

Ewa Łukaszyk\*

# Stawanie się Orientem. Wyprawy Europejczyków do Mekki jako doświadczenie transkulturowe późnej epoki kolonialnej

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2019.009>

**Streszczenie:** Celem artykułu jest próba rozważenia europejskiej pielgrzymki do Mekki jako doświadczenia transkulturowego w kontekście późnej epoki kolonialnej. Punktem wyjścia jest nawiązanie do *Orientalizmu* Edwarda Saïda, a w szczególności do ustanowionej przez niego interpretacji *casusu* Lawrence'a z Arabii. Ta klasyczna diagnoza jest skonfrontowana z narracjami mówiącymi o podróży w głąb Arabii jako drodze duchowej, odczytywanymi jako świadectwo stopniowego przełamania orientalizacji jako kondycji ograniczającej przede wszystkim podmiot zachodni, niezdolny do pełnego doświadczenia tego, co zostało zorientalizowane. Po eksploracyjnej wyprawie Richarda Burtona, postaci konwertytów z pierwszej połowy XX wieku, takie jak Harry St. John Bridger Philby, Evelyn Cobbold i Muhammad Asad stopniowo osiągają coraz bardziej pogłębione doświadczenie transkulturowe w drodze do Mekki.

**Słowa kluczowe:** literatura podróżnicza, Mekka, orientalizacja, transkulturowość

109

LITTERARIA COPERNICANA 1(29) 2019

ISSNp 1899-315X

ss. 109–117

---

\* Prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, zajmuje się zagadnieniami z zakresu humanistyki transkulturowej oraz literaturą porównawczą na Uniwersytecie w Lejdzie.  
E-mail: [ewa.a.lukaszyk@gmail.com](mailto:ewa.a.lukaszyk@gmail.com).

# Becoming the Orient. European Travels to Mecca as a Transcultural Experience of the Late Colonial Period

**Abstract:** The aim of this paper is to reflect on the European *hajj* (travel to Mecca) as a transcultural experience in the context of the late colonial period. The interpretation of the case of Lawrence of Arabia, proposed in the *Orientalism* by Edward Said, is taken as the starting point. This classical diagnosis is confronted with the narrations speaking about the travel into the heart of Arabia as a spiritual journey, read as a testimony of a progressive overcoming of the orientalizations as a condition limiting, in the first place, the Western subject, unable of experiencing fully the orientalized reality. After the exploration of Richard Burton, the figures of the converts from the first half of the 20<sup>th</sup> century, such as Harry St. John Bridger Philby, Evelyn Cobbold i Muhammad Asad gradually achieve a deepened transcultural experience on the road to Mecca.

**Keywords:** travel literature, Mecca, orientalizations, transculturality

**O**d pionierskiej książki *Orientalism* Edwarda Saída po współczesne prace jego kontynuatorów i kontynuaterek szeroko przyjęło się stwierdzenie, że w historycznym ujęciu krystalizacja pojęcia Wschodu odegrała kluczową rolę w opozycyjnej definicji Europy (Zachodu), stanowiącej, jak pisał Said, „przeciwstawny obraz, ideał, osobowość, doświadczenie” (Said 1991: 24). Co więcej, to właśnie w opozycji do Wschodu Europa odkryła swoją centralność; „konfrontacja z islamem, w jego licznych wcieleniach, była decydująca dla dokonanej przez Europę kulturowej konstrukcji samej siebie jako geograficznego i imperialnego centrum”, dodaje Barbara Fuchs (2004: 3). W tej perspektywie czymś interesującym wydaje się odkrycie i eksploracja przez Europejczyków swego rodzaju alternatywnej centralności, za jaką można byłoby w tym kontekście uznać Mekkę. Owo opozycyjne centrum nawet u szczytu kolonialnej ekspansji leżało poza zasięgiem bezpośredniej kontroli któregośkolwiek z europejskich mocarstw, a nie mogło uchodzić uwadze Europejczyków chociażby, jak zauważa John Slight, ze względu na skalę ruchu pielgrzymkowego: „[...] w każdym roku ery imperialnej setki tysięcy mężczyzn i kobiet, a w tym wielu kolonialnych poddanych, podejmowało decyzję opuszczenia swoich domów w Afryce i Azji, by udać się w często bardzo daleką drogę do Al-Hidżazu” (Slight 2017: 81).

