bez wpływu na światoodczucie i stan psychiczny XIX-wiecznych pielgrzymów. Ci zaś w swoich listach i wspomnieniach, nie próbując nawet wyswobodzić się z węzłów sentymentalnego, „czułego” słownictwa, zaświadczaali niejednokrotnie o *metanoi*, wewnętrznej przemianie, jakiej w tej przestrzeni doświadczali: „Wszystkie te okolice Jerozolimy napęłniają serce jakąś prostotą i świętością” – zwierzał się matce Słowacki (Słow. [54] 252); „dusza się jednako-woż na chwilę zwiększa i wszystko, co w nas dobre, silniej władać zaczyna” – przyznał Skórzewski (Skórz. 69).

Ziemia Święta – „utra patria”

W czasach romantyzmu Ziemię Świętą traktowano jako przestrzeń, której niepowtarzalnym walorom duchowym i materialnym nie jest w stanie dorównać żaden inny obszar na świecie. Sama podróż do „Ziemi Obiecanej” (por. Słow. [54] 253) prezentowała się jako *mainstream* – droga naznaczona teleologicznie, posiadająca cel, a więc i sens⁶. Podróżni rezygnowali z pośpiechu, aby móc przez długie tygodnie czy nawet

⁴ Pojęcie *antydomu* wprowadził do literaturoznawstwa i antropologii Jurij M. Łotman. Zob. tegoż, *Dom w „Mistrzu i Małgorzacie” Michaiła Bułhakowa*, przeł. R. Mazurkiewicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 311-319.

⁵ W niniejszym artykule jedynie zasygnalizowałam paradoksalną skądinąd naturę owych kreacji Ziemi Świętej. Z jednej strony Palestyna była czymś wymarzoną, bliskim i przypominającym ojczyznę, z drugiej zaś – percypowano ją jako skażoną złem i naznaczoną skutkami przekleństwa od obrażanego Boga. Nie tylko zachwycała przybyszy walorami estetycznymi, ale również – zasmucała bądź nawet przerażała.

⁶ W podniosłym stylu cel swojej podróży ujął Lamartine, który na początku dzieła deklarował: „Ta pielgrzymka, jeżeli nie jako pielgrzymka chrześcijanina, to jako człowieka i poety, bardzo by się podobała mojej matce. [...] A jeżeli ten zamysł, o którym tak często marzyliśmy oboje, jest nierozważny, pozyska dla mnie przebaczenie Stwórcy przez wzgląd na wiodące mnie pobudki: Miłość,

miesiące kontemplować każdą niemalże jej cząstkę, odkrywać jej tajemnice, nasłuchiwać głosów tubylców i dragomanów opowiadających o jej historii⁷.

Mając możliwość porównania Ziemi Świętej z przestrzenią innych krajów wschodnich, autorzy podkreślali jej unikatowość. Tak więc Hołowiński, używając – będącej wyróżnikiem jego narracji – formy adresatywnej, tłumaczył własnemu bratu Janowi, a jednocześnie każdemu potencjalnemu czytelnikowi „odmienny charakter” podróży do Palestyny i innych krajów Lewantu. W krajach tych poznaje się przeszłość i terażniejszość „najsławniejszych ludów”, zawsze jednak odczuwając obcość i właściwą egzotyce inność. Natomiast w Ziemi Świętej, jak zaznaczał, „nie ma nic obcego, tu ziemia rodzinna”. Wszystko: miasta i miasteczka, rzeki i góry, okazywało się znajome”, „bliskie sercu” dzięki tradycji religijnej, w jakiej wychowywał się przyszły arcybiskup mohylewski:

Kiedy więc przychodzisz do tego kraju, wtedy z miłem zdumieniem oglądasz świętą stronę, jakby dawną przodków ojczyznę i rozrzewniasz się na ich wspomnienie: a spotykając jeszcze ślady najmilszego i najlepszego Ojca, Zbawiciela, całujesz w uniesieniu tę ziemię szczęśliwą, i zapominasz, że jesteś wędrownym. Skądkolwiek wygnaniec, ale mający wiarę, tu się powinien udać, a znajdzie swój kraj, i nie spostrzeże swego tułactwa. Betlejem, nie wiem dla czego [sic!], najwięcej we mnie wzbudziło wspomnień rodzinnych. (Hoł. 499)

Właśnie przestrzeń wspomnianego przez autora Betlejem, a w innym miejscu Nazaretu (zob. Hoł. 256-257) najsilniej ewokowała skojarzenia z domem rodzinnym. Jest to całkiem zrozumiałe, zważywszy na ewangeliczne konotacje tych miejscowości⁸, a także na szczególną gościnność ludności je zamieszkującej. Tarnowski o franciszkanach prowadzących w Betlejem hospicjum dla pielgrzymów pisał, że „wszyscy spotykają człowieka jak starego znajomego i radzi mu są, jak żeby się w Polsce urodzili” (Tarn. 216). Gościnność była rzeczywiście istotnym czynnikiem, umożliwiającym przybyzszom z Europy iluzję „zadomowienia”. Doświadczenie tego stanu oddał w swojej podróży Lamartine: „Kiedy wśród nieznanego tłumu i obcego świata napotkamy człowieka znajomego i kochanego, to tak jak gdybyśmy odnaleźli ojczyznę; doznaliśmy tego uczucia w domu pana Baudin” (Lam. 381). Z polskich zaś autorów podobne wrażenia oprócz Hołowińskiego i Tarnowskiego opisał również Wężyk⁹.

Poezję i Religię” (Lam. 15). Jak wiadomo, hasła te sparodiował Słowacki w słynnych strofach *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu*. Zob. tamże, Pieśń VII, ww. 1-6, 19-30, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. IX, Wrocław 1956, s. 64-65. Por. też: L. Libera, *Juliusza Słowackiego „Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu”*, Poznań 1993, s. 164-165.

⁷ Na przykład Lamartine przebywał w Ziemi Świętej ponad siedem miesięcy (8 X 1832 – 18 V 1833); Słowacki – około miesiąca (styczeń 1837 roku), Tarnowski wraz z przyjacielem Ludwikiem Wodzickim – czterdzieści dni.

⁸ J. S. Bystron wielkie uczucie dyktujące tego typu opisy potraktował jako najważniejszy bodajże atut cytowanego utworu: „W tem właśnie uczuciu zespoleńcu Hołowińskiego z wielką ojczyzną chrześcijan, które jest nierównie głębsze aniżeli kult oddawany miejscom świętym, leży wartość dzieła” (tegoż, *Polacy w Ziemi Świętej...*, s. 185).

⁹ Innym czynnikiem sprzyjającym domestykacji było zaopatrywanie się jeszcze w Europie w namioty, kuchenki, naczynia, meble, książki, ubrania i pożywienie, nie mówiąc już o zabieraniu z sobą bliskich osób i służby. Stwarzać to miało – posłużmy się językiem współczesnej psychologii – „bańkę środowiskową” (*environmental bubble*), enklawę, w której podróżnik-pielgrzym, znalazłszy się na obcym gruncie, czuł się bardziej swojsko i bezpiecznie.

Warto zauważyć, że w owych dopuszczających element romantycznej stylizacji kreacjach przestrzeni, „domem” nie staje się przysłowiowy „cały świat”, nie staje się Turcja, Egipt, jakikolwiek inny zwiedzany przy okazji kraj, lecz tylko Ziemia Święta. Niczym oryginalnym, ale właśnie bardzo znamionym dla epoki było rozpoznawanie całej Ziemi Świętej jako artefaktu, fenomenu już wcześniej – na mocy literatury ustnej i pisanej – przyswojonego. Współczesny antropolog pisze:

Uprzednia „znajomość” ważniejszych miejsc świętych wynikająca z chrześcijańskiego wychowania i edukacji powodowała, iż niejednokrotnie miał on wrażenie wędrowania w przestrzeni dobrze mu już od dzieciństwa znanej¹⁰.

