

## Britové a Francouzi: Poutníci a jejich pouť

Každý Evropan, který se do Orientu vydal nebo tam pobýval, byl nucen bránit se jeho znepokojujícím vlivům. Když začal Lane o Orientu psát, podobil její řadě změn zasahujících do sféry místa i času. Výstřednosti orientálního života, jakými byly jeho nezvyklé kalendáře, exotická prostora uspořádání, nesrozumitelné jazyky i zdánlivě zvrácená morálka, byly v rámci podrobné prezentace v normativním evropském prozaickém stylu podstatně redukovány. Lze tedy říci, že při orientalizaci Orientu její Lane nejen definoval, nýbrž také upravil tím, že odstranil vše, co podle jeho názoru mohlo urážet evropskou senzibilitu. V mnoha případech šlo přitom o pravidla sexuálního chování; vše, co souviselo s Orientem – či přinejmenším s Laneovým „egyptským Orientem“ –, zavanělo pováživou erotičností a vzhledem k nadmíru „svobodnému styku“ (jak Lane nezvykle otevřeně říká) také porušováním zásad hygieny a spořádaného rodinného života.

Existovaly však i další hrozby; jež otlupovaly evropský smysl pro náležitě rozlišování a racionalitu času, místa a osobní identity. V Orientu se člověk ocital tváří v tvář nepředstavitelné starobylosti, nadlidské kráse, nekonečným dálkám. Ty bylo přitom z hlediska evropských zvyklostí vhodnější vnímat prostřednictvím myšlenek a čelby než bezprostředním prožitkem. V Byronově „Džaurou“ (Giaour), Goethově *Západovýchodním divánu* či Hugových *Orientálcích* je Orient zobrazen coby útočiště a výraz někdejší autentičnosti, jak to vyjádřil Goethe v básni „Hidžra“:

Západ, sever, jih se chvěje;  
státy v troskách, s trůny zle je.  
V Orient ty prchni čirý,  
Vzduch pít patriarchův víry!

Člověk se do Orientu vždy vrace! – „v oblasti čistoty a práva / k světa hlubinám a vzniku / zavedu rod smrtelníků“ –, vnímaje ho jako zavřešeni a potvrzení všeho, o čem kdy snil:

Boží svět je orient!  
Boží svět je okcident!  
Severní a jižní pláně  
dřímou v míru boží dlaně.<sup>77</sup>

Orient s jeho poezií, atmosférou a možnostmi zobrazovali básníci Háfi-zova typu jako *unbegrenzt*, bez hranic, jak říká Goethe, starší i mladší než my Evropané. V Hugových básních „Válečný pokřik muftiho“ (*Cri de guerre du mufti*) a „Pašova bolest“ (*La Douleur du pachá*)<sup>78</sup> vychází krutost a tíživá melancholie orientálců nikoli ze skutečného strachu o život či dezorientace a bezradnosti, ale z dila Volneye a George Salea, jejichž učené spisy nadanému a citlivému básníkovi předumočily barskou nádhernu do jazyka užitečných informací.

To, co bylo zpřístupněno Lanem, Saaym, Renanem, Volneyem, Jonesem a dalšími orientalistickými průkopníky (nemluvě o *Popisu Egypta*), nyní začali přetvářet literáři. Připomeňme si naši předchozí debatu o těch typech děl zabývajících se Orientem a vycházejících ze zkušenosti tammího pobytu. Striktní pravidla vědecké práce vytlačila z orientalistických děl autorskou senzibilitu, jak dokládají Laneovy práce a celá první kategorie zmíněných děl. V kategorii druhé a třetí je autorský subjekt naopak viditelně přítomen, přičemž je buď podřízen hlasu, jehož úkolem je šířit vědecké poznatky (typ druhý), nebo ovládá a zprostředkovává vše, co nám o Orientu sděluje (typ třetí). V průběhu celého devatenáctého století (tj. po napoleonské éře) byl nicméně Orient především cílem poutníků a prakticky každé významné orientalistické, byť ne ve všech případech akademické dílo se formou, stylem i záměrem inspirovalo právě myšlenkou orientální pouti, zrozenou spolu s dalšími orientalistickými žánry především z romantické představy obnovy a regenerace. Každý poutník vnímá věci kolem sebe vlastním způsobem, existují však jasná omezení účelu, podoby a formy takové pouti a pravd, které

zjevuje. Všechny poutě do Orientu procházely či musely procházet biblickými zeměmi; ve většině případů šlo ve skutečnosti o pokus oživit či vysvobodit z pout velkého, nezměrného Orientu jistou část židovsko-křesťanské či řecko-římské reality. Pro tyto poutníky znamenal orientalizovaný Orient vědeckých badatelů výzvu, s níž bylo třeba se vypořádat stejně jako s vlivy předchůdců: Bible, křížových výprav, islámu, Napoleona či Alexandra Velkého. Orient zprostředkovaný vědeckými vykladači nejen omezoval poutníkovy vlastní myšlenky a představy; přikázky mezi cestovatele a jeho výpověď staveš samotný fakt jeho existence, nebylo-li ovšem (tak jako v případě Laneovy inspirace Nerval a Flauberta) orientalistické dílo vyčleněno z „knihovny“ a využito v rámci estetického záměru. Další omezení představovala skutečnost, že povaha orientalistických děl byla až příliš určována oficiálními požadavky orientalistické vědy. Poutník Chateaubriandova typu proto halasně prohlašuje, že se na cestu vydal jen kvůli sobě: „Hledal jsem obrazy; to je vše.“<sup>79</sup> Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, ti všichni se na svoji pouť vypravili proto, aby starý orientalistický archiv zhavili zatuchlostí. Jejich díla měla být čerstvou zásobárnou orientální zkušenosti – jak ovšem uvidíme, i tento záměr obvykle (nikoli však vždy) končil reduktivním přístupem k orientální realitě. Divotdy, které k tomu vedly, jsou složité a v mnohém souvisější s povahou samotného poutníka, jeho stylem psaní a cílem jeho práce.

Čím byl Orient v devatenáctém století pro cestovatele jako jednotlivce? Je třeba si nejprve uvědomit, že mezi Angličanem a Francouzem existoval v tomto směru jasný rozdíl. Pro prvního znamenal Orient především Indii, tedy fakticky britský majetek; procházet blízkým Orientem tudíž znamenalo být na cestě do nejvýznamnější britské kolonie. Už tehdy byl prostor ponechán působení imaginace omezován skutečnostími souvisejícími se správou, teritoriálními zákony a výkonnou mocí. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton, a dokonce i George Eliotová (v jejímž *Darielu Derondovi* se plánuje budoucnost Orientu) jsou spisovatelé (podobně jako Lane a před ním Jones), pro které byl Orient definován prostřednictvím hmotného vlastnictví, tedy jakési materiální imaginace. Anglie porazila Napoleona a vytlačila Francii;

před myslí Angličana se následkem toho prostríala oblast, jež se v osmdesátých letech devatenáctého století stala součástí souvislého pásu britských držav od Středozemí až k Indii. Pát o Egyptě, Sýrii nebo Turecku stejně jako o cestách po těchto zemích znamenalo pohybovat se ve sféře politických cílů, politické praxe, politických definic. Teritoriální imperativ významně ovlivňoval i nezávislé spisovatele, jako byl Disraeli, jehož *Tancred* není pouhým orientálním dobrodružstvím, ale také ukázkou rafinovaného politického řízení skutečných sil na skutečných územích.

Na rozdíl od Angličana je francouzský poutník v Orientu naplněn pocitem naléhavé ztráty. Přišel totiž na místo, kde Francie na rozdíl od Británie nedisponovala žádnou politickou mocí. Středozemí znělo ozvěnou francouzských porážek od křížových výprav až po Napoleona. To, co se později označovalo jako „civilizační mise“, představovalo v devatenáctém století ve srovnání s britskou sférou vlivu jen pomyslné druhé housle. Francouzští poutníci počínaje Volheyem proto sprádali představy a úvahy o místech, která se nacházela především *v jejich myslí*, alkonstruovali plány typicky francouzského – či dokonce evropského – orientálního podnikání, jemuž by sami dominovali. Jejich Orient byl Orientem vzpomínek, evokativních zřícenin, zapomenutých tajemství, utajených dopisů a téměř virtuózního způsobu života. Orientem, jehož nejvyšší literární obraz najdeme u Nerval a Flauberta, jejichž díla byla pevně zakotvena v imaginativní, s výjimkou estetického ztvárnění od reality jasně oddělené sféře.

Do určité míry to platilo i o vědeckých cestovatelích. Většina z nich se zajímala o biblickou minulost či křížové výpravy, jak uvádí Henri Bordeaux v knize *Poutníci do Orientu* (*Voyageurs d'Orient*).<sup>80</sup> K nim je třeba (na doporučení Hassana al-Noutyho) přidat rovněž Quatreméra a další odborníky na oblast semitských jazyků, Saulyho, průzkumníka Mrtvého moře, Renana jako archeologa se zaměřením na féničskou civilizaci, Judase, odborníka na féničské jazyky, Catalaga a Défremeryho, kteří studovali ansáry, ismálíje a Seldžuky, Clermont-Ganneaua, který prozkoumal Judsko, a markýze de Vogüé, jehož výzkum se soustředil na problematiku palmyrských nápisů. Zapomenout nelze ani na egypt-

tologickou školu navazující na Champolliona a Marietta, jejímž příslušníky se později stali Maspéro či Legrain. Pro ilustraci rozdílu mezi britskými fakty a francouzskými představami připomeňme slova malíře Ludovica Lepica, který roku 1884 (dva roky po začátku britské okupace) smutně poznamenal: „Orient v Káhiře je mrtvý.“ Pouze Renan, věrný svému realistickému a rasistickému krédu, přimhouřil nad britským potlačením vzpoury plukovníka Arabiho oko a označil protest za „hanbu civilizace“.<sup>81</sup>

Na rozdíl od Volneye a Napoleona vyhledávali francouzští poutníci v devatenáctém století spíše exotické než vědecké, přesto však zvláštním způsobem přitazlivé cíle. Zcela zřejmé je to u literárních poutníků počínaje Chateaubriandem, kteří v Orientu našli vhodné místo pro své osobní mýty, utkvělé představy i požadavky. Všichni poutníci – nejvíce ovšem právě Francouzi – přitom Orient využívají k ospravedlnění jistého vlastního existenciálního poslání. Pouze v případě, že dané dílo má vyšší kognitivní záměr, jsou tyto projevy zřetelněji potlačeny. Lamartine píše o sobě, zároveň však také o Francii jako o mocnosti projevující v Orientu svou vůli; právě to postupně tlumí a nakonec potlačuje projevy jeho vlastní duše, paměti a představivosti. Žádný z francouzských ani anglických poutníků nebyl ovšem schopen podrobit si vlastní já či své téma tak jako Lane. Ani Burton a T. E. Lawrence, z nichž první podnikl typickou muslimskou pouť, zatímco druhý pouť z Mekky „nazpátek“, nedokázali ve svých obvyklých historických, politických a společenských orientalistických úvahách vlastní osobu potlačit ve srovnatelné míře. Burton, Lawrence a Charles Doughty tvoří v tomto ohledu jakýsi mezistupěň mezi Lanem a Chateaubriandem.