Również jako kulturowy konstrukt centralności Mekka odwoływała się do zupełnie odmiennego porządku wyobraźni. Roboczo można byłoby go określić jako układ uniwersalnych współrzędnych, wyzwalający wirowy ruch wokół pustego centrum. Mekkańskie sanktuarium, choć wyznaczone przez epifaniczną obecność Czarnego Kamienia, nie jest jednak ośrodkiem litolatrii (adoracji kamienia jako obrządku rozpowszechnionego w pierwotnych formach religijności); nie pielgrzymuje się „do kamienia”, ani też ów kamień nie jest zasadniczym elementem kultu. Można by rzec, że Mekka wymyka się linearnej per-

spektywie, na której od czasów renesansu opiera się europejski ogląd świata. Centralny punkt układu, punkt zbiegu perspektywicznych linii, jest niejako stale chybiany, wymijany w krążącym ruchu cyrkumambulacji (rytualnego okrążania obiektu pielgrzymki, *tawāf*); całość, jako swoisty rodzaj „bożej geometrii”, wymyka się nowoczesnemu porządkowi prospektu. A jednak, jak podkreśla Michael Wolfe, grawitacja mekkańskiego centrum nie ustąpiła wraz z nowoczesnością, lecz przeciwnie, rozkwitła na niespotykaną wcześniej skalę (Wolfe 1997: X).

Mekka stanowi zatem, zarówno na mapie dominiów, jak i w porządku dominującej wyobraźni, swoistą osobliwość, punkt załamania się wszystkich prawideł, miejsce, z którego Europejczycy, jako niewierni, zostają wykluczeni mocą suwerennego postanowienia tych, którzy powinni byli pozostać uległymi Orientalczykami. Kluczowym paradoksem jest to, że europejscy awanturnicy w rodzaju Richarda Burtona przystają na mekkańskie warunki; Anglik ponoć dał się nawet obrzezać, aby bez przeszkód osiągnąć owo alternatywne centrum. Co więcej, Europejczycy w Mekce porzucają swój strój, tak istotny nie tylko w porządku nowoczesnych tożsamości, ale i w kolonialnej hierarchii hegemonów i ludów podporządkowanych. Ten z pozoru błahy detal powróci w dalszej analizie.

Wydaje się, że „drogę do Mekki” można potraktować jako kulminacyjny moment poszukiwania doświadczenia transkulturowego, do jakiego w pewnym sensie przygotowywała Europejczyków epoka kolonialna rozumiana jako odśrodkowy ruch wyjścia z własnych granic, nie tylko terytorialnych, ale i kulturowych. Mówiąc o doświadczeniu transkulturowym, nawiązuję do tezy o „rozkładzie kultur”, jaką wysunął w latach 90. Wolfgang Welsch (1992: 5–20), a także do pojęcia transkultury w ujęciu Mikhaila Epsteina (2009: 321–357). Definiuję je jako transgresywną, indywidualistyczną próbę przełamania granic kulturowych norm i kodyfikacji, nie tylko po to, aby wejść w świat obcego, lecz przede wszystkim po to, aby uwolnić się od własnych ograniczeń (por. Łukaszyk 2018). Stąd też dwa znaczenia doświadczenia transkulturowego. Pierwsze z nich, które można byłoby określić jako słabe, wiąże się z mobilnością w „transkulturowym continuum”, o jakim pisze Arianna Dagnino, „przestrzeni podmiotowej świadomości i kulturowych możliwości [ ... ], otwierającej się na recepcję, integrację, negocjację i przesiąknięcie innymi kulturami, językami, obrazami świata” (Dagnino 2015: 201). Tymczasem w znaczeniu mocnym hipotetyczne doświadczenie transkulturowe przybierałoby niemal mistyczny wymiar przekroczenia doczesnych identyfikacji, nie tylko opozycji między Wschodem i Zachodem, lecz wręcz granic osadzonej w kulturze – i kulturowo zdeterminowanej – świadomości podmiotowej.