Znamioną dla omawianych tu pisarzy „topofilii” – świadomość jeśli nawet nie szczęśliwych, to na pewno bliskich sercu przestrzeni¹¹ – odnajdujemy z łatwością również u proboszcza z Bochni, Gondka, u którego antropomorfizacja kategorii spacji stawała się główną – w świetle niniejszych rozważań bardziej zrozumiałą – manierą stylistyczną:

Mnie się nawet nie wydawało, że jadę do obcych krajów, i owszem mnie się wydawało, że jadę **do ziemi rodzinnéj**, by powitać starych i najmilszych mi przyjaciół, powitać te miasta, wsie, góry, doliny, źródła dawno mi już znajome, o którychem się tyle w życiu nasłuchał, namyślał, naśpiewał i namarzył. Było to pociechą i osłodą w myślach moich o trudach, mżolach i niebezpieczeństwach, które mię z pewnością w tój podróży czekać miały. (Gondek 2)

Antropomorfizację wprowadzał Gondek zwłaszcza wtedy, gdy postrzegał Ziemię Świętą jako zapomnianą przez swoje dzieci, nieszczęśliwą matkę. Obraz osieroczonej matki konfrontuje przecież ze sobą i jednoczy dwie semantycznie nieobojętne w dobie polskiego romantyzmu przestrzenie – Polski (przypomnijmy chociażby jej alegorie w *Pogance* Narcyzy Żmichowskiej) i Ziemi Świętej¹². Oto znamiona dla autora *Wspomnień z Pielgrzymki do Ziemi Świętej* lamentacja:

Lecz Ty teraz **matko, Ziemió Ś.** Ty opuszczona, schañbiona [sic!], jęczysz w kajdanach niewoli pod jarzmem niewiernych! Twój [sic!] synowie, którzy się jeszcze tu i owdzie tułają, do swych tyranów rękę po swój własny chleb wyciągać muszą; a my tak mało czynimy dla Ciebie! O jeżeli kiedy, to teraz byłby czas zerwać i targać te pęta, które Cię wiążą i zwrócić Ci Twą wolność, tę dawną świetność, kiedy o Tobie mówiono, że miodem i mlekiem płyniesz; [...]. (Gondek 41)

¹⁰ M. Tracz, *Świeckie oblicze Świętego Miasta. Obraz Jerozolimy w polskich relacjach pielgrzymich z połowy XIX wieku*, w: *Polskie opisywanie świata. Od fascynacji egzotyką do badań antropologicznych*, red. A. Kuczyński, Wrocław 2000, s. 66. Badacz ten konsekwentnie jednak powtarza, że XIX-wiecznych pielgrzymów spotkało rozczarowanie. Z moich obserwacji wynika, że największe rozczarowanie spośród badanych autorów przeżył Tarnowski. Szczególnie bolesna była konfrontacja Jerozolimy wyobrażonej z Jerozolimą rzeczywistą: „Smutny, zły, niespokojny, w rozterce z samym sobą błędzi człowiek po mieście, szukając, czy gdzie nie znajdzie harmonii między miejscem a jego przeszłością, czy jaki kąt nie odpowie jego żądaniom, i nie znajduje” (Tarn. 195-196). Później jednak, czy to we wspomnieniach, czy w listach, dwudziestoletni pielgrzym zaznaczał, że zdążył się oswoić z widokiem miasta i rozpoznać w nim miejsca sławne i święte.

¹¹ Pojęcie *topofilii*, wprowadzone przez Gastona Bachelarda, szerzej omawia Hanna Buczyńska-Garewicz. Zob. tejsze, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, rozdz. VI, *Dwojakie źródło przestrzeni życia*, Kraków 2006, s. 216-217.

¹² Krytycznie o romantycznym toposie Polski-„Matki” pisała kilka lat temu Maria Janion. Zob. tejsze, *Pożegnanie z Polską*, w: *Romantycy i Europa. Marzenia. Doświadczenia. Propozycje*, pod red. M. Piwińskiej, Warszawa 2006, s. 253-264. Por. tejsze, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa 2000.

Inny zabieg antropomorfizacji obserwujemy u Tarnowskiego: „Jeżeli jak [sic!] ziemia ma duszę i wyraźną, odznaczoną indywidualność, to ta pewnie w najwyższym stopniu” (Tarn. 207).

Zrozumiałe jest, że „matka” i „druga ojczyzna”, określenia tak chętnie wówczas przypisywane Ziemi Świętej, funkcjonowały na prawach metafory: „Miejsce pielgrzymek, miejsce łaski, jest czymś w rodzaju spotęgowanej ojczyzny” – tak w XX wieku ujmował ów fenomen Gerhardus van der Leeuw¹³. Przez Polaków i Francuzów Ziemia Święta nie była pojmowana jako alternatywna, druga ojczyzna, gdzie można by osiąść na stałe, ale duchowa przestrzeń znana dzięki pracy pamięci i wyobraźni¹⁴. W sensie fizycznym nikt z podróżnych polskich czy choćby francuskich nie zakładał w niej domu i nie „zamieszkiwał” jej. Chyba, że był konsulem, jak Ignacy Pietraszewski w Jaffie w latach 1838–1840, zabłąkanym na Wschodzie żołnierzem napoleońskim czy misjonarzem, jak Maksymilian Ryłło. Wyjątek stanowili też Żydzi – przybywający z terenów polskich, również rosyjskich i niemieckich i osiedlający się w Jerozolimie i Tyberiadzie, zwłaszcza jednak w drugiej już połowie XIX wieku¹⁵.

Ziemia Święta stawała się „drugim”, tymczasowym „domem” i „drugą ojczyzną” dla ludzi posiadających wiarę – oni bowiem byli przeświadczeni, że tu, przed wiekami żyła ich „rodzina”, czyli postaci *Starego*, a zwłaszcza *Nowego Testamentu*. Z racji zakorzenienia w tradycji judeochrześcijańskiej, uczestniczenia od najmłodszych lat w celebracji świąt religijnych, w pewnych punktach Ziemi Świętej odnajdywali oni „drugi dom”, a pamięć ogniska rodzinnego i wspólnie spędzanych świąt u prawie wszystkich dochodziła do głosu.

Anamnesis, rozpoznanie i szybkie oswojenie przestrzeni dokonywało się również dzięki interferencji literatury i sztuki, a także dzięki pamięci krajobrazów poznanych w innych częściach świata, najczęściej w szwajcarskich, włoskich i francuskich zakątkach Europy. Bez owego – różnymi czynnikami generowanego – „przedrozumienia” nie mogłaby ta przestrzeń funkcjonować jako „druga ojczyzna” i „dom”¹⁶.

Idea Ziemi Świętej (w szczególności zaś Jeruzalem) jako prawzoru ojczyzn była mocno zakorzeniona w mentalności polskiej. Adam Mickiewicz w prelekcjach paryskich przypominał:

¹³ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, wstęp i red. naukowa Z. Poniatowski, Warszawa 1978, s. 446.