Chateaubriandova *Cesta z Paříže do Jeruzaléma a z Jeruzaléma do Paříže* (1810–1811) zaznamenává podrobnosti putování, jež autor podnikl v letech 1805–1806, po svých cestách na území Severní Ameriky. Mnohasetstránková kniha dokládá autorovo doznání „mluvím ustavičně jen o sobě“ do té míry, že i Stendhal, jehož nelze pokládat právě za vzor autorské skromnosti, označil neúspěch Chateaubriandovy zprávy za důsledek jeho „odporné ješitnosti“. Cha-

teaubriand přicestoval do Orientu s těžkým nákladem vlastních cílů a hypotéz, ty tam vložil a posléze začal lidmi, mýty i myšlenkami manipulovat, jako by jeho panovačné imaginaci nedokázalo nic vzdorovat. Sám přijel jako stvořená *postava*, nikoli jako skutečný člověk. Bonaparta považoval za posledního křížáka, sebe samého pak za „posledního Francouze, který opustil vlast, aby putoval po Svaté zemi nahněn představami, cíli a myšlenkami dávných poutníků“. Byly zde ovšem i jiné důvody. Symetrie: poté co v Novém světě spatřil jeho přírodní skvosty, potřeboval kruh svého studia uzavřít návštěvou Orientu a jeho skvostů myšlenkových; po studiu římského a keltského dávnověku zbývalo navštívit zříceniny v Athénách, Memfidě a Kartágu. Vlastní obohacení: potřeboval doplnit svou zásobárnu představ. Potvrzení důležitosti náboženského přístupu: kde lépe doložit pravdivost tvrzení, že „náboženství je druhem univerzálního jazyka, kterému rozumějí všichni“, ne-li právě v Orientu, přestože tu převládalo méně vyspělé náboženství, jaké představoval islám. Především však potřeba vidět věci, ne jaké skutečně jsou, ale jak si je představoval: Korán byl „knihou Muhamadovou“ a neobsahoval „civilizovaný princip ani recept na povznesení lidské povahy“. „Tato kniha,“ pokračuje, dáváje opět průchod vlastní představivosti, „nehlásá ani nevávisť k tyranii, ani lásku ke svobodě“.<sup>82</sup>

Pro tak delikátně utvářenou postavu, jakou byl Chateaubriand, představoval Orient vetché plátno, které čekalo na záchranu. Orientální Arab byl „civilizovaný člověk, jenž upadl zpět do primitivního stavu“. Nebylo divu, že když Chateaubriand sledoval Araby snažící se hovořit francouzsky, cítil se jako rozzechvělý Robinson Crusoe, který uslyšel poprvé promluvit svého papouška. Jisté, existovala místa jako Beblém (jehož etymologii mimochodem pochopil zcela špatně), kde bylo možné najít nějakou podobnost se skutečnou – tj. evropskou – civilizací, ale takových bylo pramálo. Všude jinde člověk narážel na orientálec, Araby, jejichž civilizace, náboženství a způsobu byly tak nízké, barbarické a rozporuplné, že zasluhovaly novou porážku. Křížové výpravy podle Chateaubrianda nepředstavovaly agresivitu, ale byly pouze křesťanským ekvivalentem Omarova vpádu do Evropy. A i kdyby ve své původní či

novodobé podobě agrese byly, téma jimi nastolené přesahovalo rovinnu podobných banálních úvah:

Křížové výpravy se netýkaly jen osvobození Svatého hrobu, ale spíše toho, kdo na zemi zvíťezí: kult, který byl nepřitelem civilizace a systematicky se přikláněl k nevědomosti [imínů je samozřejmě islám], despotismu a otroctví, anebo kult, který v moderním člověku znovu probudil moudrost dávnověku a odstranil ponižující nevolnictví?<sup>85</sup>

U Chateaubrianda tak poprvé nacházíme myšlenku, jež si postupně získá téměř nesnesitelnou a nepochopitelnou autoritu v evropském přemýšlení: myšlenku Evropy osvětlující význam svobody, o němž – jak byl Chateaubriand a všichni jeho následovníci přesvědčeni – orientálců a zejména muslimové nic nevědí.

O svobodě nevědí nic; slušnost neznají: jejich Bohem je síla. Když se delší dobu nesečkají s dobyvateli vykonávajícími boží spravedlnost, připomínají vojáky bez velitele, občany bez zákonodárců, rodinu bez otce.<sup>86</sup>

Už v roce 1810 je tu tedy Evropan, který mluví stejně jako Cromer o sto let později a tvrdí, že Orient je třeba dobyt, přičemž toto dobytí znamená ve skutečnosti příchod svobody. Chateaubriand formuluje celou myšlenku v romantickém, výkupučeském smyslu křesťanské mise, jež má oživit mrtvý svět a probudit v něm vědomí vlastního potenciálu, který pod neživým a degenerovaným povrchem dokáže rozeznat pouze Evropan. Pro cestovatele to znamená, že za průvodce po Palestině mu má posloužit Starý zákon a evangelia;<sup>85</sup> pouze tak lze překonat očividný úpadek novodobého Orientu. Paradoxní zjištění, že vlastní cesta a vize mu o moderním orientálců a jeho osudu neodhalí vůbec nic, nicméně Chateaubriandovi uniká. Orient je pro něj podstatný pouze tím, s čím její konfrontuje, co mu dovoli udělat, co mu umožní odhalit o sobě, svých myšlenkách a očekáváních. Svoboda, o níž mu tolik jde, spočívá pouze v jeho vlastním úniku z nepřátelské orientální pustiny.

Tento únik pak Chateaubriandovi umožní přímý návrat do sféry imaginace a imaginativního výkladu. Popis Orientu se ztrácí za motivy a vzory, které mu podsovná autoritativní ego, které se svou mocí nijak netají. Zatímco v Laneově textu se toto já vytváří, aby se na jeho místě mohl se všemi realistickými detaily objevit samotný Orient, u Chateaubrianda se rozplývá v úvahách nad jím stvořenými divy, načež se rodl znovu, ještě silnější než předtím a schopné si ještě lépe vychutnat vlastní moc a těšit se z vlastních interpretací.

Cestuje-li člověk po Judsku, nejprve pociť v srdci velké zklamání; když pak ale přechází z jednoho opuštěného místa na druhé, zatímco před jeho zraky se táhne nekonečný prostor, zklamání se pozvolna vytváří a člověk začíná pociťovat jakousi skrytou úzkost, která ovšem nesužuje duši, nýbrž jí dodává odvahy a posiluje přirozený intelekt. Ze všech koutů země vystupují jako zázrakem neobyčejné věci: hořící slunce, neohrožený orol, neurodný líkovek; veškerá poezie, veškeré příběhy z Písma jsou tu přítomny. Každé jméno skrývá tajemství; každá jeskyně budoucnost; každý vrcholek zní ozvěnou proroka. Sám Bůh promlouvá z těchto břehů: suchá koryta řek, rozeklané skály i otevřené hrobky svědčí o zázraku; poušť jako by strachy oněměla, a člověku se zdá, že od chvíle, co uslyšela hlas věčnosti, nedokázala své mlčení prolomit.<sup>86</sup>

Myšlenkový pochod v této pasáži je výmluvný. Prožitek pascalovské úzkosti lidské sebevědomí zároveň stráží i zázračně stimuluje. Pustá krajina vystupuje do popředí jako osvětlený text propůjčující se k podrobnému zkoumání mocným, nově posíleným lidským subjektem. Chateaubriand se povznáší nad zuboženou a deprimující realitu současného Orientu, aby k ní mohl zaujmout originální a tvůrčí vztah. Na konci úryvku se z člověka moderní doby proměnil ve vizionáře, stojícího na prakticky téže úrovni jako Bůh; mlčela-li judská poušť od chvíle, kdy tam Bůh promluvil, právě Chateaubriand je tím, kdo její mlčení slyší, dokáže mu porozumět a přimět ji – kvůli čtenáři –, aby znovu promluvíla.

Velký dar empatie a intuice, který Chateaubriandovi umožnil zobrazit a vyložit tajemství Severní Ameriky v *Reném* či *Atale* a povahu kře-

fanské víry v *Duchu křesťanství* (Le Génie du Christianisme), je na stránkách *Cesty z Paříže do Jeruzaléma* využití k ještě dalekosáhlejším interpretacím počinům. Autor se již nezaobírá primitivitou v kontextu přírody ani romantickými představami: jde mu nyní o věčné boží dílo, jehož základy byly poprvé položeny právě v biblickém Orientu, kde v nezměněné, skryté podobě zůstávají dodnes. Odhalit je ovšem není jednoduché, a právě to je Chateaubriandovým úkolem; tomu má sloužit i jeho vlastní práce, v jejímž textu je proto třeba radikálně rekonstruovat autorovo vlastní já. Chateaubriand se na rozdíl od Lanca pokouší Orient *strávit*. Je nejen jeho novým vlastním, ale také jeho zástupcem a mluvčím, a to nikoli v rámci dějin, ale mimo něj, v jakési bezčasové dimenzi dokonale uzdraveného světa, kde lidé a země, Bůh a lidé splývají v jedno. V Jeruzalémě, v samotném středu své vize a na samotném konci své pouti, proto dospívá k naprostému smíření s Orientem – Orientem židovským, křesťanským, muslimským, řeckým, perským, římským a konečně francouzským. Neutěšená situace Židů ho dojmává, ale soudí, že také oni mají za úkol posloužit jeho obecné vizi a kromě toho dodávají jeho křesťanské pomstychtivosti potřebný patos. Bůh, jak říká, si vybral nový národ, kterým již nejsou Židé.<sup>87</sup>

Geografické realitě se přizpůsobuje Chateaubriand i jinak. Je-li Jeruzalém v plánu jeho cesty konečným nadpozemským cílem, Egypt mu poskytuje materiál pro politický exkurs. Ten pak jeho pouť dokonale doplňuje. Velkolepost nilské delty jej vede ke konstatování, že

pouze vzpomínky na mou slavnou vlast jsou hodny těchto úchvatných plánů; viděl jsem, jak velký duch Francie přináší zbytky monumentů nové civilizace ke břehům Nilu.<sup>88</sup>

Tyto myšlenky jsou ovšem nesený nostalgickým duchem, neboť Chateaubriand věří, že v Egyptě lze nepřítomnost Francie přirovnat k nepřítomnosti svobodné vlády panující šťastnému lidu. Po Jeruzalémě Egypt navíc působí dojmem duchovního zklamání. Poté co jeho politováníhodný stav zhodnotil z politického hlediska, Chateaubriand klade konvenční otázku týkající se „rozdílu“ coby důsledku historického vý-

voje: jak je možné, že table degenerovaná, hloupá horda „musulmanů“ obývá stejnou zemi, jejíž naprosto odlišní držitelé učinili takový dojem na Hérodota a Diodora?

Po tomto rozloučení s Egyptem odjíždí Chateaubriand do Tunisu, ke zříceninám Kartága a nakonec domů. Přesto v Egyptě udělá ještě jednu pozoruhodnou věc: jelikož sám může pyramidy pozorovat jen z dálky, neváhá a vyšle k nim posla, aby tam do kamene vytesal jeho jméno, kterému poznamenává: „Člověk musí splnit veškeré povinnosti zbožného poutníka.“ Za normálních okolností bychom takové roztomilé turistické banalitě věnovali jen malou pozornost. Jako příprava na závěr *Cesty z Paříže do Jeruzaléma* je ovšem tento krok možná důležitější, než se na první pohled zdá. Přemítáje o svém dvacetiletém studiu „všech rizik a veškerého utrpení“ z pozice exulanta Chateaubriand elegicky poznamenává, že každá z jeho knih byla ve skutečnosti určitou formou prodloužení jeho života. Jako člověk bez domova a vyhlídek na to, že ho jednou bude mýt, si náhle připadá starý. Dají-li mu nebesa věčný odpocínek, slibuje, že se v tichosti oddá budování „památníku své vlasti“. Zde na zemi už nemá nic než své dílo, s nímž je spokojen, bude-li díky němu jeho jméno žít i dále; v opačném případě bylo zbytečné.<sup>89</sup>

Tyto závěrečné řádky nám znovu připomenou Chateaubriandovu touhu zanechat na pyramidě vlastní jméno. Posléze pochopíme, že jeho sebestředné orientální memoáry nás zásobují neustále demonstrováním, neúnavně předváděným prožitkem vlastního já. Psaní bylo pro Chateaubrianda synonymem života; měli-li tedy zůstat naživu, nic včetně ně kusu kamene kdesi daleko nemohlo zůstat jeho rukopisem nedotčeno. Jestliže narativní řád Lancaova díla narušovala vědecká autorita a záplava detailních informací, u Chateaubrianda byl tento řád proměněn ve výraz vůle ješitného a značně labilního jedince. Zatímco Lane by vlastní já obětoval orientalistickému kánonu, u Chateaubrianda vše, co o Orientu sděluje, závisí jen na něm. Přesto ani jeden z nich nevěřil, že by v jeho práci mohly budoucí generace úspěšně pokračovat. Lane zvolil neosobnost technické disciplíny: jeho dílo bylo čteno a studováno, nikoli však jako zpráva o konkrétním člověku. Chateaubriand svoji tvorbu naopak považoval – podobně jako symbolické vepsání vlast-

ního jména na pyramidu – za záznam o sobě samém; kdyby tímto způsobem nedosáhl prodloužení vlastního života, stala by se čímsi nadbytečným.