Jednocześnie właśnie konstrukcja Orientu jako zafalszowanego obrazu, w znaczeniu naświetlonym przez Saida, uniemożliwiała, a przynajmniej utrudniała prawdziwe wejście w Orient jako obszar transkulturowego doświadczenia w obu tych znaczeniach. Aby mogło ono zaistnieć, trzeba było przełamać nie tylko kolonialne hierarchie, ale i symulakralny charakter owego obrazu, jego zdolność do przemieszczania rzeczywistości w niebyt. W ostatecznym rozrachunku orientalizacja okazywała się więc słabością zachodniego podmiotu, skonstruowanym samoograniczeniem, które musiało też zostać zdekonstruowane w powolnym i żmudnym procesie przywracania kontaktu z rzeczywistością Wschodu wbrew orientalizacji. Ten podskórny proces toczący się w późnej epoce kolonialnej, opozycyjny w stosunku do dominującego nurtu, określam tu „stawaniem się Orientem”.

Rozważania te wykraczają poza perspektywę zaproponowaną przez Saida, a w najlepszym przypadku leżą na marginesie poczynionych przez niego ustaleń. Mówiąc o takich

postaciach, jak Thomas Edward Lawrence czy Gertrude Bell, Said w gruncie rzeczy kładł nacisk na poniesioną przez nich porażkę i ostateczną niemożność upragnionego spotkania ze Wschodem. Podkreślał ich „współczucie” i „intuicyjną identyfikację z Orientem”, ale w nieunikniony sposób zmierzała ona do ostatecznej „dezaprobaty w stosunku do Orientu” („a final disapproval of the Orient”) (Said 1991: 325), do końcowego załamania i zerwania. Na kartach otwierających *Siedem filarów mądrości* Lawrence, przywdziawszy z powrotem „swoje stare ubranie” (Lawrence 1998: 27), przyznawał się przecież do wewnętrznej katastrofy:

W moim przypadku wieloletnie starania, aby przywyknąć do stroju Arabów i przyswoić sobie podstawowe cechy ich mentalności, wysterylizowały mą psychikę z angielskiego dziedzictwa i ukazały Zachód i jego konwencje w nowym świetle; obróciło to wniwecz wszystko, co kiedyś było mi bliskie. Jednocześnie jednak nie mogłem na serio myśleć o zamianie mej skóry na skórę Araba – byłaby to tylko poza. [...] Porzuciłem więc jeden kształt, ale nie zdecydowałem się na drugi, szybowałem w powietrzu jak trumna Mahometa w popularnej legendzie, wynosząc w końcowym rezultacie uczucie bezgranicznego osamotnienia [...]. Czasem ludzie tacy wpadają w nałóg prowadzenia rozmów sami z sobą, a jest to sygnałem, że grozi im obłąd, tak jak groził – w moim przekonaniu – człowiekowi, który patrzył na świat przez podwójną zasłonę: dwóch konwencji obyczajowych, dwóch systemów wychowawczych i dwóch środowisk (ibid.: 28).

Przewijające się tu elementy – balansowanie na granicy obłądki i wzmiankowane wielokrotnie znaczenie ubioru – wydają się wspólne dla wielu europejskich podróżników w Arabii, nie wyłączając mitomanii naszego Wacława Rzewuskiego. Strój arabski stał się czymś więcej niż tylko przebraniem, w jakim poruszał się Richard Burton. Długotrwała moda, rozpowszechniona w europejskich środowiskach arystokratycznych, pozostawiła bogatą dokumentację malarskich i fotograficznych portretów „w stroju arabskim”. Oczywiście częstokroć pozowano do nich w domowym zaciszu, nie podejmując trudów morderczej wyprawy w głąb pustyni. Nie sposób jednak przecenić znaczenia, jakie miało to w podważeniu dominujących kodów epoki kolonialnej. Nawet jeśli miałyby to być jedynie specyficzną formą Bachtinowskiej karnawalizacji, w gruncie rzeczy utrwalającej porządek, który chwilowo stawiano na głowie, szczególna rola przywdziewanego przez Europejczyków stroju arabskiego nie ma bodaj odpowiednika w żadnym innym ubiorze etnicznym znanym epoce kolonialnej<sup>1</sup>. Titus Burckhardt, wybitny historyk sztuki chrześcijaństwa i islamu, a zarazem prominentna postać w gronie transkulturowych podróżników i konwertytów nowoczesności, nie przypadkiem poświęcił ubiorowi osobny rozdział w swojej rozprawie o języku i znaczeniu sztuki islamu, podkreślając jego związek z *sacrum*. Choć w islamie nie istnieje pojęcie szaty liturgicznej w ścisłym rozumieniu, tradycyjny ubiór stał się w pewnym sensie upowszechnionym ekwiwalentem szaty kapłańskiej. Jednocześnie ciało zawoalowane nie jest, jak dowodził, ciałem zanegowanym, lecz wycofanym „w sferę rzeczy ukrytych przed oczyma tłuszczy” jako obraz boży i „pewien rodzaj objawienia” (Burckhardt 2009: 105).