¹⁴ Zagadnienie to, którego nie będę szerzej rozwijać, wiąże się z problematyką podejmowaną przez twórcę tzw. „geografii człowieka”, w domyśle: „człowieka zamieszkałego” Maurice Le Lannou. Fernand Braudel, recenzując jego książkę (*La géographie humaine*, Paris 1949, „Bibliothèque de Philosophie Scientifique”), pisał: „Nietrudno jest ustalić ścisłą definicję geografii człowieka: geografia człowieka jest nauką o człowieku zamieszkałym”. Sam zgłaszał zastrzeżenia do takiej definicji – co bowiem znaczyć miałyby: „zamieszkały”? „Czy chodzi o człowieka, który mieszka dzisiaj, czy też o tego, który mieszkał wczoraj?” (tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, przedmowa B. Geremek, W. Kula, Warszawa 1999, s. 227).

¹⁵ O polskich i niemieckich [sic!] Żydach z Tyberiady pisał już Lamartine (zob. Lam. 194).

¹⁶ Każdy z przybywających rościł pretensję do tego, by uznawać Ziemię Świętą za swojną. W humorystyczny sposób oddał tę prawidłowość amerykański pisarz Mark Twain: „Nie mogę nic powiedzieć o kamiennej kolumnie wznoszącej się nad Doliną Jozafata niczym sterczące z muru świątyni działo, z wyjątkiem tego, że wedle mahometan Prorok zasiadł na niej okrakiem, gdy przybędzie sądzić świat. Szkoda, że zamiast sądzić z jakiejś grzędy w swej ojczystej Mekce, musi to czynić naruszając teren naszej Ziemi Świętej” (tegoż, *Prostaczkowie za granicą*, przekład, posłowie, przypisy A. Keyha, Katowice 1992, s. 291).

Natchniony mówca Skarga pojmuje i czuje ojczyznę jako państwo p l e m i e n i a w y b r a n e g o, jako Jeruzalem z jej arką, kościołem i stolicą, z jej świętą przeszłością, której obrona i zachowanie jest życiem narodu¹⁷.

Oczywiście obie „ojczyzny” tak wyobrażone – Polska i Nowe Jeruzalem funkcjonowały jako byty idealne: „Otóż Skarga miłuje Polskę i broni jej jako nowego Jeruzalem, w którym Bóg położył wielkie nadzieje. Ale Polska taka, jaką on pojmuje, istnieje tylko w jego myśli: on ją nawet oddziela od ludzi”¹⁸.

O ile zatem Mickiewicz wskazywał w prelekcjach paryskich, że Polska jest wedle renesansowej (Piotr Skarga), ale i oświeceniowej (Stanisław Leszczyński) tradycji niczym „Jeruzalem”, a naród polski powieli los narodu hebrajskiego, o tyle ci, którzy do Ziemi Świętej przybywali, stwierdzali zjawisko odwrotne: Ziemia Święta ze swoją duchową stolicą prezentowała się, a w pewnym sensie kreowana była, niczym druga Polska. Różnica tkwiła przede wszystkim w tym, że Mickiewicz za dawnymi pisarzami uwzględniał kwestie polityki i historiozofii (kary i odkupienia win narodowych); natomiast pielgrzymi i podróżni doby romantyzmu spoglądali na Palestynę przez pryzmat przeżyć religijnych związanych z bliskością Miejsc Świętych¹⁹. Mickiewicz wypowiadał sądy śmiało: Polska – według niego – jest Ziemią Świętą dla Europy²⁰. Głosił, że nikt nie ma obowiązku jej bronić, lecz jeśli będzie tak czynić, wypłynie z tego tylko korzyść.

W innym miejscu uświadamiał też, że stała się ona tymczasową ojczyzną dla Narodu Wybranego, który wszakże nie zapomniał o utraconej ziemi ojców²¹. Obserwujemy zatem zbudowane na paradoksie sprzężenie zwrotne: w świadomości wędrujących Polaków Palestyna urastała do rangi *imago patriae*; dla dawnych dziedziców ziemi palestyńskiej zastępczą ojczyzną wedle wykładni Skargi-Mickiewicza okazywała się wymazana z XIX-wiecznych map świata Polska! Tym, co łączyło opcję Mickiewiczowską z ujęciami autorów wspomnień, było to, że jedną i drugą „ojczyznę”-„Jeruzalem” ujmowali oni w kategoriach imaginacyjnych i idealizujących²². Gdy obierali

¹⁷ A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska, Kurs pierwszy*, Wykład III, ww. 117-121, w: tegoż, *Dzieła*, t. VIII, Warszawa 1997, s. 35.

¹⁸ Tamże, Wykład XL, ww. 200-203, s. 573.

¹⁹ Na aspekt historiozofii zwraca też uwagę, omawiając romantyczny mit Orientu, Erazm Kuźma: „Mit judejskiego Wschodu sugerował poza tym paralelę, która także kompensowała niedole Polski i zapewniała jej znakomite perspektywy. Otóż tak jak niegdyś wywodzące się z judejskiego Wschodu chrześcijaństwo na gruzach cesarskiego Rzymu zbudowało nowy świat Zachodu, tak teraz, gdy ponownie Zachód wszedł w okres chaosu i rozpadu, jeszcze raz idea ze Wschodu, z Polski – przetworzy go i uratuje. Polacy więc, tak jak Żydzi, są narodem wybranym” (tegoż, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980, s. 179).

²⁰ Por. A. Mickiewicz, *Pisma polityczne francuskie z lat 1851-1855*, 2. [*Memorandum dla Napoleona III*], w: tegoż, dz. cyt., t. XII, Warszawa 1997, s. 301-302.

²¹ Por. tegoż, *Literatura słowiańska, Kurs drugi*, Wykład XXXIII, w: tegoż, dz. cyt., t. IX, Warszawa 1997, s. 428.

²² Na stereotyp ujmowania rzeczywistości spacjalnej w kategoriach abstrakcji (i odwrotnie) wskazywał zdystansowany do europejskich mitów Ziemi Świętej Twain: „Palestyna nie jest rzeczywistym światem. Trwa w poezji i legendzie. Jest krainą ze snu” (tegoż, dz. cyt., s. 308). Pisarz ten, opowiadając o doświadczeniu „realnej” Palestyny, daleki był jednak od idealizacji: „Tak prążącego słońca, przejmującej samotności i ponurych pustkowi nie znajdziecie z pewnością nigdzie na ziemi. Nie mówię już o trudach” (tamże, s. 304).

ogład realistyczny, musieli postrzegać Polskę – posłużmy się obrazem Zygmunta Kraśńskiego – jako „ziemię mogił i krzyżów”²³.

Palestyna, w szczególności zaś jej duchowe centrum – Jerozolima – również nie napawały optymizmem; choć mentalnie bliskie, na pierwszy rzut oka przerażały swym smutnym wyglądem²⁴. Przybywający do Ziemi Świętej polscy (i europejscy) pielgrzymi doznawali więc skrajnie różnych uczuć: olśnienia i wdzięczności oraz dezorientacji, strachu i obrzydzenia.