Přestože Chateaubriandovi a Laneovi následovníci byli jejich pracemi do značné míry ovlivněni (v některých případech natolik, že je doslovně opisovali), jejich odkaz je ztělesněním osudu orientalismu a jeho omezených možností. Všichni psali buď vědecká díla jako Lane, nebo osobní zpovědi jako Chateaubriand. Nedostatek prvního typu prací přitom obvykle spočíval v jejich nadosobním, typicky západním přesvědčení, že obecné, kolektivní jevy lze popsat, a zároveň ve sklonu spolehat přitom na vlastní dojmy spíše než na realitu. Texty druhé skupiny pak nevyhnutelně inklinovaly k poloze, v níž se Orient stával výrazem osobních představ, přestože tyto fiktivní obrazy měly často vysokou estetickou kvalitu. V obou případech měly orientalistické zvyklosti přirozeně výrazný vliv na způsob, jakým byla orientální skutečnost popisována a charakterizována, a bránily (jak lze ostatně pozorovat dodnes) vnímání Orientu jinak než v co nejobecnější rovině či naopak povýšce subjektivním způsobem. Hledat v rámci orientalismu živý odraz orientálního lidské nebo společenské reality by bylo zcela zbytečné.

Důvodem této absence je nannozřejmě dvou výše popsaných alternativ – Laneovy a Chateaubriandovy, britské a francouzské. Narůstání poznatků, především specializovaných, je velmi pozvolný proces, který nespočívá v pouhém doplňování a hromadění; jeho podstatou je selektivní akumulace, nahrazování, rušení, přeskupování a upřesňování v rámci takzvaného vědeckého konsensu. Legitimita poznatků, jakými byly ty orientalistické, se v devatenáctém století zakládala nikoli na náboženské autoritě, jak tomu bylo před osvícenstvím, ale na aktuálně zvaném potvrzení předchozí autority. Počínaje Saeym spočíval odborný orientalistický přístup v tom, že vědec, který zkoumal určitý počet textových fragmentů, je posleze upravil a uspořádal podobným způsobem, jako když restaurátor skládá dohromady řadu starých náčrtků, aby tak získal celkový obraz, který implicitně představují. Orientalisté nakládali se svými díly stejně, tedy v zásadě citacím způsobem. Burton se cyklem *Tisíce a jedné noci* nezabýval přímo, ale *prostřednictvím*

Laneova díla, jež citoval a zpochybňoval, ačkoli mu zároveň přiznával velkou autoritu. Nervalova vlastní cesta do Orientu byla podobně zprostředkována cestou Lamartinovou, a ta zase cestou Chateaubriandovou. Stručně řečeno, nárust orientalistických poznatků probíhal do značné míry formou citací předchozích představitelů oboru. I v případě, že se objevily nové materiály, hodnotili je orientalisté na základě pohledů, idejí a viděcích tezí svých předchůdců. Následovníci Saeyho a Lanea téměř bez výjimky přepisovali právě jejich díla; nástupci Chateaubriandovi stejným způsobem zacházeli s jeho pracemi. Fakta o moderním Orientu byla tímto způsobem systematicky vylučována, zvláště, když nadání putovníci jako Nerval a Flaubert dávali přednost Laneovým popisům před tím, co sami viděli a bezprostředně poznávali.

V systému orientalistických poznatků představuje Orient spíše než místo *topos*, tedy soubor odkazů a charakteristik vycházející do značné míry z citátů, textových fragmentů, citací děl na téma Orientu a představa nebo jejich kombinace. Přímé postřehy a popisy orientalistické práce spíše předstírají, jejich hlavním smyslem je však každopádně něco jiného. Lamartine, Nerval a Flaubert zobrazují Orient prostřednictvím předtumočení kanonického materiálu, jehož estetický záměr je schopen vyvolat zájem čtenáře. U všech tří se navzdory výrazné roli autorova záměru nicméně viditelně prosazuje přinejmenším některý z orientalistických aspektů. Přes všechnu svou výjimečnou individualitu i v tomto případě skončí autorská vůle u poznání (tak jako v případě Bouvarda a Pécucheta), že pouť je konečnou pouze jistým druhem nápodobou.

Když se Lamartine v roce 1833 vydal na svou cestu po Orientu, prohlásil, že vždy snil o „cestě do Orientu jako velkém počtu mého nírného života“. Je naplněn sympatiemi, antipatiemi i předsudky: nenávidí Římany a Kartágo, ale miluje Židy, Egypťany a Indý, jejichž Dantem se hodlá stát. Vyzbrojen veršovaným rozloučením s Francií, v němž popisuje, co všechno hodlá v Orientu učinit, vyrazí na Východ. Vše, nač naráží, zpočátku potvrzuje jeho poetickou předpověď a propůjčuje se jeho oblibeným analogiím: Lady Hester Stanhopeová je Kirké pouště; Orient je „vlasti mé představitivosti“; Arabové jsou primitivní národ;

bibliická poezie je vryta do země Libanonu; Orient vypovídá o svůdné velikosti Asie a nepatrnosti Řecka. Záhy poté, co dorazí do Palestiny, se z něj ovšem stává nenapravitelný tvůrce imaginárního Orientu. Prohláší, že kanaánské pláne našly svůj nejlepší výraz v Pousimových a Lorrainových dílech. Jeho pouť, jež se mu předtím jevila jako „překlad“, se nyní proměnila v modlitbu, která spíše než jeho oči, mysl či ducha zaměštnává jeho paměť, duši a srdce.<sup>90</sup>

Toto bezelstné prohlášení pak zcela povolí uzdu Lamartinovu našední pro hledání analogií a bezbřehých reinterpretací. Křesťanství je mu náboženstvím imaginace a vzpomínek, a jelikož se považuje za typicky zbožného věřícího, patřičně se jim oddává. Seznam jeho tendenčních „postřehů“ by byl nekonečný: žena, kterou spatří, mu připomíná Haidé z *Dona Juana*; vztah Ježíše a Palestiny je týž jako mezi Rousseauem a Ženevou; skutečná řeka Jordán je méně důležitá než „záhady“, jež probouzí v lidské duši; orientálcí a zvláště muslimové jsou líní, jejich politika je vrtkavá, plná emocí a zcela bezvýhodná; jiná žena mu připomíná jistou pasáž z *Ataly*; ani Tasso, ani Chateaubriand (jehož dřívější cesty Lamartinovu jinak bezuzdnou ješitnost často potrápí) Svatou zemi správně nepochopili. Stránky věnované arabské poezii, o které se vyjadřuje s neotřesitelnou sebedůvěrou, neprozrazují žádné rozpaký nad tím, že vůbec nezná jazyk, jímž je psána. Podstatné je, že jeho cesta ukázala, že Orient je „zemí kultů a zázraků“ a právě on je na Západě jeho vyvoleným básníkem. Beze stopy sebeironie prohlašuje:

Arabská země je zemí zázraků; všechno tu bují a každý důvěřivec či fanatik se tu může stát prorokem.<sup>91</sup>

Lamartine sám se prorokem stal jen díky tomu, že v Orientu pobýval.

V závěru svého líčení dospěl k cíli své pouťi ke Svatému hrobu, počátku i konci všeho času i prostoru. Místní realita se již stala součástí jeho nitra a přišel čas vrátit se k čirému rozjímání, samotě, filosofii a poezii.<sup>92</sup>

Povznesením nad zeměpisné hranice Orientu se Lamartine stává jakýmsi novým Chateaubriandem pohlízejícím na Východ, jako by šlo

o jeho vlastní (či přinejmenším francouzskou) doménu připravenu se poddat evropské nadvládě. Zpočátku byl poutníkem v reálném čase a prostoru; nyní se proměňuje v jakési transparentní ego, jež se identifikuje s mocí a identitou celé Evropy a Orient vidí jako oblast, kterou nevyhnutelně čeká rozdělení a ovládnutí Evropany. Kulminací této představy je znovuzrození Orientu jako území právoplatně spravované Evropou:

Takto definovaná svrchovanost, posvěcená coby evropské právo, bude spočívat především v nároku okupovat danou část území nebo pobřeží a zakládat tam svobodná města, evropské kolonie či obchodní přístavy.

Ani to ovšem Lamartinovi nestačí. Ve své představě nakonec dospívá až ke stavu, který bude znamenat redukcí Orientu (jež právě navštívil) na „národy bez území, vlasti, práva, zákonů či záruk... netrpělivě vyhlízející bezpečí“ v podobě evropské okupace.<sup>93</sup>

Zádná z vizí Orientu vytvořených orientalisty nevystihuje situaci v celé šíři lépe než právě tato. Součástí Lamartinovy pouťi do Orientu bylo nejen uplatnění vlastní dominantní vůle nad ním, ale rovněž téměř úplná eliminace této vůle, k níž došlo v důsledku jejího podřízení jistému druhu neosobní a kontinentální moci nad Orientem. Skutečná identita Orientu se zúžila na sled fragmentů, postřehů a vzpomínek, které se posléze spojují v novou formu napoleonského snu o světové hegemonii. Zatímco Laneova lidská identita se vytratila ve vědeckém systému jeho egyptských klasifikací, Lamartinova vůle pokračuje své obvyklé hranice beze zbytku. Lamartine tak reprodukuje Chateaubriandovu pouť a představy, aby je posléze opustil a vstoupil na území shelleyovské a napoleonské abstrakce, kde lze se světy a národy nakládat jako s kartami na stole. Z Orientu v jeho textu zbyvají jen podružnosti. Jeho geopolitickou realitu zastínily Lamartinovy vlastní plány; místa, která navštívil, lidé, s nimiž se setkal, a jeho vlastní zážitky jsou v pompézních generalizacích odsunuty zcela na okraj. Poslední zbytky čehokoli konkrétního jsou pak zcela vymazány v „politickém resumé“, kterým se jeho *Cesta do Orientu* uzavírá.