<sup>1</sup> Nawet jeśli Richard Burton przywdziewał też stroje indyjskie i perskie, w XIX wieku nie stało się to szerszą modą; zachodnia identyfikacja z Indiami, a także przejmowanie religii i form kultury indyjskiego pochodzenia, tak znaczące w kulturze popularnej począwszy od lat 60. XX wieku, wydaje się zjawiskiem późniejszym, następującym po zmierzchu formacji kolonialnej, a nie podczas jej rozkwitu.

Przywdziewanie tego stroju nadaje więc specyficzną godność, ale i buduje pewien rodzaj tajemnicy, jakiej nie mógł dostarczyć żaden europejski ubiór.

Portretująca się „w stroju orientalnym” arystokracja używała obcych zasobów kulturowych bez wątplenia przede wszystkim w służbie własnego egotyzmu. Jednak, co ciekawe, transgresywna wartość przywdziewania orientalnego stroju wydaje się służyć także przekraczaniu granic genderowych. Anne Blunt, baronowa Wentworth i zarazem wnuczka Byrona, podróżująca na Wschód w poszukiwaniu koni arabskich tworzących później zrab słynnej stadniny w Crabbet, pozostawiła po sobie zdjęcie „w stroju beduińskim” z ukochaną kłaczą Kasidą. Co symptomatyczne, niezwykle obszerny płaszcz i potrójny *'iqāl* (sznur podtrzymujący chustę), w jakim pozowała do zdjęcia, stanowią wszakże ubiór męski, o czym autorka dziennika podróżnego *A Pilgrimage to Nejd* z 1881 roku nie mogła przecież nie wiedzieć, skoro z takim zacięciem komentowała na jego kartach właśnie rysy szczególne ubioru sprawiające, że „każde plemię było tak szybko rozpoznawane przez inne” (Blunt 1881: 163). Trzeba zatem uznać, że pragnienie „stawania się Orientem” pozostawało w jej przypadku raczej pragnieniem wcielenia się w postać orientalnego szejka niż arabskiej kobiety. Nielatwe życie baronowej, naznaczone licznymi poronieniami i śmiercią dzieci, wydawałoby się uzasadniać, przynajmniej w psychologicznych kategoriach, to odrzucenie kobiecości. Tym bardziej że i Wschód w pewnym sensie obrócił się przeciwko niej, gdyż orientalną ideą, jaką jej mąż, Wilfrid Scawen Blunt, postanowił urzeczywistnić w Europie, był harem.

Mimo wszystko „stawanie się Orientem” było w kolonialnej historii doświadczeniem w znaczącej mierze kobiecym. Jest to czymś zaskakującym, biorąc pod uwagę wysiłek i niebezpieczeństwa związane z tymi wyprawami, ale i dobitnie wskazuje na niehegemoniczny wymiar spotkania ze Wschodem, wymykający się Saidowskiej perspektywie, której punktem wyjścia, nie tylko w kompozycji książki, było spotkanie Flauberta z egipską kurtyzaną Kuchuk Hanem; Flaubert mógł ją nie tylko osiąść cielesnie, korzystając z pozycji siły, zamożności i przewagi płci, ale i reprezentować, snując dyskurs o jej wyglądzie, losach czy przeżyciach, ustanawiając tym samym podstawy orientalizującej relacji (Said 1991: 29). Nie tyle odwróceniem, co kalejdoskopowym przetasowaniem tej relacji są kobiece przygody w Oriencie. Prosta odwrotnością byłoby wszak cielesne spotkanie dominującej kobiety ze zorientalizowanym według Saidowskich kategorii, a więc zmysłowym, lecz jednocześnie biernym mężczyzną. Ale nawet inspirowane Orientem rekonfiguracje literatury erotycznej z początku XX wieku rzadko eksplorują ten schemat. Przygoda kobiety w Oriencie konfiguruje się według zupełnie innego scenariusza.