Przeważające jednak, przynajmniej w zapisach wspomnień, dodatnie uczucia – *sui generis* euforię i radość z powodu odnalezienia w przestrzeni nadjordańskiej „domu” i „ojczyzny” – możemy w pewnej mierze tłumaczyć światopoglądem romantycznym i filozofią zaszczipiającą przeświadczenie o bezmiarze (wszech)świata, w którym człowiek darmo miałby szukać jakiegoś oparcia. W obliczu nieskończoności kosmosu, zawieszony między ziemią a niebem, czuł się on bez swojego miejsca, bez zakotwiczenia²⁵. Szczególnie ten problem zdawał się dotyczyć pielgrzymów, tułaczy i wygnańców polskich, pozbawionych ojczyzny. Impuls duchowy zaważył, że owa trauma przybierała łagodniejszą formę lub ustępowała, gdy pielgrzymi polscy przybywali na terytorium Ziemi Świętej. Palestyna nie mogła być oczywiście przestrzenią fizycznego zadowolenia, obiektywnie rzecz biorąc nie stanowiła też bezpiecznego azylu; sprawdzała się natomiast jako oswojona mentalnie, rozpoznawana na podstawie tradycji judeochrześcijańskiej „ojczyzna”. Dotyczy to szczególnie miejsc p r z y j a z n y c h , jak wspomniane Betlejem czy Nazaret. W mniejszym stopniu – paradoksalnie – dotyczyło to Jerozolimy i jej okolic.

²³ Kraśński nie pojawia się tutaj przypadkowo. Zbigniew Sudolski pisze, że romantyk na podstawie lektury francuskiej historiozofii dostrzegal analogię między Polską a Judeą: „Z wielkim zainteresowaniem śledził prace pisarza francuskiego Józefa Salvadora pt. *Histoire de la naissance de l'Eglise* (Paris 1838) i *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem* (Paris 1846). Lektura tej ostatniej pracy zaskakuje go swymi wyraźnymi analogiami do współczesnych losów Polski: «...kubek w kubek my, wszystko tak samo – pisał 21 stycznia 1847 roku do Gaszyńskiego – jest i lubecczyzna, i Adam, i Wersal, i towiańszczyzna, wszystko jest, i wojna ludowa, wszystko, wszystko, aż strach bierze, mówię wam – s t r a c h !» (Z. Sudolski, *Kraśński. Opowieść biograficzna*, Warszawa 1997, s. 401).

²⁴ M. Tracz, cytując między innymi Manna, stwierdza pewnego rodzaju dezorientację i rozczarowanie przekraczających bramy miasta pielgrzymów. Widok „pozbawionych krzyża kopuł kościoła grobu Pańskiego” miał według tegoż badacza być „pierwszym ostrzeżeniem, że zdążają do miasta innego niż Jerozolima z europejskich wyobrażeń”. Por. tegoż, dz. cyt., s. 67.

²⁵ Maria Janion uwzględniła paradoksalną sytuację: „Romantycy i musieli, i chcieli traktować to nieskończone uniwersum, ten otwarty w wieczność i na wieczność kosmos jak dom właśnie. Zadowoleni w kosmosie przerażali się nim oczywiście – ale to nie było przerażenie ludzi średniowiecza, to było przerażenie pascalskie («le silence éternel de ces espaces infinis méffraie»). Oni naprawdę żyli w otwartym kosmosie, jakkolwiek trudne byłoby to życie: kiedy ziemia jawiła się jako statek żeglujący po nieskończonym oceanie, to mogły człowieka ogarnąć mdłości («la nauce»), jak żartobliwie pisze Tuzet. Kosmos więc stał się naturą romantyków” (też, „*Kuźnia natury*”, w: *Prace wybrane*, t. I, *Gośćnica romantyczna*, Kraków 2000, s. 279). Dodać w tym miejscu należy, że poczucie owego niepokoju romantycy mogli również zaanektować z tradycji barokowej. Jak zauważa Jadwiga Sokółowska, „Pascal-jansenista pytając, «czym jest człowiek w nieskończoności?», dał wyraz dręczącej go obsesji ludzkiej małości, a jednocześnie wyraz przerażenia wobec bezmiaru kosmosu, w którym człowiek nie umie znaleźć dla siebie miejsca, czuje się zawieszony «między dwiema otchłaniami». Lecz nie tylko wszechświat fizyczny jest źródłem niepokoju, jeszcze bardziej odczuwa człowiek swą nicność wobec potęgi Boga, jego nieskończoności i w czasie i w przestrzeni” (też, *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*, Warszawa 1978, s. 15; por. s. 22).

Uogólniając jednak: cała Ziemia Święta, niezależnie nawet od istnienia w niej sfer wrogich, złych czy niebezpiecznych, stawała się na czas pielgrzymowania dziedziną swojskości i świętości²⁶. I taką już pozostawała w pamięci autorów, gdy po powrocie do Europy sięgali oni po pióro²⁷.

Świątynia

Nie ulega wątpliwości, że zacieranie konturów realnych, by odsłonić to, co nadmysłowe i idealne, dotyczyło u wszystkich uwzględnionych autorów prezentacji Miejsc Świętych, zwłaszcza zaś Jerozolimy wywołującej bądź intensyfikującej myśl o Niebieskiej Jeruzalem (zob. np. Laass. 279; Hoł. 597). Proces ten był jednak na tyle silny, że całą Ziemię Świętą percypowano jako przestrzeń sakralną – „świętynię”, „kościół”, „ołtarz”. Do statusu wielkiej świątyni urastało też wspomniane „najświętsze miasto na świecie”. Tego typu sakralizujące deskrypcje są znamienne zwłaszcza dla Lamartine’a. Oto fragment z dzieła sławnego Francuza:

Czułem, jak gdyby coś umarłego i zimnego we mnie zaczęło się ożywiać i ocieplać; czułem to, co się odczuwa, poznając między tysiącem nieznanych i obcych twarzy oblicze matki, siostry lub ukochanej kobiety, to, co się odczuwa wchodząc z ulicy **do świątyni**: jakieś skupienie ducha, coś łagodnego, silnego, tkliwego i pocieszającego, czego się nigdzie indziej nie doznaje. (Lam. 279; por. s. 176)

Kiedy autor opisywał swoje wzruszenie, doznane podczas mszy odprawianej pod gołym niebem w okolicach cedrów Libanu, pytał: „**gdzie ołtarz bliższy niebu**” (Lam. 417). Bezsprzecznie tak właśnie, trochę w duchu panteizmu, ujmował on palestyńską naturę – jako ogromny, wspaniały kościół i jako ołtarz. W owym „kościółce” pojawiły się u podróżnego „łzy boleści i uwielbienia”, gdyż przemierzana kraina okazała się nie tylko areną dramatu Boga-Człowieka, ale w pewnym momencie podróży Lamartine’a stała się scenerią jego osobistego dramatu – utraty jedynej córki Julii. Poeta wykorzystał umiejętność budowania wzniosłych obrazów, aby i te bolesne uczucia mogły w jego dziele przemówić. Nie tylko u Francuzów, ale również u Polaków, na przykład u Hołowińskiego obserwowana przestrzeń odbierana była jako swego rodzaju *templum mundi*: „nad głęboko uśpionym Nazaretem xiężyc wisiał na samym środku sklepienia, jakby lampa **nad ogromnym kościołem świata**” (Hoł. 264).

Uchwytujemy w tych prezentacjach zgrabne, najprawdopodobniej nieuświadomione odwrócenie średniowiecznych pojęć o katedrach gotyckich, posiadających w swojej architekturze imitację labiryntu (analogonu Ziemi Świętej) prowadzące-

²⁶ Pielgrzymi, przybywając z daleka, ze świata umownie nazwanego *orbis exterior* szybko orientowali się, że ten rzekomo nowy świat jest ich własnym – *orbis interior*. Tym samym „cudzy człowiek” stawał się „kimś tutejszym” nie w odbiorze tubylców, ale w jego własnej świadomości. Powyższe, łacińskie pojęcia wprowadził do literaturoznawstwa polskiego Bogusław Dopart, dokonując analizy Mickiewiczowskiej *Romantyczności*. Zob. tegoż, *Romantyczność jako utwór programowy*, „Ruch Literacki” 1988, nr 3, s. 173-186.