Výstřední kontrast k Lamartinovu kvazinacionálnímu egoismu tvoří díla Nervalova a Flaubertova. Jejich orientální práce mají v rámci jejich tvorby zásadní roli, mnohem větší, než jakou hraje imperialisticky laděná *Cesta do Orientu* v díle Lamartinově. Oba byli nicméně podobně jako Lamartine na svoji pouť přípravěni rozsáhlou četbou klasické, moderní i odhorné orientalistické literatury; Flaubert je přitom v otázce této průpravy mnohem upřímnější než Nerval, který v knize *Deery ohně* (*Les Filles du feu*) v rozporu se skutečností tvrdí, že vše, co o Orientu věděl, tvořila jen zpola zapomenutá vzpomínka ze školních lavic.<sup>94</sup> Důkazy z jeho *Cesty do Orientu* toto tvrzení jasně popírají, ačkoli jeho znalosti jsou ve srovnání s Flaubertem mnohem méně systematické a huře zvládnuté. Důležitější však je, že oba autoři (Nerval v letech 1842–1843 a Flaubert v období let 1849–1850) dali ve svých dílech mnohem výrazněji než kterýkoli z jejich současníků průchod osobním a estetickým zájmem. Nikoli nepodstatnou roli přitom hrálo jejich umělecké nadání i široká obeznaměnost s projevy evropské kultury, jež vybizela k „účastnému“, byť zároveň nepřirozenému přístupu k Orientu. Nerval i Flaubert byli součástí myšlenkového a uměleckého proudu, který popisuje Mario Praz ve svých *Mukách romantismu* (*The Romantic Agony*) a jehož záliba v exotických lokalitách, sadomasochistických choutkách (*Prazovým výrazem algolagnii*), hrůze, kultu *femme fatale*, tajemnu a okultismu dala vzniknout dílům, jako byla Gautierova (vypovídající mimo jiné právě o fascinaci Orientem), Swinburnova, Baudelaireova či Huysmansova.<sup>95</sup> Nerval i Flaubert byli silně zaujati postavami žen, jakými byly Kleopatra, Salomé či Isis, a není náhodou, že ve svých dílech zabývajících se Orientem i při svých cestách přikládali zvláštní význam právě ženám tohoto legendárního, inspirativního a asociálního typu.

Nerval s Flaubertem vstoupili na půdu Orientu vyhaveni nejen svými obecnými kulturními postoji, ale rovněž osobní mytologií, jejíž zaměření i struktura jeho využití přímo vyžadovaly. Oba literáři ovlivnila orientální renesance v podání Quineta a dalších autorů a ve všem pohádkově starobylém a exotickém hledali zdroj nové síly. Pro každého z nich však orientální pouť znamenala i hledání čehosi víceméně osob-

ního: Flaubert pátral v místech vzniku náboženství, duchovních vizí a klasického starověku slovy Jeana Bruneaua<sup>96</sup> po své „vlasti“, Nerval se vydal po stopách vlastních myšlenek a snů, tak jako před ním Sternův Yorick. Pro oba byl proto Orient místem *déjà vu* a oba se k němu často vraceli i po skončení své skutečné cesty. Pro žádného z nich se však v důsledku jejich práce Orient obsahově nevyčerpal, ačkoli i v jejich orientálních dílech lze často najít projevy zklamání, rozčarování či demystifikace.

Zásadní význam Nerval a Flauberta pro studii zaměřenou na orientalistické myšlení devatenáctého století spočívá v tom, že vytvořili dílo, které je spojeno s oním druhem orientalismu, o němž byla dosud řeč, a v jistém smyslu z něj vychází, přestože je na něm zároveň nezávislé. Podíváme se nejprve na samotný rozsah jejich děl. Nerval svou *Cestu do Orientu* napsal jako sbírku cestopisných poznámek, črt, vyprávění a útržků; zaujetí Orientem a projevil rovněž v jeho *Chimérách* (*Les Chimères*), korespondenci a některých beletristických dílech. Flaubertova tvorba je Orientem přímo prosycena nejen po jeho cestě, ale již před ní. Nalezáme její jak v *Cestovních denících* (*Carnets de Voyage*) a první verzi *Pokřesťených svatého Antonína* (*La Tentation de Saint-Antoine*) – posleze i v dalších dvou –, tak v *Herodiádě* (*Hérodiade*), *Salambo* a celé řadě výpisků z četby, scénářů a nedokončených povídek, které výtěčně rozebírá Bruneau.<sup>97</sup> Orientální ozvěny najdeme i ve Flaubertových dalších významných románech. Obecně lze říci, že Nerval i Flaubert orientální látku svých děl dlouhodobě rozpracovávali a různým způsobem zařezávali do specifických estetických struktur svých děl. To ovšem neznamená, že Orient má v jejich díle podružnou úlohu. Jde spíše o to, že – na rozdíl od autorů typu Lanea (z jehož díla oba nadmíru široce čerpali), Chateaubrianda, Lamartina, Renana a Sacyno – jejich Orient je mnohem silněji prožíván a esteticky a imaginativně využit coby široký prostor s řadou potenciálů, a na druhé méně osvětlován, uzurpován, redukován či kodifikován. Nervalovi i Flaubertovi šlo o strukturu jejich díla jako nezávislé, estetické a osobní skutečnosti, nikoli o způsob, kterými bylo možné Orient účinně ovládnout či popsat. Jejich vlastní já Orient nikdy nepohltilo a nikdy jej také beze zbytku nezotožňovali



s jeho obrázkem v textech či dokumentech – jinými slovy, s jeho podobou předkládanou orientalisty.

Na jedné straně tak rozsah jejich orientálního díla přesahuje hranice vyčtené pravověrným orientalismem, na druhé však téma jejich díla není pouze orientální či orientalistické povahy (přestože se i oni jistě ho orientalizovali Orientu dopouštějí); vědomě si naopak pohrává s omezeními a problémy, jež Orient a poznatky o něm představují. Nerval kupříkladu věří, že krajinu před svýma očima musí nějakým způsobem oživit, neboť, jak říká,

Nebe a moře jsou tu stále; nebo Orientu si s Iónským mořem každé ráno dávají posvátný mlhostný polibek; ale země je mrtvá, zhybnula pod rukou člověka, a bozi ulétli!<sup>98</sup>

Máli Orient (poté co jeho bohové odešli) žít, musí se tak dít autorovým přičiněním. Energický hlas vypravěče v *Cestě po Orientu* se pohybuje labyrinty orientálního bytí vyzbrojen, jak Nerval sděluje, dvěma arabskými slovy: *tajjib*, vyjadřujícím souhlas, a *mafš*, jež znamená odmítnutí. Ta mu umožňují čelit rozporuplnému orientálnímu světu a vydat se na něm jeho tajné principy. Pochopil již, že Orient je „zemí snů a iluzí“, jež – podobně jako závoje, které vidí v Káhiře všude kolem sebe – skrývají vydatné zdroje ženské sexuality. Podobně jako Lane také zjišťuje, že manželství je v islámské společnosti nutností, a na rozdíl od něho ženu skutečně přijme. Jeho svazek se Zajnab je ovšem nejen společenskou povinností:

Musím svůj život spojit s bezelstnou mladou dívkou, jež pochází z této posvátné půdy, která byla našim prvním domovem; musím se koupát v oživujících pramenech lidstva, ze kterých vyšla poezie a víra našich otců! (...) Rád bych žil svůj život jako v románu a ochotně se stanu jedním z těch energických a odhodlaných hrdinů, kteří kolem sebe za každou cenu chtějí vytvářet drama, složité propletence, jedním sloven činny.<sup>99</sup>

Výsledkem Nervalova osobního angažmá je ovšem spíše než románové vyprávění věčný – třebaže nikdy zcela uvědomělý – záměr skloubit myšlení s fyzickým činem. Jeho antivyprávění a pouhá imitace pouťi tak představují odklon od diskursivní jednoznačnosti v podání Nervalových předchůdců.

Spojen s Orientem fyzicky i citově pozoruje Nerval jeho bohatství a krásy i kulturní (a převážně ženskou) atmosféru, a zejména v Egyptě nachází materské „lůno – záhadné a zároveň přístupné“, z něhož pochází všechna moudrost.<sup>100</sup> Jeho dojmy, sny a vzpomínky se střídají s pasážími zdobného, uhlazeného vyprávění v orientálním stylu; tvrdá realita jeho putování – po Egyptě, Libanonu, Turecku – se mísí se záměrnými odbočkami, jako by opakoval Chateaubriandovu pouť s použitím jakési podzemní, méně patetické a předvidatelné cesty. Působivě to vystihl Michel Butor:

V Nervalových očích se Chateaubriand pohybuje jen po povrchu, zatímco jeho pouť promyšleně využívá vedlejších center a eliptických prostorů, jež obklopují centra hlavní; to mu prostřednictvím paralyxy umožňuje odhalit všechny dimenze bludiště, které se v těchto centrech skrývá. Když se prochází po ulicích a okolí Káhiry, Bejrútu či Konstantinopole, vždy bedlivě sleduje vše, co by mu mohlo odkrýt vchod do jeskyně rozprostírající se pod Římem, Athénami a Jeruzalémem [tj. klíčovými městy Chateaubriandovy *Cesty z Paříže do Jeruzaléma*]. (...)

Stejně jako existuje vazba mezi zmíněnými Chateaubriandovými třemi městy – Řím se svými vládci a papeži znovu oživuje dědictví a odkaz Athén a Jeruzaléma –, i Nervalovy jeskyně... jsou ve vzájemném spojení.<sup>101</sup>

Dokonce i na ději založené prózy „Příběh chalify al-Hákima“ a „Příběh o Královně jitra“, u nichž bychom očekávali silný narativní základ, jako by Nerval odváděl od „nadzemní“ jednoznačnosti a zaváděl stále hlouběji do vnitřního světa paradoxu a snu. Obě prózy se zabývají otázkou záměny totožnosti, vyvolané mimo jiné – explicitně zmíněným – incestem, a obě nás znovu uvádějí do Nervalova příznačného orien-

tálního světa vágních, prchavých snů, jež se donekonečna zmnožují bez ohledu na racionální úvahy a hmotnou skutečnost. Během zaslávky na Maltě při návratu na evropský kontinent si Nerval uvědomuje, že se nachází v „zemi chladu a bouřek a Orient už je pro mě jen jedním z oněch ranních snů, po nichž záhy nastoupí mrzutosti dne.“<sup>102</sup> Jeho kniha obsahuje množství pasáží převzatých z Laneova *Pojednání*, ale dokonce i Laneova neochvějná sebedůvěra jako by se rozpouštěla v nekonečně se rozpadajícím dusivém prostoru, jímž je Orient v Nervalově podání.

Jeho deník k *Cestě do Orientu* nám podle mého názoru poskytuje dva dokonalé zápisy, díky kterým pochopíme, jak se Nervalův Orient odpoutal od všeho, co by jen připomínalo orientalistický obraz Orientu, přestože jeho dílo do jisté míry na orientalismu závisí. Nervalovo zaujetí jej v prvé řadě vede k nekritickému hromadění zkušeností a vzpomínek: „Cítím potřebu si přisvojit všechnu přírodu (cizinky). Vzpomínka na to, že jsem tam žil.“ Druhý zápis svým způsobem rozvíjí ten předchozí: „Sný a těšění... Touha po Orientu. Evropa povstává. Sen se naplňuje... Ona. Utekli jsem před ní, ztratil jsem ji... Koráb Orientu.“<sup>103</sup> Orient je symbolem Nervalovy snové pouťi a nedosažitelné ženy, kolem níž se točí, jako výraz touhy i ztráty. Nervalův výraz „vaiseau d'Orient“ přitom enigmaticky odkazuje buď k ženě jako „nádobě“ obsahující Orient, či snad k Nervalovu korábu, tj. jeho prozaické cestě. V obou případech je ovšem Orient ztotožněn s trýznivou absencí.

Jak jinak si lze v *Cestě do Orientu*, dle tak originálního a individualistického autora, vysvětlit ony výpůjčky z Lanea, jež Nerval beze slova komentáře vkládá do textu jako své popisy Orientu? Vypadá to, jako by selhal jak ve svém pátrání po ustálené orientální realitě, tak v záměru dát svému obrazu Orientu systematický tvar, a uchýlil se poté k autoritě kanonizovaného orientalistického textu. Země zůstala i po jeho cestě mrtvá, a rovněž autor sám, odhlédneme-li od brilantního, avšak útržkovitého ztělesnění jeho vlastní osoby v textu, zůstává stejně omámen a unaven jako před odjezdem. Orient se mu z tohoto důvodu zpětně jeví jako součást jakési negativní sféry, v níž se jediným vodítkem mohou stát nedokonalá vycpávání, neuspořádané kroniky či pouhé opisy úce-

ných textů. Nerval se nicméně nesnaží o záchranu svého projektu, bezvýhradným přimknutím k francouzským představám a plánům, přestože v některých aspektech se k orientalistickým konvencím uchýlil.