Kontury niehegemonicznej wizji Wschodu wylaniają się przy zestawieniu różnych podróży do Mekki, jakie dzieli nie tylko chronologiczny dystans kilkudziesięciu lat, ale i rozbieżność płci podróżników. Wyznaczają one zarazem etapy europejskiego „stawania się Orientem”. Wyprawa Burtona do Mekki w 1853 roku stanowiła w pewnej mierze przedłużenie niedopełnionej fuzji, jaką miało być spotkanie z Indiami. Z drugiej strony było to jednak również przedłużenie europejskiej działalności eksploracyjnej, na jakiej opierały się projekty kolonialne. Nic więc dziwnego, że swój *hadżdż* (pielgrzymkę do Mekki) Burton uzgodnił z Królewskim Towarzystwem Geograficznym, a jako „Hadzi Abdullah” zachował jasną tożsamość Europejczyka podróżującego w przebraniu. W 1930 roku inny Europejczyk przybierający to samo imię, Harry St. John Bridger Philby, będzie już stanowił znacznie mniej jednoznaczny przypadek.

Podobnie jak Philby, a w przeciwieństwie do Burtona, Evelyn Cobbold sytuuje się na granicy odmiennych epok. Z jednej strony jest przedstawicielką ekstrawaganckiej i egotystycznej arystokracji, nawet jeśli za pozorami niezależności prawdopodobnie kryła, podobnie jak Anne Blunt, niejedno osobiste rozczarowanie; z drugiej strony ulega w pewnej mierze zawłaszczeniu przez Orient. Ta córka szkockiego arystokraty, Charlesa Adolphusa Murraya, przyswoiła sobie arabszczyznę już jako dziecko, podczas wakacji spędzanych w willi pod Algierem, a następnie kulturowała ją w podróżach po Egipcie i Syrii; utrzymywała też nawiązane tam znajomości, prowadząc korespondencję w tym języku. Żyłkę awanturniczą przejawiała w dość niekobiecych pasjach; interesowała się mianowicie łowiectwem i słynęła jako wytrawna tropicielka jeleni, zwłaszcza, gdy po separacji otrzymała od męża, Johna Dupuisa Cobbolda, lesistą posiadłość Glencarron w Szkocji. Jej muzułmańską tożsamość, wyjawioną rzekomo podczas audiencji w Watykanie, można z kolei brać na poważnie lub z przymrużeniem oka, traktując ją jako jeszcze jedną prowokację ekscentrycznej lady. Tym niemniej jej idea podróży do Mekki, w 1933 roku, spotkała się z poparciem saudyjskiego ambasadora w Londynie, szejka Hafiza Wahby, który wystarał się o specjalne zezwolenie królewskie, a po powrocie Cobbold napisał wprowadzenie do wydanego przez nią dziennika podróży. Nie było więc mowy o przekradaniu się w przebraniu, na wzór Burtona. Tym bardziej że po przyjeździe do Dżuddy Cobbold mogła liczyć na ciepłe przyjęcie i opiekę wspomnianego już szejka Abdullaha, czyli Philby'ego, który nawrócił się na islam zaledwie trzy lata wcześniej i odwiedził Mekkę w 1931 roku (por. Philby 1946), a także jego żony Dory. Evelyn, nosząca teraz imię Zajnab, została więc wyekspediowana do sanktuarium samochodem, co było wciąż jeszcze w Arabii wielką rzadkością. Nie musiała też rezygnować ze swojej prominentnej pozycji społecznej; w popołudniowej herbacie towarzyszył jej emir Fajsał, późniejszy król Arabii Saudyjskiej.