²⁷ Uwaga ta nie dotyczy autorów listów wysyłanych bezpośrednio z Syrii. Wracając do tematu pamięci – w tradycji literackiej bywała ona przedstawiana również w kategoriach przestrzennych (zob. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posłowiem opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1977). Szczególnie ciekawe są prezentowane przez autorkę owej monografii wizualizacje przestrzenne pamięci u św. Augustyna (zob. tamże, *Rozdział II. Sztuka pamięci w Grecji: pamięć a dusza*, s. 58-61). Również abstrakcyjny rozum podlegał przestrzennej metaforyzacji. Zob. też: E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 2005, s. 327.

go do miejsca centralnego – Kalwarii. Całą górzystą Ziemię Świętą odczytywano bowiem jako świątynię i jako labirynt strzegący i prowadzący do skarbu – Grobu Chrystusa.

Ziemia Święta jako księga

Kiedy mowa o o d c z y t y w a n i u Ziemi Świętej²⁸, musimy przejść do prezentacji najważniejszej spośród wszystkich jej figur – figury „księgi”. Światopogląd romantyczny oddziedziczył po wiekach średnich zwyczaj percepcji świata (Wszechświata, Kosmosu, Ziemi, Natury) jako systemu semiotycznego, szyfru domagającego się rozwikłania przez natchnionych poetów, wieszczów, kapłanów. Ernst Robert Curtius pisze, iż „metaforyka książkowa” najpierw w wiekach średnich istniała w homiletyce, od XII wieku przyjęła ją do swego repertuaru również filozofia. Natomiast rozróżnienie: *codex scriptus* Biblii i *codex vivus* Natury miało pojawić się u człowieka renesansu – Tomasso Campanelli²⁹. Metafory świata-księgi obecne też były u przedstawicieli następnych epok: Francisca Quarlesa, Johna Donne’a, Johna Milтона, preromantyka Edwarda Younga i innych³⁰.

Koncepcje natury jako tajemnego systemu znaków, wzbogacane w następnych epokach o nowe pomysły, rozpowszechniane były z niespotykaną dotąd siłą przez romantycznych filozofów (i poetów) niemieckich – Novalisa, Johanna Gottfrieda von Herdera, Friedricha Wilhelma von Schellinga, Friedricha Schlegla, Friedricha Hölderlina, Johanna Georga Hamanna, a także Mickiewicza i Maurycego Mochnackiego³¹. Maria Janion konstatuje:

Cała natura ciągle dawała znaki, pozostawiała wszędzie ślady swej „rozumiejącej” duchowej działalności. Tworzyła **księgę otwartą dla wszystkich**, ale nie przez wszystkich rozumianą. Romantyk przyjmować więc mógł rolę pośrednika, objaśniacza, komentatora – tego, który rozumie, potrafi czytać w księdze, bezustannie, pospiesznie pokrywanej znakami przez naturę, umie wszędzie i zawsze dosłyszeć jej głos³².

²⁸ O modnym wśród współczesnych badaczy kultury i literatury o d c z y t y w a n i u przestrzeni (zwłaszcza przestrzeni miasta) zob. H. Buczyńska-Garewicz, dz. cyt., s. 31; E. Rewers, *Gdańsk jako narracja: nawarstwianie czy modyfikacja*, „Ars Educandi” II, 2000; E. Rybicka, *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2003, s. 316 i nn. Uwzględniając typologię wprowadzoną przez Rybicką, odnoszącą się wszakże do poetyk prezentacji miasta (autorka wymieniła ich cztery: paraboliczną, percepcyjną, konstruktywistyczną i dokumentu społecznego), należy podkreślić, że w badanych przeze mnie tekstach przeważała prezentacja percepcyjna.

²⁹ Por. E. R. Curtius, dz. cyt., s. 326-327, 329 (całość zagadnienia omówiona jest w rozdziale XVI: *Książka jako symbol*, s. 309-359). Według Mikołaja z Kuzy już „niektórzy święci spoglądali na świat jako na zapisaną księgę”. Spojrzenie takie charakteryzować też miało Paracelsusa. Zob. tamże, s. 328.

³⁰ Por. tamże, s. 330, 332.

³¹ Novalis, o czym przypomina Zygmunt Łempicki, wykoncytował ponadto figurę „życia jako powieści” (por. tegoż, *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, przedmową poprzedził B. Suchodolski, w: tegoż, *Wybór pism*, opracował H. Markiewicz, t. I, Warszawa 1966, s. 354).

³² M. Janion, „*Kuźnia natury*”, s. 283. Zob. też: B. Andrzejewski, F. W. J. Schellinga „*filozofia przyrody*”; W kregu „*Athenum*”. Schleglowie; *Romantyczne apogeum*, w: tegoż, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa-Poznań 1989. Warto tu również odnotować zdanie Magdaleny Siwiec: „Konsekwencją fascynacji XIX-wiecznych twórców tajemnicą było postrzeganie świata jako księgi, chaosu znaków, których odszyfrowanie pozwoliło na powrót do pierwotnej harmonii. Ich aspiracje poznawcze czyniły z nich adeptów wiedzy ezoterycznej, dostępnej tylko wtajemniczonym” (też, *Tradycja misteriów i hymnów orfickich u progu romantyzmu*, w: *Hieroglifem pisane*

Dla niektórych z wymienionych, choćby dla Novalisa czy Mickiewicza, systemem znaków tajemnych okazywało się nie tylko to, co na ziemi, ale również to, co działo się pod ziemią, w jej głębi³³.

W czasach wzmożonego ruchu peregrynacyjnego do Ziemi Świętej ożywała więc owa pradawna idea świata pojmowanego jako sieć symboli, którymi Bóg posługuje się w dialogu z człowiekiem. Co więcej, o ile w wiekach średnich „księga Natury przedstawiała źródło materiałów na równi z Biblią”³⁴, o tyle w czasach romantyzmu podróźni do krajów Lewantu tak właśnie postrzegali samą Ziemię Świętą. Z tym, że zdawała się ona przemawiać zarówno językiem natury, jak i kultury. Lamartine, który odczytywał ją jako „ziemię naszych pierwszych rodziców, ziemię cudów; [...] widownię ewangeliczną”, odbierał ją ponadto jako przestrzeń walki „mądrości Bożej z błędem i przewrotnością ludzi” (por. Lam. 14). Według tegoż autora, podróż po Wschodzie spowodowała, że „umysł [...] się wzbogacił”, a „spojrzenie stało się szersze” – można było odtąd z innej perspektywy i wedle innej już miary oceniać ludy, narody i jednostki:

Zgłębiać wieki w dziejach, poznawać ludzi w podróżach i Boga w przyrodzie, oto wielka szkoła; my uczymy się wszystkiego z naszych nieszczęsnych ksiąg i porównujemy wszystko z naszymi miejscowymi nawyczkami. A któż jest twórcą tych nawyczek i tych ksiąg? Ludzie równie mali jak my. **Otwórzmy księgę ksiąg; żyjmy, patrzmy, podróżujmy – świat jest księgą, w której za każdym krokiem odwracamy jedną stronicę – kto tylko jedną przeczytał, cóż wie?** (Lam. 382)³⁵

Ziemia Święta, metaforycznie ujęta, prezentowałaby się więc jako kilka zaledwie stronic ogromnej księgi świata, przeciwstawianej martwym książkom. Aby poznać ów świat-żywą księgę, trzeba by przeczytać jeszcze inne jej strony – zwiedzić inne krainy. Czy można zatem mówić o szczególnej roli Ziemi Świętej, gdy cała ziemia prezentowała się jako tekst, „przestrzeń mówiąca”³⁶? Tak, bo dla zwiedzających tę krainę

dzieje... Starożytny Wschód w wyobraźni romantyków, studia pod red. W. Szturca i M. Bizior-Dombrowskiej, Warszawa 2007, s. 126-127). Oczywiście dekodowanie Ziemi Świętej jako *topoi*, „księgi” obywało się u interesujących nas autorów bez owych ezoterycznych i misteryjnych praktyk. Ikoniczną egzemplifikację owego toposu przedstawia odnajdźcie w publikacji Janiny Kamionki-Straszakowej „Do ziemi naszej”. *Podróże romantyków* (Kraków 1988). Jedną z ilustracji dołączonych do pracy zaczerpnięta została z winiety okładowej *Wędrówek po moich niegdyś okolicach* Władysława Syrokomli (Wilno 1853). Nosi ona znamieny tytuł *Pielgrzym czytający z Księgi Ziemi*.