V protikladu k Nervalově negativní vizi vyprázdněného Orientu zaujme Flaubertova svou výraznou tělesnost. Jeho cestovní zápisy a dopisy dokládají, s jakou pečivostí sledoval události, osoby i místa a vboval si v jejich bizarní povaze, aniž by se pokoušel zmiřňovat všudypřítomné kontrasty. Flaubertovy texty se soustředují – snad právě proto, že jeho pozorování dostává písemnou formu – na vše, co dokáže vportat pozornost, a zachycené vystihují vytříbenými charakteristikami, jakou je například věta: „Nápis a plačí trus jsou jediné dvě známky života v Egyptě.“<sup>104</sup> S oblibou vyhledává zvrácenosti, jež mají část podobu kombinace výrazné živočišnosti a groteskní nechtivosti s krajní, mástý až intelektuální kultivovaností. Flaubert podobný druh perverzity ovšem nejen pozoroval, ale zároveň i zkoumal, a postupně se již něj stal základní prvek jeho prózy. Příznačné protiklady a rozpory (jak to nazval Harry Levin) prolínající se Flaubertovými díly – tělesné proti duševnímu, Salomé proti svatému Janovi či Salambo proti svatému Antonovi<sup>105</sup> – mají výraznou oporu právě v tom, co Flaubert našel v Orientu a co tam byl s ohledem na svou eklektickou výbavu schopen pozorovat v rámci vztahu mezi poznáním a tělesnou hrubostí. V Horním Egyptě ho uchvátila vyhraněnost a záměrná chlipnost starého egyptského umění: „Je možné, že takové nemravnosti existovaly už ve starověku?“ To, že Orient na otázky skutečně mnohem častěji odpovídal, než je kladl, je zřejmé z následujících ukázek:

Ptáš se [píše své matce], je-li Orient takový, jak jsem si jej představoval. Ano, je, ba dokonce v mnohém přesahuje hranice mých omezených představ. Vše, co bylo v mé mysli zastřené, jsem zde našel jasně vymezeno. Předpoklady nahradila skutečnost, a to v takové míře, že si často připadám, jako bych náhle objevil staré zapomenuté sny.<sup>106</sup>

Flaubertovo dílo je natolik složitě a rozsáhlé, že jakýkoli jednoduchý výklad jeho orientálních prací by zůstal jen beznadějně neúplným ná-

čtem. V kontextu tvořeném pracemi ostatních autorů píšících o Orientu lze nicméně charakterizovat jisté základní rysy Flaubertova pojetí. Vezmeme-li v úvahu rozdíl mezi jasně osobními texty (dopisy, poznámkami z cest, deníkovými zápisky) a formálně estetickými díly (romány a povídkami), je možné konstatovat, že Flaubertova perspektiva má své kořeny v hledání „vizionářské alternativy“ na Jihu a Východě, kde spatřovala „božské barvy ve srovnání se šedými odstíny francouzské venkovské krajiny“, vzrůstající zážitek v kontrastu s nudou každodennosti a nekončící tajemno na místě důvěrně známé skutečnosti.<sup>107</sup> Když pak Flaubert Orient skutečně navštívil, byl překvapen jeho zchátralostí a sešlostí. Stejně jako ostatní orientalisté byl tedy i Flaubert „oživovatelem“: bylo na něm, aby Orient probudil k životu a prezentoval jej sobě i svým čtenářům, k čemuž mu měly posloužit poznatky nabyté z knih, vlastní prožitky i jazyk, kterým toto sdělení přinášel. Jeho orientální romány byly v důsledku tohoto odhodlání praezými historickými a učebními rekonstrukcemi. Obrazy Kartága v *Salambo* a výplody chorobné fantazie svatého Antonína jsou autentickými plody Flaubertovy rozsáhlé četby (zvláště západních) pramenů zabývajících se orientálním náboženstvím, válkami, rituály a společnostími.

Navzdory dychtivé čtbě a kritickému vnímání studovaných děl povídá Flaubertovo literární dílo jasně o dominantním vlivu vzpomínek na vlastní orientální cesty. Ve svém *Slovníku přejátých myšlenek* charakterizuje Flaubert orientalistu jako „zcestovaleho člověka“,<sup>108</sup> na rozdíl od většiny takových cestovatelů dokázal ovšem ze svých prožitků bohatě čerpat. Většina jeho zážitků je vyjádřena téměř divadelní formou. Nezajímá ho jen to, co vidí, ale – podobně jako Renana – i způsob, jakým je mu Orient občas hrůzostrašně, ale vždy přitažlivě prezentován. Projevuje se přitom jako mimořádně vnímavý divák:

Nemocnice Kasr al-Ajmi. Dobře udržovaná. Zásluhou Clota Beye – stále ještě je tu vidět jeho práce. Pár hezkých případů syfilidy; na pokoji Abbásových mamulků ji má několik pacientů v konečnicku. Na lékařovo znamení si všichni stoupnou na postel, sundají opasky (téměř jako na vojenském cvičení) a prsty si rozevrou řítní otvor, aby ukázali své vředy. Ob-

rovské masy tkáně; jeden měl vnitřek porostlý chlupy. Penis jednoho staríka byl zcela zbaven kůže; ucouvl jsem před tím zápachem. Rachitická ruce zkrvavené dozadu, nehy dlouhé jako drápy; na trupu patrné jednotlivé kosti, zbytek těla stejně neuvěřitelně vyhublý; na hlavě pruh bělavých leprózních skvrn.

Pitevna: ... na stole otevřené tělo Araba; nádherné černé vlasy...<sup>109</sup>

Odpudivé detaily této scény odpovídají mnoha scénám z Flaubertových románů, ve kterých je nemoc prezentována jako jakési klinické divadlo. Fascinace pívou a krásou připomene například závěrečný výjev románu *Salambo*, vrcholci Mathonovou rituální smrtí. Pocity odporu či soucitu jsou v takových okamžicích zcela potlačeny; jde pouze o přesné ztvárnění detailu.

Stejnými momenty Flaubertovy orientální cesty jsou spojeny s Kučuk Háním, slavnou egyptskou tanečnicí a kurtizánou, s níž se setkal ve Wádi Halfě. O tanečnicích *almách* a *chavalech* čel již u Lanea, ale za schopnost rozeznat a ocenit téměř metafyzický paradox, jenž tkvěl v ženě povolání a významu jejího označení, věděl především své vlastní představitelství. (V románu *Vítězství* naložil s hudebnicí Almou podobným způsobem Joseph Conrad, když ji zobrazil z pohledu Axela Hleysta jako neodolatelně přitažlivou a zároveň nebezpečnou.) *Alma* (*álma*) znamená v arabštině vzdělanou ženu a v konzervativní egyptské společnosti osmnáctého století se tímto jménem označovaly talentované recitátorky poezie. V polovině století následujícího se však již z výrazu stalo jakési cechovní označení pro tanečnice, které byly zároveň prostitutkami, tak jako Kučuk Háním, jejíž „věci“ tanec Flaubert sledoval, než se s ní vyspal. Pro svou profesionální smysluplnost, citlivost, ale (podle Flauberta) i nevědomou hrubost byla jistě právě ona předobrazem několika jeho románových hrdinek. Flaubertovi bylo zejména sympatické, že po něm nic nezádala; zaznamenal rovněž, že „odporný zápach“ stěnic v jejím lůžku se kouzelně mísí s „pachem její polkožky nasáklé vůní santalového dřeva“. Po návratu do Francie ovšem Louise Coletové konejšivě napsal, že „orientální žena není nic než pouhý stroj; mezi jednotlivými muži nijak nerozlišuje“. Némá, neukojitelná sexuální-

ta Kučuk přiměla Flauberta k myšlenkám, jejichž neodbytnost nám tak trochu připomíná Deslauriers a Frédérika Moreaua na konci *Citové chovy*:

Sám jsem téměř nezamhouřil oka. Když jsem pozoroval to nádherné stvoření při spánku (chrápala s hlavou na mém rameni – ukazováčkem jsem ji vklouzl pod náhrdelník), byla ta noc jedním dlouhým, nekonečně hlubokým snem – proto jsem zůstal. Přemýšlel jsem o nocích strávených v pařížských nevěstincích – vydvála se mi přitom celá řada vzpomínek – a pak jsem myslel na ni, na její tanec, její hlas, když zpívala písně, jejichž významu ani slovům jsem nerozuměl.<sup>110</sup>

Orientální žena je pro Flauberta příležitostí k úvahám; je uchvácen její samostatností, citovou nevázaností a tím, o čem mu, ležíc vedle něj, dovoluje přemýšlet. Kučuk je spíše než konkrétní ženou symbolem působilé, avšak slovně nevyjádřitelné ženskosti, a v této podobě jakýmisi předobrazem Salambo a Salomé, stejně jako všech forem ženských tělesných pokušení svatého Antonína. Podobně jako královna ze Sáby (jež rovněž tančila „vědu“) by – kdyby mohla promluvit – byla schopna říci: „Já nejsem žena, jsem svět.“<sup>111</sup> Z jiného úhlu je zneklidňujícím symbolem plodnosti, typicky orientální svou bujnou a zdánlivě bezmeznou sexualitou. Její domov na horním toku Nilu má podobnou funkci jako svatyně v *Salambo*, kde je uchováván závoj Tamty, bohyně spojované právě s plodností.<sup>112</sup> Přesto je Kučuk – stejně jako Tamt, Salomé i samotná Salambo – odsouzena k tomu, zůstat neplodnou, prázdnou a zkaženou. Nakolik její postava a orientální svět, jehož je součástí, násobí Flaubertův vlastní pocit prázdnoty, naznačuje následující ukázka:

Máme veliký orchestr, bohatou paletu barev, celou škálu zdrojů. Ovládneme nejspíš mnohem víc triků a úskoků než kdokoli před námi. Chybí nám ovšem vnitřní princíp, duše věci a její samotná podstata. Děláme si poznámky, podnikáme cesty: prázdnota! Prázdnota! Stáváme se učenci, archeology, historiky, lékaři, ševci, kultivovanými jedinci. Ale k čemu je to všechno dobré? Kde je naše srdce, elán, míza? Odkud začít? Kam jít?

Dokážeme se mliskovat, pohrávat si s jazykem, celé hodiny se mazlit, ale to hlavní! Dospět k ejakulaci, zplodit dítě!<sup>113</sup>

Všemi Flaubertovými vznášujícími i neuspokojivými orientálními prožítky se jako červená nit táhne téměř automatické spojení Orientu se sexem. V rámci západního přístupu k Orientu nebyl ovšem Flaubert prvním ani nejvýraznějším příkladem této pozoruhodně trvalé vazby, byť v jeho podání se dočkala zřejmě nejdůstojnější umělecké podoby. Nad příčinami tradičního spojování Orientu s motívy plodnosti, svodů (i hrozeb) sexu, neúnavnou smyslností, nekonečnou touhou či hlubokými pohlavními energiemi je jistě podnětné se zamýšlet, podobně otázky však navzdory své naléhavosti stojí již mimo rámec této studie. Je nicméně nutné konstatovat, že dokážou vyvolat u orientalistů nejednoznačné reakce a občas vést i k šokujícím poznání pravdy o sobě samém; zajímavý příklad takového účinku můžeme pozorovat právě u Flauberta.