Podobnie jak Anne Blunt, Evelyn Cobbold nie odmówiła też sobie pozowania do zdjęcia w stroju arabskim. Rzut oka na wykonaną w Dżuddzie fotografię pozwala jednak uchwycić różnicę, jaka tymczasem zaszła. Wybierając się do Mekki, szkocka arystokratka przywdziewa tym razem biały strój z zasłoną całkowicie zakrywającą jej twarz, wyposażoną tylko w trzy rzędy otworów przepuszczających powietrze. Mimo to, jako Zajnab, nie rezygnuje bynajmniej z emancypacyjnych poglądów i z entuzjazmem rozprawia o nich z arabskimi znajomymi. Jak notowała w swoim dzienniku, często wywoływało to uśmiechy i porozumiewawcze spojrzenia szejków, nikt jednak nie śmiał się głośno (por. Cobbold 1934). Na ile poważnie ją traktowano, tego nie dowiemy się nigdy, zwracają jednak uwagę same wzmianki, że tego rodzaju debaty odbywały się w męskim towarzystwie. Evelyn Cobbold nie ubiera się do zdjęcia w męską abaję, ale nadal jest traktowana raczej jak mężczyzna niż jak kobieta. Jej podróż dekonstruuje więc regułę kulturową również w arabskim kontekście.

Wyprawa Burtona wybija się zdecydowanie jako najbardziej znana w zachodnim kontekście. Jednak już w przypadku Cobbold można mówić o zawłaszczeniu jej podróży i wynikłego z niej tekstu przez Orient. Jej *Pilgrimage to Mecca* bywa traktowany jako przykład nowoczesnej „literatury hadżdżu”, jaka zastąpiła dawny gatunek piśmiennictwa arabskiego, określane jako *riħla* – rodzaj pielgrzymkowego itinerarium. Jednocześnie autorka zostaje rozslawiona nie jako podróżniczka czy awanturnica dokonująca głośnej transgresji społecznych norm, lecz jako „pierwsza kobieta brytyjskiego pochodzenia, jaka odbyła pielgrzymkę do Mekki” (Facey 2008: 18). Nawet jeśli stworzony przez nią tekst niewiele mówi o duchowym wymiarze tego doświadczenia – Cobbold zdaje się poświęcać więcej uwagi temu, że

Fajsal przybył na herbatkę punktualnie o piątej, czy też emocjom towarzyszącym jeździe samochodem po pustyni, niż tematyce *stricte* religijnej – zostaje wykorzystany jako świadectwo odczytywane zasadniczo w religijnym kontekście.

Jeszcze wyraźniej widać to w przypadku postaci Leopolda Weissa, którego pierwotne nazwisko zostało niemal całkowicie zapomniane na korzyść arabskiego miana Muhammad Asad, przyjętego po konwersji (drugi człon miał stanowić przekład europejskiego imienia Leo). Jego książka *The Road to Mecca*, wydana w 1954 roku, stanowi do dzisiaj rodzaj religijnego bestsellera, regularnie wznawianego i sprzedawanego w wysokich nakładach w całym świecie muzułmańskim. Nawet jeśli ta obszerna relacja równie wiele miejsca poświęca doczesnym okolicznościom, można się w niej doszukać intelektualnej głębi, jakiej brak w zapiskach lady Cobbold. Co ciekawe, Mekka jako geograficzna lokalizacja w pewnym sensie powszedniejsze autorowi, który, zamieszany w rozmaite okoliczności towarzyszące formowaniu się państwa saudyjskiego, przemierzył Półwysep Arabski wszerz i wzdłuż. Im bardziej gaśnie tajemnica i legenda, jaka mogła kusić eksploratorów w rodzaju Burtona, tym wyraziściej zarysowuje się swoista grawitacja duchowa. Co więcej, w przeciwieństwie do Lawrence'a, Asad nigdy nie zawisa w próżni i osamotnieniu; nie wątpi też, że stał się, przynajmniej w pewnym sensie, Arabem. Jeśli wierzyć autobiograficznym deklaracjom, stan transkulturowości w szerokim znaczeniu, rozumianej jako swobodne przejście z jednej kultury do drugiej, został tu osiągnięty. Co więcej, wyłoniła się również pokusa transkulturowości w znaczeniu węższym, bardziej specyficznym, trudniejszym do osiągnięcia i w pewnym sensie elitarnym. Podsumowując swoje doświadczenie, Asad zadaje pytanie o jego ostateczny kres i celowość:

Mogę jechać przez wiele godzin bez ustanku, nie czując nadmiernego zmęczenia. Mogę podróżować – i czynię to od lat – jak beduin, bez namiotu i bez choćby najmniejszych wygod, jakie osiadli ludzie w Nadżdzie często uważają za niezbędne podczas długich podróży pustynnych. Czuję się jak u siebie we wszystkich tych małych rzemiosłach beduińskiego życia i nabyłem, niemal niepostrzeżenie, manier i zwyczajów nadżdzyjskiego Araba. Ale czy to już wszystko? Czy tak długo żyłem w Arabii tylko po to, by stać się Arabem? – czy też było może tylko przygotowaniem na coś, co dopiero ma nadejść? (Asad 1996: 135–136).

Ta nowa tajemnica i nowy cel, jaki ma przed sobą Asad, nie rysuje się już w geograficznej perspektywie typowej dla kolonialnych eksploratorów. To „coś, co dopiero ma nadejść”, jest przygodą duchową, w której Mekka staje się czymś więcej niż niedostępnym miejscem do spenetrowania. Jednocześnie to podwójne przekroczenie tożsamości zarówno europejskiej, jak i orientalnej otwiera perspektywę wyjścia ponad kulturowy porządek, znalezienia się ponad opozycją Wschodu i Zachodu.

O ile Lawrence zawisł ostatecznie w próżni pomiędzy kulturami, tracąc poczucie przynależności do którejkolwiek z nich, Asad nigdy nie dochodzi do ostatecznej porażki czy wskazywanego przez Saida momentu „ostatecznej dezaprobaty w stosunku do Orientu”, mimo że autobiografia powstała nie tylko wiele lat po opuszczeniu Arabii, ale też po wyczerpaniu różnych innych doświadczeń, w tym udziału w polityce pakistańskiej, a także po rozwodzie z przywiezioną z Arabii żoną. Pierwotna transgresja podróżnika wydaje się rodzić szereg kolejnych przekroczeń. Co więcej, w pewnym momencie Asad zadaje sobie pytanie

o podobieństwo, lub przeciwnie, nieprzystawalność własnego przypadku w stosunku do doświadczeń innych europejskich podróżników:

Jak to możliwe, że nie doświadczyli tego samego szoku odkrycia? – A może właśnie tak? Może któryś z nich był tak samo do głębi wstrząśnięty, jak ja teraz? ... (Asad 1996: 137).

W gruncie rzeczy jest to dobrze postawione pytanie. Łatwo odnieść wrażenie, że wiele ze wzmiankowanych postaci utknęło, mniej lub bardziej niefortunnie, na różnych etapach podobnej drogi. Burton, powróciwszy z Mekki, kontynuował swoją wojskowo-eksploratorską karierę, wslawiając się później odkryciami dokonanymi w Afryce Wschodniej; w 1858 roku wraz z Johnem Hanningiem Speke dotarł jako pierwszy Europejczyk do jeziora Tanganika. Nie wydaje się, by mekkańskie doświadczenie przeobraziło go szczególnie jako człowieka czy zmieniło gruntownie porządek wyznawanych przez niego wartości. Tymczasem już Lawrence po swojej przygodzie w Arabii swoistego przeobrażenia bez wątplenia doznał, nawet jeśli skończyło się to tym, że zawisł w pustce pomiędzy kulturami, przeżywając ostatecznie rozczarowanie i osamotnienie. Evelyn Cobbold zapagnęła wyjścia poza ograniczenia narzucone jej przez brytyjską kulturę, szukając nowej tożsamości na drodze konwersji; ale próbując eksplorować nową ścieżkę duchową, nie wyszła w istocie poza błahostki i pływaczynę. Asad, jak się wydaje, zaszedł najdalej. Wyróżnia się na tle tej plejady nie tylko brakiem egotystycznego nastawienia, ale też – na równi z Cobbold – względną słabością związków z kolonialnym czy imperialnym projektem. Wywodząc się z austro-węgierskiego środowiska żydowskiego, na Bliski Wschód dotarł po porzuceniu studiów i zerwaniu z ojcem jako młody dziennikarz bez grosza przy duszy, a nie jako „ekspert” z plejady analizowanej przez Saida, do jakiej należeli zarówno Lawrence, jak i Philby, ci „przyjaciele Orientu” będący jednocześnie funkcjonariuszami imperium. Równie istotna wydaje się też historyczna progresja okoliczności, od epoki kolonialnych przetargów, w które – do pewnego stopnia wbrew własnej woli – był zamieszany Lawrence, do ruchów państwowotwórczych, w jakich uczestniczył Asad zarówno w Arabii, jak i później w Pakistanie. Nasuwa się zatem pytanie, na ile dostępność doświadczenia transkulturowego jest warunkowana przez historyczne okoliczności, nawet jeśli ono samo przybiera z pozoru tak prywatną i intymną postać. Przykład Asada pokazuje, że jest to ostatecznie doświadczenie jednostki dysponującej dostateczną wolnością osobistą, by wymknąć się służebnościom, zarówno wobec Europy, jak i wobec Orientu. Tymczasem Philby, mimo konwersji i wrośnięcia w lokalne relacje w Arabii, pozostawał na służbie brytyjskiego wywiadu i ostatecznie nie uniknął roli podwójnego agenta.