³³ W badanych przeze mnie tekstach prawie zupełnie brak jest pojęcia głębi, przepaści, otchłani i wnętrza ziemi. Próba nawiązania kontaktu z ciemną, głębinową pełnią (nie-)bytu pojawiała się jedynie w refleksji nad tajemnicami Morza Martwego.

³⁴ E. R. Curtius, dz. cyt., s. 326. Por. też: W. Tatarakiewicz, *Historia estetyki*, t. II, Wrocław 1962, s. 232-233. Topos Świata-Księgi zadomowił się w literaturze dzięki chrześcijaństwu, które głosiło, że cały świat jest obrazem, a jednocześnie zasłoną, za którą ukrywa się niewidzialny Bóg. Szczególne zastosowanie topika ta miała w przypadku przestrzeni sakralnej, w tym również Ziemi Świętej. Por. D.C. Maleszyński, *Jedyna Księga. Z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3-4, s. 3-39.

³⁵ O wielkich szansach, jakie dawała w dobie romantycznej podróż umożliwiająca „czytanie wieloma razem władzami umysłu” i odzyskanie „utraconego w piśmie i druku konkretnego, chronotopicznego kontekstu kultury” pisze Edward Kasperski. Zob. tegoż, *Apodemika Norwida*, w: *Europejczyk w podróży 1850-1939*, red. E. Ichnatowicz i S. Ciara, Warszawa 2010, s. 392.

³⁶ Kategorie „przestrzeni omawianej” i „przestrzeni mówiącej” odnajdujemy w rozprawach Michała Głowińskiego. Zob. tegoż, *Przestrzenne tematy i wariacje*, w: *Poetyka i okolice*, Warszawa 1992, s. 200, 211. Por. E. T. Hall, *The Silent Language*, New York 1959. O problemach literackiej werbalizacji przestrzeni zob. też: *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*, studia pod redakcją P. Kowalskiego, Opole 2001.

była to specyficzna, Ś w i ę t a K s i ę g a – analogon *Starego i Nowego Testamentu*. U Hołowińskiego występowała też jako niezbędny do nich *Komentarz*:

Ileż korzyści, ileż pociechy znajdują tam nasi kapłani! Cała Palestyna jest jakby **otwarta księga objaśniająca Pismo Święte**: tam każdy kawałek tej najdroższej w świecie ziemi, bo albo ubłogosławionej stopą Zbawiciela, albo skropionej jego krwią przenajświętszą, stwierdza prawdziwość opowiadania, albo objaśnia zaciemnione miejsca Biblii. (Hoł. VI)³⁷

U Tarnowskiego z kolei odwrotnie – komentarzem do Ziemi Świętej było *Pismo Święte* – traktowane „jako przewodnik podróży, jako historia, jako poemat tych krajów” (por. Tarn. 246)³⁸.

Romantycy nieraz stwierdzali, że zapis topografii owej niezwykłej ziemi, przeżyć na niej zdobytych, były czymś wtórnym i podrzędniejszym wobec faktu autentycznych doświadczeń. Myśl tę bardzo dobitnie wyraził Lamartine:

Świątynią była dla mnie owa **ziemia Biblii, Ewangelii, na którą właśnie wstąpiłem**. W milczeniu, w skrytości moich myśli modliłem się do Boga; dziękowałem Mu, że mi pozwolił dożyć tej chwili, abym własnymi oczyma oglądał przybytek Ziemi Świętej; i od tego dnia przez cały czas mojej podróży po Judei, Galilei, Palestynie zmysłowe wrażenia poetyckie, które nasuwały mi widoki i nazwy miejscowości, miały w sobie **więcej szacunku i tkliwości, niż uczonego wspomnienia**; moja podróż często stawała się modlitwą i dwa najbardziej naturalne uniesienia mojej duszy: zachwyt dla przyrody i dla jej Stwórcy, odzywały się we mnie co rano z taką świeżością i siłą, jak gdyby te wszystkie lata, gdy trwały we mnie przywiedle i wysuszone, nie zdołały ich zniszczyć (Lam. 179).

A oto – może jeszcze bardziej sugestywna – refleksja Słowackiego: „Ale żeby opisać wszystkie te szczegółowe wypadki i wszystkie wrażenia, jakich się doznało deptąc ziemię palestyńską, **trzeba by na to dzieła...**” (Słow. [54] 252)³⁹. Dzieła takiego poeta jednak nie stworzył.

³⁷ Metaforę „księgi” spotykamy również w opisach miejscowości, które w sposób szczególnie ewokowały sferę *sacrum*: „widoku żadnego na świat, – widok tylko na Niebo. Czyliż w tej miejscowości Nazaretu nie przebija się życie Maryji? – ten Nazaret to **księga** żywota Maryji!” – stwierdzał Gondek (s. 53). O drodze z Ramli do Jerozolimy stary romantyk – Ignacy Domeyko pisał: „Cała też droga jest jakby **kartą z Biblii wyjętą**, takie przebiega pamiętki ze Starego i Nowego Testamentu” (I. Domeyko, *Moje podróże. Pamiętniki wygnańca*, przygotowała do druku, opatrzyła przedmową i przypisami E. H. Nieciowa, t. III, 1846–1888, Wrocław 1963, s. 247).

³⁸ Pismo św. było też postrzegane jako mapa, przewodnik, np. matka Tarnowskiego – Gabriela o Zdzisławie Zamoyskim, wędrującym po Ziemi Świętej w 1847 roku, pisała: „zwidził całą Palestynę z Biblią, która mu za **mapę** służyła” (Tarn. 387).

³⁹ Chociaż teksty nie mogły zastąpić autentyczności przeżyć i chociaż język wielokrotnie zawodził w konfrontacji z doświadczeniem, które okazywało się „niewyraźalne”, to jednak żaden z autorów nie rezygnował z zapisu. U żadnego nie pojawiła się werbalizacja przekonań znamienne np. dla późnego Mickiewicza, który obwieszczał za Ralphem Waldo Emersonem „nieprzydatność” ksiąg, i nieporównanie większą wartość życia od literatury. Szczególnie wymowne w kontekście tematu niniejszej książki wydają się następujące słowa: „Wiek dziewiętnasty sporo się nażartował z nieuctwa waszych wielkich mężów wieków średnich, Godfryda de Bouillon, Bohemonda, Karola Wielkiego, którzy ledwie umieli czytać i pisać. I jakież to księgi mieliby czytać?” A. Mickiewicz, *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, Wykład XII, ww. 143-146, w: tegoż, dz. cyt., t. XI, Warszawa 1998, s. 151; por. ww. 117-120, s. 150; *Przemówienia...*, 3, [Confiance en soi. Adaptation d'Emerson], [Poleganie na sobie. Wolny przekład z Emersona], ww. 13-17, w: dz. cyt., t. XIII, Warszawa 2001, s. 385.