Orient Flauberta přiměl vrátit se zpátky k vlastním lidským a technickým zdrojům. Tak jako Kučuk, ani Orient na literátovu přítomnost nijak nereagoval a Flaubert pocítil tvář v tvář jeho nekonečně plynoucím životu, podobně jako před ním Lane, svůj vlastní odstup a bezmoc a snad i nechtěl stát se součástí toho, co před sebou viděl. To byl samozřejmě Flaubertův věčný problém; existoval již před jeho cestou a zůstal přítomen i po ní. Flaubert jej ostatně přiznával, přičemž protiváhu (zejména v orientálních pracích, jako bylo *Pokusem svatého Antonína*) hledal ve zdůrazňování *formy* encyklopedické prezentace materiálu na úkor aktivní lidské účasti. Svatý Antonín je vskutku především mužem, který realitu vnímá jako řadu knih, výjevů a živých obrazů, jež se mu lákavě, ale s odstupem odvíjejí před očima. Flaubertovy rozsáhlé vědomosti mají strukturu – jak výmluvně poznamenal Michel Foucault – jakési teatrální, fantastické knihovny, jež se zjevuje před poustevníkovými znaky,<sup>114</sup> její součástí jsou i zbytky Flaubertových vzpomínek na cvičky syfilitiki v Kasr al-Ajní a tanec Kučuk Háním. Ještě dležitější je, že svatý Antonín je celibátník, jehož pokušení jsou především sexuální povahy. Poté co byl vystaven všemožným nebezpečným svodům, mu je

koněně dovoleno nahlédnout do biologických životních procesů; když vidí, jak se rodí nový život (k čemuž se Flaubert během svého orientálního pobytu necítil dostatečně povolán), je jako omámen. Právě toto omámení nás ovšem vede k tomu, abychom danou scénu vnímali ironicky. To, čím je v závěru obdařen, tedy touhou *stát se* hmotou a životem, je stále jen touha, o níž nevíme, zda je uskutečnitelná a naplnitelná.

Vzdor své nemalé intelektuální energii a vnímavosti měl Flaubert v Orientu pocit, že „čím více se na něj [člověk detailně] soustředí, tím méně si je vědom jeho celku“, a že „jednotlivé části upozorní jen na sebe samé“. 115 Příslušník západní civilizace je tak přinejlepším postaven před *spektakulární* výjev, aniž by se mohl stát jeho součástí. Flaubert vnímal toto omezení zčásti osobně a pokoušel se s ním vyrovnat prostředky, o nichž byla řeč výše. V obecnější rovině šlo zároveň o problém *epistemologický*, jejíž byla kompetentní řešit orientalistika jako vědecká disciplína. Flaubert se v jistém okamžiku své orientální cesty zamýšlel nad tím, k jakým důsledkům by řešení tohoto epistemologického problému mohlo vést. Bez zapojení toho, co sám nazývá duch a styl, by podle něj rozum mohla zcela ovládnout „archeologie“, tj. úzkoprsé a zkosnatělé vědátorství proměňující vše exotické a cizí ve slovníkovou vyjádření, poučky a klisé onoho druhu, jakému se později vysnívá ve *Slovníku přejatých myšlenek*. Pod vlivem takového přístupu by byl svět „řízen jako vysoká škola. Zákony budou tvořit učitelé a každý bude povinně chodit v uniformě.“ 116 Ve srovnání s představou podobně vnucené disciplíny bezpochyby vnímal svůj vlastní přístup k exotické a zvláště orientální látce, s níž měl dlouholetou bezprostřední zkušenost, jako nesrovnatelně vhodnější: umožňovala přinejmenším jistou bezprostřednost a zapojení představivosti a citu, zatímco síly archeologických svazků vytlačovaly vše kromě „učení“. O organizovaném vzdělávání, jeho produkttech a výsledcích přitom Flaubert věděl více než většina ostatních literátů: jsme toho svědky v patáličích Bouvarda a Pécuocheta, stejně komicky by se ovšem podobné výsledky vyjímaly i v oborech typu orientalistiky, jejíž textové postupy rovněž náležely do světa přejatých myšlenek. Člověk tedy mohl svět buď

energicky a se smyslem pro styl utvářet, nebo jej na základě neosobních akademických procedurálních pravidel donekonečna kopírovat. Ve vztahu k Orientu přitom v obou případech otevřeně vycházel z premisy, že se jedná o svět kdesi daleko, za hranicemi běžných osobních vazeb, názorů a hodnot *našeho* západního světa.

Ve všech svých románech spojuje Flaubert Orient s únikem do erotické fantazie. Emma Bovaryová i Frédéric Moreau touží po tom, co ve svých jednotvárných (či frustrujících) buržoazních životech nenacházejí, přičemž předmět jejich touhy vstupuje do jejich snů v podobě orientálních klisé: harémů, princezen, princů, otroků, závoje, dětských tanečnic, ovocných nápojů, vonných maslí. Rejstřík podobných představ nám připadá povědomý nejen z toho důvodu, že připomíná Flaubertovy vlastní cesty a posedlost Orientem, ale hlavně proto, že je opět výrazem jasného spojení Orientu s volností nevázaného sexu. Svou úlohu přitom sehrála skutečnost, že pro stále silněji měšťanskou Evropu devatenáctého století byl sex do značné míry věcí institucionalizovanou. Na jedné straně neexistovalo nic ve smyslu „volného“ sexu, na druhé byl sex ve společnosti spojován s řadou složitých právních, morálních, a dokonce i politických a ekonomických závažků. Podobně jako koloniální državy sloužily měšťanské Evropě nejen coby zdroj hospodářského zisku, ale i jako místo, kam bylo možné odeslat nezdravné potomky, delikventy všeho druhu, chudáky a další nežádoucí osoby, byl Orient místem, kde mohl člověk získat sexuální zkušenost, která byla v Evropě nedostupná. Téměř žádný z evropských literátů, kteří o Orientu psali nebo se tam v době po roce 1800 vypravili, neznal k tomuto aspektu orientální přizlášlivosti lhostejný; Flaubert, Nerval, „Dirty Dick“ Burton či Lane představují pouze ty nejznámější. Ve dvacátém století je následovali Gide, Conrad, Maugham a desítky dalších. To, co zde nejčastěji – a podle mého názoru správně – hledali, byl jiný druh sexuality, snad o něco nemravnější a méně závazný; dokonce i tento typ aktivity ovšem – v případě, že jej provozoval dostatečný počet jedinců – dokázal nabýt podobné uniformity a podlehnout podobným omezením jako samotná orientalistická věda. „Orientální sex“ se časem stal právě tak standardní komoditou, jakou byly v rámci masové kultury

všechny ostatní, a dostupnou čtenářům i autorům, aniž by vyžadovala návštěvu Orientu samotného.

Není pochyb o tom, že v polovině devatenáctého století vzkrvátalo organizované poznání onoho druhu, jakého se obával Flaubert, stejnou měrou ve Francii, Anglii i zbytku Evropy. Produkovááno a různými úřady a institucemi rozšiřováno bylo stále více textů, a jak konstatují historikové vědy, organizace vědecké a odborné sféry dosáhla v průběhu devatenáctého století nebyvalé důslednosti a všeobsažnosti. Z výzkumu se stala běžná praxe, opírající se o formalizovanou výměnu informací a shodu ve věci problémů, jež bylo nutné řešit, i vhodných paradigmat pro výzkum a zpracování jeho výsledků.<sup>117</sup> Součástí této vědecké scény byl i aparát orientalistiky; právě to měl jistě Flaubert mimo jiné na mysli, když tvrdil, že každý bude „chodit v uniformě“. Orientalista už nebyl nadaným amatérským nadšencem, a pokud ano, hrozilo mu, že nebude brán jako odborník vážně. Být orientalistou znamenalo absolvovat příslušné univerzitní vzdělání (do roku 1850 měla již každá významná evropská univerzita detailní studijní plán pro tu či onu orientální disciplínu), získat finanční podporu vlastních výzkumných cest (například prostřednictvím některé z asijských společností, fondu zeměpisného výzkumu nebo vládního grantu) a náležitým způsobem (například pod hlavičkou učené společnosti či orientálního překladatelského fondu) publikovat výsledky své práce. Právě tato institucionalizovaná podoba odborné orientalistické práce – na rozdíl od osobního svědeckví či subjektivního impresionismu – byla v očích samotné orientalistické obce i široké veřejnosti synonymem vědeckého pří-  
stupu.

Souběžně s touto silicí formalizací orientalistiky stoupal zájem evropských mocností o Orient, zejména oblast Levanty. Poté co byla roku 1806 osmanskou říší a Velkou Británií podepsána dohoda z Čanakkale, rysovala se „východní otázka“ na středozemním obzoru Evropy zcela viditelně. Britské zájmy se přitom zaměřovaly na Východ výrazněji než zájmy Francie, nelze však zapominat ani na kroky ze strany Ruska (roku 1868 byly obsazeny Samarkand a Buchara a systematicky se rozšiřovala transkaspická železnice), Německa či Rakouska-Uherska. Fran-

couzské vojenské intervence v severní Africe však nebyly jedinými prvky v rámci její islámské politiky. Roku 1860, během konfliktu mezi maronity a drúzou v Libanonu (jejíž předvádali už Lamartine a Nerval), podporovala Francie křesťany, zatímco Anglie drúzou. Přímou v centru evropské východní politiky stála totiž otázka menším, jejichž jednotlivé „zájmy“ si mocnosti předsvezaly hájit a zastupovat. Židé, řečí a ruští pravoslavní křesťané, drúzové, Čerkesové, Arméni, Kurdové, početné drobné křesťanské sekty – ti všichni byli předmětem studia, plánů a předstev evropských mocností spontánně i systematicky budujících svou orientální politiku.

Zmínuji se o těchto souvislostech, abychom neztratili ze zřetele mnohovrstevnost politických záměrů, odborného výzkumu a institucionálního tlaku, jímž byl Orient během druhé poloviny devatenáctého století jako předmět zájmu vystaven. I ten nejnevinnější cestopis – jakých byly v té době desítky stovky<sup>118</sup> – napomáhal udržet Orient ve středu veřejné pozornosti; prožitky, rozličné činy a svědeckví jednotlivých putovníků (mezi nimiž nalezneme i Američany včetně Marka Twaina a Hermana Melvilla<sup>119</sup>) byly přitom jasně odděleny od autoritativních zpráv učených cestovatelů, misionářů, vládních hodnostářů a dalších odborníků. Tuto výraznou dělicí čáru bezpochyby jasně vnímal i Flaubert, stejně jako musela existovat v povědomí každého, kdo na Orient coby živnou půdu literatury nepohlížel zcela nevinně.

Obecně lze konstatovat, že angličtí spisovatelé měli na rozdíl od Francouzů konkrétnější a určitější představu o tom, co s sebou orientální pouť může přinést. Indie znamenala v tomto směru cenu rovnou reálnou konstantu, z níž vyplývala i důležitost veškerého území mezi Středozemím a indickým subkontinentem. Romantičtí autoři jako Byron či Scott následkem toho pohlíželi na blízký Orient výrazně politicky a měli vyhraněný názor na to, jakým směrem by se měly vztahy mezi Orientem a Evropou ubírat. Scottovi umožnilo jeho historické zaměření zasadit romány *Talisman* a *Hrabě Robert z Paríže* (Count Robert of Paris) do prostředí Palestiny křížových výprav a Byzance jedenáctého století, aniž by se musel vzdát svých sympatií k zahraněním mocenským intervencím. Neúspěch Disraeliho *Tancreda* lze připsat na vrub autorovy snad

až příliš důvěrné znalosti orientální politiky a zájmu britské vlády. Tancredova idealistická touha navštívit Jeruzalém autora záhy svádí k absurdně složitým popisům machinací Ihanonského kmenového vůdce, jež zasahují Drúzy, muslimy, Židy i Evropany. Na konci románu se již smysl Tancredovy poutě téměř zcela vytrácí, protože v Disraeliho materiálně založeném popisu orientální reality nezbylo nic, co by mohlo poutníkovy poněkud vřklavě popudry uspokojit. Dokonce ani George Ehotová, která sama Orient nikdy nenavštívila, nedokázala židovský ekvivalent orientální pouti v *Danielu Derondovi* (1876) dokončit, aniž by odbočila ke komplikovaným otázkám britského vnímání Orientu a vlivu na jeho transformaci.