Niepostrzeżenie, nawet jeśli zamieszani w nie ludzie byli początkowo funkcjonariuszami imperium, nastąpiło jednak wniknięcie Europejczyków w Orient, jakościowo odmienne od imperialnej penetracji. Wytworzone wówczas teksty stały się nośnikami Orientu na przekór orientalizacji, dlatego też ich późniejsze funkcjonowanie w służbie odmiennych interesów okazało się możliwe; dziennik lady Cobbold stanął na półce z muzułmańską literaturą pielgrzymkową. W ostatecznym rozrachunku kluczowe konsekwencje transkulturowych doświadczeń dotyczą jednak europejskiej, a nie orientalnej świadomości. Dzięki mniej lub bardziej udanym mekkańskim eskapadom doszło do przełamania orientalizacji jako ograniczenia krępującego przede wszystkim zachodnioeuropejski podmiot, spragniony intymnego, niezapośredniczonego i pogłębionego duchowo spotkania ze światem.



„Stawanie się Orientem” było przede wszystkim etapem w europejskiej eksploracji kolejnych aspektów naszej własnej złożoności.

## Bibliografia

- Asad, Muhammad 1996. *The Road to Mecca*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Blunt, Anne 1881. *A Pilgrimage to Nejd, the Cradle of the Arab Race*. London: J. Murray.
- Burckhardt, Titus 2009. *Art of Islam. Language and Meaning. Commemorative edition*. Bloomington: World Wisdom.
- Cobbold, Evelyn 1934. *Pilgrimage to Mecca*. London: J. Murray.
- Dagnino, Arianna 2015. *Transcultural Writers and Novels in the Age of Global Mobility*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Epstein, Mikhail 2009. “Transculture. A Broad Way Between Globalism and Multiculturalism”. *The American Journal of Economics and Sociology* 1: 321–357.
- Facey, William 2008. “Mayfair to Makkah”. *Saudi Aramco World* 59, 5: 18–23.
- Fuchs, Barbara 2004. *Mimesis and Empire. The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lawrence, Thomas Edward 1998. *Siedem filarów mądrości*. Tłum. Jerzy Schwakopf. Warszawa: PIW.
- Łukaszyk, Ewa 2018. *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*. Warszawa: DiG.
- Philby, Harry St. John Bridger 1946. *A Pilgrim in Arabia*. London: Hale.
- Said, Edward 1991. *Orientalizm*. Tłum. Witold Kalinowski. Warszawa: PIW.
- Slight, John 2017. “British Colonial Knowledge and the Hajj in the Age of Empire”. W: Umar Ryad (ed.). *The Hajj and Europe in the Age of Empire*. Leiden: Brill.
- Welsch, Wolfgang 1992. *Transkulturalität: Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen*. Zürich: Fink.
- Wolfe, Michael 1997. *One Thousand Roads to Mecca. Ten centuries of Travelers Writing about the Muslim Pilgrimage*. New York: Grover Press.