„Tekst ziemi” będący analogonem *Pisma św.* niejako z powrotem podlegał korelacji, „ogarnięciu przez język”⁴⁰. Bowiem te trzy rzeczywistości: *Biblia*, przestrzeń Ziemi Świętej i narracje rejestrujące jej percepcję zaczynają – w omawianej tu literaturze – tworzyć koherentną całość. Wtajemniczenie w jedną z nich implikuje poznanie reszty. Dlatego podróżni i pielgrzymi, pisząc o doświadczeniu semiotycznie traktowanej przestrzeni, musieli powoływać się też na wszelkie możliwe pre-teksty z archetekstem *Biblii* na czele⁴¹. Nic dziwnego, że oprócz opisów z autopsji były w tych utworach opisy zapośredniczone – *Biblia* i tradycja literacka (również malarzka i architektoniczna) odegrały tu bardzo ważną rolę. Skoncentrujemy zatem uwagę na fundamentalnej dla niniejszych rozważań odmianie toposu. Otóż o Palestynie mówi się, że jest niczym „piąta ewangelia”. Ujmowanie owej przestrzeni jako „Świętej Księgi” i właśnie e w a n g e l i i utrwaliło się w epistolografii i literaturze wspomnieniowej kilkadziesiąt lat wcześniej przed Renanem⁴², któremu – jak powiedzieliśmy – ową metaforę zwykło się przypisywać. W *Życiu Jezusa (Vie de Jésus)* ów niepoprawny „pozytywista chrześcijański” pisał:

Zgoda uderzająca pomiędzy tekstami a każdą okolicą, o której mówią, harmonia przedziwna ideału ewangelicznego z krajobrazem, który mu służy za ramę, były dla mnie jakoby objawieniem. Miałem przed oczyma **piątą ewangelię**, podartą, ale jeszcze czytelną i odtań przez opowiadania Mateusza i Marka, zamiast istoty oderwanej, o której rzekłbyś, że nigdy nie istniała, widziałem zadziwiającą postać ludzką, która żyła i poruszała się.⁴³

Podobne sformułowania odnaleźć można w tekstach polskich romantyków. Józef Zaleski przekonywał: „**Stary i Nowy Testament** w tej tam Palestynie leży otworem, rozrzucony po ziemi, i warstw genealogii duchowej uczy się tam pielgrzym bez książki, z ust ludu” (Zal. 267). Również Skórzewski pisał: „**Biblia przede mną rozpostarta**: Ewanieliści, Prorocy i życie Zbawiciela” (Skórz. 65).

⁴⁰ M. Głowiński pisał: „każdy język na swój sposób ogarnia przestrzeń, ogarnia już przez to, że ją nazywa” oraz: „przeźren jest nie tylko przestrzenią, jest także religią, ideologią, aksjologią, moralnością” (tegoż, *Przeźrenne tematy i wariacje*, s. 80). Są to bardzo ważne stwierdzenia w kontekście niniejszych rozważań o romantycznym odczytywaniu Ziemi Świętej jako „księgi”.

⁴¹ Zob. Gondek 108-109, przypis.

⁴² Sąd o Renanowym autorstwie owego sformułowania wyraził Marek Starowieyski, pisząc: „Warto jest więc przyjrzeć się, co można zaczerpnąć z tych właśnie najstarszych pielgrzymek. Wydaje się, że po pierwsze podkreślają one niezastąpioną rolę Ziemi Świętej dla zrozumienia Pisma Św. Jest ona naprawdę, wedle słów E. Renana, piątą Ewangelią. Jest może nawet czymś więcej: przypomina nam ona to, że chrześcijaństwo jest religią faktu: wcielenia Boga w historię ludzkości” (tegoż, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*), wybór, wstęp, wprowadzenie i opracowanie P. Iwaszkiewicz, przedmowa ks. M. Starowieyski, Kraków 1996, s. 16).

⁴³ E. Renan, *Vie de Jésus. Introduction* p. XCVIII (19 édit.). Cyt. za: S. Pawlicki C.R., *Żywot i dzieła Ernesta Renana*, wydanie trzecie poprawione i uzupełnione z przedmową autora, Warszawa 1905, s. 66. Przeglądając monografię poświęconą amerykańskim reprezentacjom Ziemi Świętej z lat 1790-1876, zauważamy niezamierzoną korespondencję między metaforycznymi ujęciami u pisarzy obu kontynentów. Tam również świat jawił się jako ukształtowany *per analogiam* do księgi: „By making this reference to the Christian belief in Christ as the divine and incarnate Logos, Thomson prepares his reader for his next assertion – that the Holy Land is, as part of its essential identity, a location where the **Word of God may be read**. [...] Thomson continued to develop the **metaphor of Land as Book** throughout his introduction” (B. Yothers, *The Romance of the Holy Land in American Travel Writing, 1790-1876*, Texas – El Paso, USA 2007, s. 28. Por. tamże, s. 29).

Rekodowano tę przestrzeń ponadto na sposób baśniowy: „ziemią cudów” była nie tylko dla Lamartine’a (zob. Lam. 14) czy Zaleskiego (zob. Zal. 257); pierwotnym tekstem Boga – nie tylko dla Józefa Drohojowskiego. Ten pielgrzym z okresu późnego oświecenia, ale znany następnej już generacji, odczytywał Ziemię Świętą jako obszar pojawienia się pierwszego słowa, pierwszego człowieka, pierwszej w duchu judeochrześcijańskim pojętej *hierofanii*. Autor, bez naukowego dystansu, właściwego w tym mniej więcej czasie Herderowi, pisał:

Ziemię S. opisując gdzie pierwszego człowieka P. Bóg utworzył, dosyć będzie wyrazić: że to jest **ziemia Oycom naszym obiecana**, którą im P. Bóg tylekroć razy dać poprzysiągł i ich w czasie dziedzicami uczynił (Droh. I b. s.)⁴⁴.

Nie ulega wątpliwości, iż właśnie Palestyna z jej duchową stolicą – Jeruzalem, a nie np. Rzym przedstawiała się podróżnym i edytorom ich dzieł jako kolebka chrześcijaństwa. Autor wstępu do wydania *Pielgrzymki misyjnej do Ziemi Ś., Syrii i Egiptu...* Laassnera, Ludwik Feliks Karczewski przypominał: „*Jerozolima najznacniejsza z miast i miejsc świętych jest kolébką naszéj wiary i zbawienia*” (Laass. [Karczewski], s. V). Wszystkie te konstatacje powtarzały się w wielu innych tekstach epoki⁴⁵.

Powróćmy do przykładów bezpośredniej werbalizacji pojęcia Ziemi Świętej jako „księgi”: Wężyk, który w oparciu o doświadczenia wyniesione z krajów Lewantu stworzył dzieło pod znamienym tytułem *Podróże po starożytnym świecie*, w recenzji *Pielgrzymki...* Hołowińskiego podkreślał antyczną proveniencję p r z e m a w i a j ą c y c h zabytków kultury Wschodu:

Od młodości, z szaczonego powołania swego, zatopiony w księgach świętych i w starożytnych dziejach, czuł on potrzebę niezbędną, **czytania jeszcze w jednéj księdze!** W wielkiej księdze pomników i żyjących wspomnień starożytnego świata⁴⁶.