Neověnovali se tedy anglický autor Orientu především z hlediska stylu – jak tomu bylo v případě Fitzgeraldova předlumoceni *Rubá'íjídi Onara Chajjána* (Rubáiyát of Omar Khayyám) či Morierových *Dobrodružství Hadži Babý z Isfahánu* (The Adventures of Hajji Baba of Isfahan) –, byl vždy nucen čelit nemalým překážkám stojícím v cestě jeho představivosti. K orientálním dílům Chateaubriandovým, Lamartinovým, Nervalovým či Flaubertovým nenalezneme odpovídající anglické protějšky, stejně jako Saicy a Renan si mnohem silněji než jejich orientalistický současník Lane uvědomovali, nakolik sami vytvářejí to, o čem píší. Díla typu Kinglakeova *Eothenu* (1844) či Burtonova *Vlastního vyprávění o pouťi do Mediny a Mekky* (1855–1856) mají striktně chronologickou a lineární formu, jako by autor popisoval spíše obchodní cestu na orientální trh než dobrodružnou pouť. Kinglakeovo nezasloužené slavné a populární dílko je pouhou shrnkou projevů pompézního etnocentrismu a únavně nezáživných popisů Východu očima Angličana. Zdánilivým cílem jeho knihy je prokázat důležitost cesty do Orientu pro „formování povahy, a tedy identity člověka vůbec“, ve skutečnosti je ovšem „člověk“ jen utvářen ve svém antisemitismu, xenofobii a štrókových rasových předurcích. Dočteme se tak, že *Tisíce a jedna noc* je dílem příliš živým a nápaditým, než aby ho mohl napsat „pouhý orientálec, z tvůrčího hlediska mrtvý a vyschlý jako duševní mumie“. Ačkoli Kinglake bez rozpaků připouští, že nezná žádný orientální jazyk, nijak jej to neodrazuje od rozmáchlých generalizací na téma orientální kul-

tury, mentality a společnosti. Mnohá z jeho stanovisek jsou přirozeně odrazem dobového úzu, je však pozoruhodné, jak málo dokázala jeho názory ovlivnit zkušenost osobní návštěvy Orientu. Podobně jako mnozí jiní i Kinglake má spíše než o okolní skutečnost zájem o způsob, jakým by bylo možné jeho samého i Orient (onu vyschlou „duševní mumii“) přetvořit. Každý, s kým se setká, je pro něj potvrzením, že s orientálcí lze nejlépe vyjít, cítí-li se zastraseni; nejučinnějším zastrasovacím prostředkem je přitom pochopitelně nadřazené já příslušníka Západu. Cestou přes poušť k Suezu se osamělý Kinglake raduje z vlastní soběstačnosti a moci: „Byl jsem zde, v africké poušti, a zcela sám jsem zodpovědný za svůj život.“<sup>120</sup> Právě k tomuto poměrně nepotřebnému účelu ujištění o vládě nad sebou samým tedy Orient Kinglakeovi slouží.

Stejně jako před ním Lamartine, i Kinglake své nadřazené vědomí automaticky ztotožňuje se svým národem, s tím rozdílem, že v Angličanově případě byla jeho vláda ve srovnání s Francií – alespoň prozatím – mnohem blíže přímému zabránání zbylé části Orientu. Velmi přesně to vystihl Flaubert:

Zdá se mi téměř nemožné, aby se Anglie v blízké době nestala vládkyní Egypta. Už teď je Aden plný jejího vojska, a přes Suez se jednoho krásného rána červenokabátníci snadno dostanou až do Káhiry – Francie se o tom dozví o čtrnáct dní později a všichni budou velmi překvapeni! Pamatujte na má slova: při prvních známkách nepokoju v Evropě zabere Anglie Egypt. Rusko obsadí Konstantinopol a my se v reakci na to necháme masakrovat v syrských horách.<sup>121</sup>

Přes všechnu svou okázalou individualitu vyjadřují Kinglakeovy názory postoj veřejnosti a státu; autorovo vlastní já je pouze nástrojem vyjádření tohoto postoje, nikoli jeho tvůrcem. V Kinglakeově díle nenajdeme doklad jakéhokoli usilování o originální stanovisko, k čemuž – na rozdíl od Richarda Burtona – nebyl Kinglake vybaven znalostmi ani osobnostními předpoklady. Burton byl jako cestovatel skutečný dobrodruh; jako vědec se mohl měřit s kterýmkoli orientalistou v Evropě a považoval za nezbytné postavit se anonymním profesorským šikům

vladnoucím pevnou rukou evropské vědě. Celé Burtonovo dílo je mimo jiné svědectvím tohoto bojovného odhodlání a pohrdání oponenty, jež dal neotevřeněji najevo v předmluvě ke svému překladu *Tisíce a jedné noci*. Téměř dětskou radost mu působí, může-li předvést, že znalostmi předjí kteréhokoli profesionálního vědce, že má k dispozici detailnější informace a daný materiál dokáže zpracovat s mnohem větším důvěřem, citem a neotřelostí.

Jak již bylo řečeno, Burtonovo dílo, opírající se o autorovu vlastní zkušenost, stojí víceméně uprostřed mezi orientalistickými žánry reprezentovanými na jedné straně Lanem a na druhé francouzskými literáty, o kterých byla řeč výše. Jeho orientální texty mají formu poutnických zápisů – v případě knihy *Opěi v Mídiánu* (The Land of Midian Revisited) ličících pouť opakovanou – a jejich dějištěm jsou nábožensky, politicky či ekonomicky významné lokality. Ústřední postavou těchto děl je autor sám coby protagonist a fantastických dobrodružství či představ (tak jako spisovatelé francouzští) a zároveň autoritativní komentátor a nezaujatý západní pozorovatel orientální společnosti a zvyků (tak jako Lane). Thomas Assad jej právem považuje za prvního z řady výrazně individualistických viktoriánských cestovatelů (dalšími jsou Blunt a Doughty), jejichž dílo pokládá z hlediska stylu a celkové úrovně za kvalitativně odlišné od zpráv typu *Objeví v troskách Ninive a Babylonu* (Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, 1851) Austena Layarda, Warburtonova slavného *Palmšice a kříže* (The Crescent and the Cross, 1844), *Návštěvy kláštera Levant* (Visit to the Monasteries of the Levant, 1849) Roberta Curzona či zábavnější laděných – a Assadem samotným nezmiňovaných – *Poznánek z cesty z Cornhillu do Velké Káhiry* (Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo, 1845) Williama Makepeace Thackerayho.<sup>122</sup> Burtonův odkaz nespočívá ovšem v samotném individualismu: jeho dílo je především názorným příkladem zápasu mezi individualismem a silným pocitem identifikace s Evropou (jmenovitě Anglií) jako imperiální velmocí. Assad citlivě podotýká, že navzdory svým sympatiím k Arabům zůstává Burton imperialistou, ještě podstatnější však je, že sám se považuje zároveň za odpůrce autority (odtud jeho ztotožnění s Východem jako místem nezasaženým pravidly

viktoriánské morálky) i za její potenciální nástroj. Právě způsob koexistence těchto protichůdných rolí má pro nás svou zajímavost.

Celý problém se nakonec zužuje na otázku znalosti Orientu, což je důvod k uzavření kapitoly o orientalistických strukturách a jejich proměnách v devatenáctém století právě úvahou o povaze Burtonova orientalistického přístupu. Jako cestovatel a dobrodruh vnímal Burton sám sebe jako člověka sdílícího život lidí, v jejichž zemi se nachází. Jeho proměna v orientálce byla výrazně úspěšnější než Lawrenceova: nejenže plynule mluvil arabsky, ale dokázal proniknout k samotnému srdci islámu a v přestrojení za indického muslimského lékaře dokonce podnikl pouť do Mekky. Přesto je podle mého názoru na Burtonovi nejpozoruhodnější jeho až udivující povědomí o tom, do jaké míry určují život společnosti daná pravidla a zákony. Nesmírné bohatství informací o Orientu, jež zaplňuje stránky jeho děl, svědčí o tom, že Orient obecně a zvláště islám nálezitě chápal jako systémy informací, chování a víry a byl si vědom, že být orientálcem či muslimem znamená chápat jisté věci jistým způsobem, určeným konkrétními historickými, geografickými a společenskými podmínkami a okolnostmi. Jeho popisy východních cest nám tak odhalují myšlení člověka, který si je těchto věcí skutečnosti vědom a dokáže je zároveň narativně zpracovat; nikdo, kdo neznal arabštinu a islám tak jako Burton, nemohl dospět tak daleko jako on a stát se nakonec skutečným poutníkem mříčím do Mekky a Mediny. Burtonovo vyprávění je tedy zprávou o člověku schopném orientace v cizí kultuře díky tomu, že si úspěšně osvojil příslušný systém předávání informací a vzorců chování. Burtonova svoboda spočívala v tom, že se od svých evropských kořenů oprostil natolik, že byl schopen žít jako orientálec. Každá epizoda jeho *Pouti do Mediny a Mekky* jej líčí jako vítěze nad překážkami, kterým musí čelit jako cizinec v neznámé zemi; dosáhl toho díky tomu, že v tomto ohledu disponoval potřebnou znalostí dané cizí společnosti.

U žádného jiného autora nemáme tak jako u Burtona zcela jednoznačný pocit, že i obecné poznámky týkající se orientálního života – například významu *kajfíu* pro Araba či specificky orientálních forem vzdělání (kde Burton zjevně polemizuje se zjednodušujícími výroky



Macaulayho)<sup>123</sup> – jsou výsledkem osobní zkušenosti, přímého pozorování a upřímné snahy vnímat orientální život očima člověka, který je jeho nedílnou součástí. Navzdory tomu nepřestává z Burtonova textu vyzářovat ještě jeden rys, jímž je vědomí autorovy přítomnosti a jisté nadřazenosti všem spleťtostem orientálního života. Každá Burtonova poznámka pod čarou, ať už v *Pouť do Mediny a Mekky* nebo v překladu *Tisíce a jedné noci* (spolu se „Závěrečnou studií“ k tomuto dílu<sup>124</sup>), je dokladem jeho vítězství nad místy výstředními metodami orientální vzdělanosti, jež dokázal ovládnout. Ani v Burtonově próze není totiž Orient čtenáři nezprostředkováně prezentován; o všem se dozvídáme prostřednictvím autorovy poučené (a často smyslné) intervence, jež nám neustále připomíná, jak bylo pro daný narativní účel třeba orientální látku interpretovat. Právě tento fakt – neboť v *Pouť do Mediny a Mekky* nejde o nic menšího – naplňuje Burtona vědomím nadřazenosti orientální realitě. V tomto postavení se pak autora individualita nutně stýká či přímo splyvá s hlasem imperiální moci, představujícím systémem pravidel, zákonů a konkrétních epistemologických návyků. Říká-li nám tedy Burton, že „Egypt je poklad, jehož je třeba se zmocnit“ a „nejlákavější cena, jakou může Východ ctizadostivé Evropě nabídnout“,<sup>125</sup> není možné nepovšimnout si, jak se hlas svěrázného mistra orientálního poznání ztotožňuje s hlasem evropské touhy po ovládnutí Orientu.

Dvojice vzájemně se prolínajících Burtonových hlasů je předzvěstí děl autorů přímo angažovaných v praktické imperiální politice, jakými byli T. E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bellová, Ronald Storrs, St. John Philby či William Gifford Palgrave. Burton se přitom snaží využít orientálního pobytu k vědeckému výzkumu, zároveň však tomuto záměru neobětovat vlastní individualitu. To jej nicméně nevyhnutelně vede k tomu, aby se podvolil první jmenovanému cíli, neboť – jak se postupně stále zřetelněji ukazuje – je konečnou Evropanem, jehož poznání orientální společnosti je umožněno právě touto příslušností a s ní spojeným vnímáním společnosti jako souboru pravidel a forem chování. Jinými slovy, být Evropanem v Orientu – a být jím vědomě – znamená vidět a chápat Orient colby

území ovládané Evropou. Orientalismus, tedy soustava evropských či západních poznatků o Orientu, se tak stává synonymem evropského ovládnutí Orientu, jemuž se nakonec musí podřít i ty neindividuálnější rysy Burtonova stylu.

Ve své snaze o osobní, autentické, účastné a humanistické poznání Orientu došel Burton tak daleko, jak jen to bylo v rámci zápasu s ustáleným způsobem oficiálního evropského zkoumání Orientu možné. Stejně jako další romantismem inspirované obory se i orientalistika v devatenáctém století významným způsobem podílela na pokusech oživit, restrukturizovat a jobjorit rozličné oblasti poznání a života. Někteří přístup, spočívající v pouhém shromažďování prostých pozorování a postřehů, se tak proměnil v „řízený ústav poznatků“, jak jej charakterizoval Flaubert, a i nejvýraznější autorské individuality Burtonova typu odsouklí k roli pouhých opisovačů ve službách impéria. Orient sám se přitom z pouhé lokality vyvinul v doménu autoritativních vědeckých snah a potenciálního imperiálního vlivu. Role prvních orientalistů, jakými byli Renan, Sacy a Lane, spočívala v tom, že Orientu a vlastnímu dílu poskytlí cosi jako divadelní scénu; jejich vědci i umělci následovníci se pak této scéně pevně chopili. Jako zdatní správci zmíněné scény se postupem času ukázaly spíše instituce a vlády než jednotlivci. Právě v tom spočívá odkaz orientalismu devatenáctého století, který pak převzalo století nadcházející. Naším dalším úkolem bude co nejpodrobněji prozkoumat, jakým způsobem orientalismus devacátého století – na jehož počátku stojí dlouhý proces západní okupace Orientu započatý v osmdesátých letech století devatenáctého – svobodu i poznání úspěšně ovlivňoval; stručně řečeno, jak orientalismus plně nabyl podoby vlastní opakovaně vytvářené kopie.

- l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847-48, repr. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-39.
- <sup>66</sup> Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841, repr. New York: Longmans, Green & Co., 1906), s. 63.
- <sup>67</sup> Macaulayho zkušenosť z Indie jsou popsány v díle G. Otto Trevelyana *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. Úplný text Macaulayho pojednání lze nalézt ve srazku Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), s. 178-91. Některé z důležitých Macaulayho názorů na britskou orientalistiku jsou pojednány v díle A. J. Arberrého *British Orientalists* (Londýn: William Collins, 1943).
- <sup>68</sup> John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, sv. I knihy *Historical Sketches* (1853, repr. Londýn: Longmans, Green & Co., 1920).
- <sup>69</sup> Viz Marguerite-Louise Ancelet, *Salons de Paris, foyers éternels* (Paříž: Jules Tardieu, 1858).
- <sup>70</sup> Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (Londýn: Pelican Books, 1973), s. 306-307. (Česky: Karel Marx a Bedřich Engels, *Kybráné spisy ve dvou svazcích*, přel. Ladislav Štoll, Jaroslav Blíž a B. Poslušná, Praha: Svoboda, 1950.)
- <sup>71</sup> *Ibid.*, s. 320.
- <sup>72</sup> Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836, repr. Londýn: J. M. Dent, 1936), s. xx, xxi.
- <sup>73</sup> *Ibid.*, s. 1.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, s. 160-66. Základní Laneův životopis, vydaný roku 1877, napsal jeho přítel synovec Stanley Lane-Poole. Vstřícný pohled na Lanea najdeme též u A. J. Arberrého v díle *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), s. 87-121.
- <sup>75</sup> Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (Londýn: Royal Asiatic Society, 1923), s. x.
- <sup>76</sup> *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822-1922* (Paříž: Paul Geuthner, 1922), s. 5-6.
- <sup>77</sup> Johann Wolfgang von Goethe: *Westöstlicher Diwan* (1819, repr. Manichow: Wilhelm Golmann, 1958), s. 8-9, 12. (Česky: *Západovýchodní diwan*, přel. Otakar Fischer, Praha: SNKLHU, 1955.) V poznámkách k básním vyjadřuje Goethe svůj obdiv k Sa'aymu.
- <sup>78</sup> Victor Hugo, *Les Orientales*, in: *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paříž: Gallimard, 1964), 1: 616-18.
- <sup>79</sup> François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paříž: Gallimard, 1969), 2: 702.
- <sup>80</sup> Viz Henry Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux méharistes de Palmyre* (Paříž: Plon, 1926). Podnětné teoretické myšlenky týkající se putovníků a poutí jsem našel v knize Victoria Turnera *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), s. 166-230.
- <sup>81</sup> Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paříž: Nizet, 1958), s. 47-8, 277, 272.
- <sup>82</sup> Chateaubriand, *Oeuvres*, 2: 702 a pozn., 1684, 769-70, 769, 701, 808, 908.
- <sup>83</sup> *Ibid.*, s. 1011, 979, 990, 1052.
- <sup>84</sup> *Ibid.*, s. 1069.
- <sup>85</sup> *Ibid.*, s. 1031.
- <sup>86</sup> *Ibid.*, s. 999.
- <sup>87</sup> *Ibid.*, s. 1126-27, 1049.
- <sup>88</sup> *Ibid.*, s. 1137.
- <sup>89</sup> *Ibid.*, s. 1148, 1214.
- <sup>90</sup> Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835, repr. Paříž: Hachette, 1887), 1: 10, 48-49, 118, 179, 178, 148, 189, 245-46, 251.
- <sup>91</sup> *Ibid.*, 1: 363; 2: 74-75, 1: 475.
- <sup>92</sup> *Ibid.*, 2: 92-93.
- <sup>93</sup> *Ibid.*, 2: 526-27, 533. Dvě významná díla zabývající se francouzskými spisovateli v Orientu představují Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, 2 sv. (Káhira: Institut français d'archéologie orientale, 1932), a Moënis Taha-Husseïn, *Le Romantisme français et l'Islam* (Bejrút: Dar-el-Maerf, 1962).
- <sup>94</sup> Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, in: *Oeuvres*, ed. Albert Béguin a Jean Richard (Paříž: Gallimard, 1960), 1: 297-98.
- <sup>95</sup> Mario Praz, *The Romantic Agony*, přel. Argus Davison (Cleveland: World Publishing Co., 1967).
- <sup>96</sup> Jean Brunneau, *Le „Comte Orientale“ de Flaubert* (Paříž: Denoël, 1973), s. 79.
- <sup>97</sup> Brunneau se všemi těmito texty zabývá ve výše uvedeném díle.
- <sup>98</sup> Předklad Kateřiny Vinšové.
- <sup>99</sup> Nerval, *Voyage en Orient*, in: *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.
- <sup>100</sup> *Ibid.*, s. 181.
- <sup>101</sup> Michel Butor, „Travel and Writing“, přel. John Powers a K. Lisker, *Mosaic*, 8, č. 1 (podzim 1974): 13.
- <sup>102</sup> Nerval, *Voyage en Orient*, s. 628.
- <sup>103</sup> *Ibid.*, s. 706, 718.
- <sup>104</sup> *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, ed. a přel. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), s. 200. Následující svazky shromažďují veškeré Flaubertovy „orientální“ texty: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paříž:

- Club de l'Homme homme, 1973), sv. 10, 11: *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Nauman (Paříž: Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paříž: Gallimard, 1973), 1: 518 n.
- 105 Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Fine French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), s. 285.
- 106 *Flaubert in Egypt*, s. 173, 75.
- 107 Levin, *Gates of Horn*, s. 271.
- 108 Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, in: *Oeuvres*, 2: 1019.
- 109 *Flaubert in Egypt*, s. 65.
- 110 *Ibid.*, s. 220, 130.
- 111 Flaubert, *Le Tentation de Saint Antoine*, in: *Oeuvres*, 1: 85. (Česky: *Pokřeseni svatého Antonína*, přel. František Jehněk, Praha: Otakar Štorch-Marien, 1930)
- 112 Viz Flaubert, *Salammbô*, in: *Oeuvres*, 1: 809 n. (Česky: *Salambo*, přel. Jiří Knůpek, Praha: Lidová demokracie, 1962.) Viz též Maurice Z. Shroder, „On Reading *Salammbô*“, *L'Esprit créateur* 10, č. 1 (jaro 1970): 24–35.
- 113 *Flaubert in Egypt*, s. 198–99.
- 114 Foucault, „La Bibliothèque fantastique“, in: Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, s. 7–33.
- 115 *Flaubert in Egypt*, s. 79.
- 116 *Ibid.*, s. 211–12.
- 117 Vice k této procesím viz Foucault, *Archaeology of Knowledge*, a Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971). Viz též Edward W. Said, „An Ethnics of Language“, *Diacritics* 4, č. 2 (léto 1974): 28–37.
- 118 Neocenitelný soupis těchto titulů lze nalézt v knize Richarda Bewise *Bibliotheca Cisiontalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).
- 119 Podrobnější poučení o amerických návštěvnících Orientu poskytlji Donothée Meditzki Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1961) a Franklin Walker, *Irevent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle: University of Washington Press, 1974).
- 120 Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844, repr. Londýn: Henry Frowde, 1906), s. 25, 68, 241, 220.
- 121 *Flaubert in Egypt*, s. 81.
- 122 Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (Londýn: Routledge & Kegan Paul, 1964), s. 5.
- 123 Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca*, ed. Isabel Burton (Londýn: Tytston & Edwards, 1893), 1: 9, 108–10.

- 124 Richard Burton, „Terminal Essay“, in: *The Book of Thousand and One Nights* (Londýn: Burton Club, 1886), 10: 63–302.
- 125 Burton, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

### III. ORIENTALISMUS DNEŠ

- 1 Překlad Kateřiny Vinšové.
- 2 Překlad Jana Zabraný.
- 3 Friedrich Nietzsche, „On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense“, in: *The Portable Nietzsche*, ed. a přel. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), s. 46–47. (Česky: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, přel. Věra Koubová, Praha: Otkoymen, 2007.)
- 4 Počtem arabských cestovatelů směřujících na Západ se zabývá Ibrahim Abu-Lughod ve studii *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963), s. 75–76 a průb.
- 5 Viz Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), s. 73–105.
- 6 Viz Johann W. Fück, „Islam as an Historical Problem in European History since 1800“, in: *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis a P. M. Holt (Londýn: Oxford University Press, 1962), s. 307.
- 7 *Ibid.*, s. 309.
- 8 Viz Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Haag: Mouton & Co., 1963).
- 9 *Ibid.*, s. 311.
- 10 P. Masson-Oursel, „La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme“, *Revue Philosophique* 143, č. 7–9 (červenec–září 1953): 345.
- 11 Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237–38.
- 12 Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (Londýn: John Murray, 1910), s. 118, 120.
- 13 George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (Londýn: George Allen & Unwin, 1915), s. 4–5, 10, 28.
- 14 *Ibid.*, s. 184, 191–92. K historii fakulty viz C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917–1967: An Introduction* (Londýn: Design for Print, 1967).
- 15 Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).
- 16 Giovanni v knize Michaela Edwardse *High Noon of Empire: India Under Curzon* (Londýn: Eyre & Spottiswoode, 1965), s. 38–39.