Autorzy nie zatrzymywali się tylko nad tym, co zastygłe w czasie, przynależne do historii. Przedstawiali realia topograficzne, architektoniczne, etnograficzne z perspektywy własnej epoki i oceniane wedle własnych możliwości percepcyjnych. Nie tylko natura i zabytki kultury, ale również zmieniająca się rzeczywistość społeczna były odczytywane przez polskich (i francuskich) podróżnych jako „żywa mowa” tej ziemi. Ta pokrótce zaprezentowana idea odpowiadałaby współczesnym formułom Louisa A. Montrose’a, problematyzującego opozycję „tekstu” i „świata” oraz głoszącego „tekstualność historii i historyczność tekstu”. Pisze on:

Reprezentacja świata w dyskursie pisanim bierze udział w konstruowaniu świata, w kształtowaniu modalności rzeczywistości społecznej i przystosowywania ich twórców, wykonawców, czytelników i odbiorców do wielorakich i zmiennych pozycji podmiotowych w świecie, jednocześnie przez nie tworzonim i zamieszkanym⁴⁷.

⁴⁴ Przekonania takie żywił jeszcze Eustachy Iwanowski. „Prostował” opinie Radziwiłła, że nie w okolicach Damaszku, ale Betlejem zostali ulepieni pierwsi rodzice. Zob. tegoż, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej, odbyta w roku 1863 Eustachego Heleniusza Iwanowskiego*, Kraków 1876, s. 198.

⁴⁵ Więcej o roli Jeruzalem i Romy – świętych miast chrześcijaństwa percypowanych w taki właśnie sposób przez romantyków pisze Włodzimierz Szturc. Zob. tegoż, *Obraz Mezopotamii w kulturze europejskiej w XVIII i XIX wieku – pierwsze rozpoznania*, w: *Hieroglifem pisane dzieje...*, s. 75-87.

⁴⁶ W. Wężyk, *Pielgrzymka do Ziemi-Swiętej, X. Hołowińskiego*, „Przyjaciel Ludu” 1842, nr 4, *Kronika literacka*, s. 31.

⁴⁷ L. A. Montrose, *Badania nad renesansem: poetyka i polityka kultury*, przeł. M. P. Markowski, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996,

W pewnym sensie zadziwiające jest też, że na sto lat przed semiotyką i na prawie dwieście lat przed dekonstrukcjonizmem, odkrywa się intuicyjnie, że przestrzeń bywa koni i intertekstem – elementem pośredniczącym w kłębuszku rozmaitych tekstów i literatur⁴⁸. Najbardziej reprezentatywna okazuje się tu bezradność Słowackiego: nie mogąc dostatecznie dobrze opisać tego, co widzi, przenieść znaków i symboli oglądanej przestrzeni na papier, oddać jej skomplikowanej heteroglosji, odsyła adresatkę listu na powrót do biblijnego archetektu – równie zresztą wymownego i bogatego w znaczenia jak sama przestrzeń: „Jaka to była chwila, ile pamiętek oświecał mi ten księżyc nad cichym Genzaretąńskim Jeziorem, **tego wypowiedzieć nie mogę. Przeczytaj Ty, droga, Bibliję**” (Słow. [56] 264).

Celem artykułu było zwrócenie uwagi na pewnego rodzaju sprzężenia zwrotne: w domach, które pielgrzymi i podróżni opuszczali wędrując do Ziemi Świętej, pielęgnowano pamięć miejsc znanych z *Ewangelii*. Żyły one zwłaszcza w polskiej, w mniejszym zaś stopniu francuskiej tradycji. Natomiast w Miejscach Świętych poznanych z autopsji przybysze doświadczali swoistego rozpoznania tego, co już wcześniej zostało przez nich mentalnie oswojone, zinterioryzowane. Oczywiście – jak poucza penetrowana tu literatura – nie brakowało też wszelkiego rodzaju rozczarowań!

Dalej: polscy pielgrzymi uświadamiali sobie, że los ich zniewolonej przez zaborców ojczyzny jest podobny do tragicznego losu żyjącego w diasporze Narodu Wybranego. Polska, pojmowana przez Mickiewicza jako Ziemia Święta europejskich narodów, stanowiła jednocześnie przestrzeń egzystencji dla wielu Żydów. Polacy wędrujący do Palestyny mogli z kolei Ziemię Świętą nazywać – przede wszystkim z religijnych względów – „drugą ojczyzną”.

W końcu – co najbardziej interesujące z literaturoznawczego punktu widzenia – Miejsca Święte Palestyny odczytywane były wówczas (zgodnie zresztą z tradycją średniowieczną) jako księga, tekst; natomiast przestrzeń przez owe teksty ewokowana zaczynała funkcjonować jako *sui generis* literacki odpowiednik, kreacja, mit. A zatem podlegała ona kolejnej już w dziejach ludzkości tekstualizacji: Ziemia Święta stawała się „Ziemią Świętą”, a Jerozolima – „Jerozolimą”, itd.

Dzięki temu właśnie otrzymaliśmy literackie (re)prezentacje, pozostające w rozmaitej referencji wobec przestrzeni realnej. Za semiotykami można tu mówić o semiosferze, czyli zbiorze przenikających się nawzajem systemów znaków należących co najmniej do dwóch podstawowych porządków: realnego i fikcyjnego⁴⁹. Warto po-

s. 118. Ów prezentyzm, uleganie literatury „zmiennym naciskom i jednostkowości materialnych potrzeb i interesów” krytykuje cytowana już E. Rybicka. Zob. tejeż, *Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1-2, s. 23. Markowski natomiast w podręczniku akademickim tłumaczy: „tekstualność historii / historyczność tekstów – określenie Louisa Montrose’a, amerykańskiego badacza renesansu. Jest to dwukierunkowa relacja pomiędzy historią a tekstami, oznaczająca, po pierwsze, brak bezpośredniego (niezapośredniczonego przez teksty) dostępu do historii, po drugie zaś, nieusuwalne usytuowanie każdego tekstu w historii” (A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2006, XV. *Historyzm*, s. 509-510).

⁴⁸ Zob. J. Culler, *Dekonstrukcja i jej konsekwencje w badaniach literackich*, przeł. M. Fedowicz, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 231-270; A. Burzyńska, *Krajobraz po dekonstrukcji* (cz. I), „Ruch Literacki” 1995, z. 1, s. 73-91.

⁴⁹ Por. A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, VIII. *Semiotyka*, s. 231-278.

wołać się także na konstatację Elżbiety Rybickiej: „Doświadczenia miasta nie można oddzielić od jego pre-tekstów, [...] miasto z tekstem tworzą jedną, choć różnorodną całość”⁵⁰. Zdanie to stanie się adekwatne do powyższych spostrzeżeń zwłaszcza, gdy zamienimy słowo „miasto” na: „miejsce”. Funkcję mediumiczną w owym przekładzie znaków natury i kultury na znaki literatury (epistolografii, dzienników, podróży romantycznych, pielgrzymek, itd.) spełniały przekazy ustne i pisane, na które chętnie powoływali się autorzy cytowanych przeze mnie tekstów i dzięki którym rodził się wtórnie semiotyczny, „tekstualny” wymiar penetrowanej przestrzeni.

Jej prezentacje w ujęciu romantycznym różniły się od suchych, oświeceniowych opisów silnym nasyceniem narracji pierwiastkiem emocjonalnym warunkującym pojawienie się wyżej omówionych figur wyobrażeniowych.

⁵⁰ E. Rybicka, *Modernizowanie miasta...*, s. 321.