

Imaginativní zeměpis a jeho obrazy: *Orientalizace Orientu*

Ve své podstatě je orientalistika oborem odborného studia. Na křesťanském Západě je její vznik spojován s rozhodnutím viennského koncilu z roku 1312 zřídit sérii kateder pro „arabštinu, řečtinu, hebrejštinu a syrštinu v Paříži, Oxfordu, Bologni, Avignonu a Salamance“.¹⁸ Každý popis orientalistických aktivit by měl nicméně brát v úvahu nejen profesionální orientalisty a jejich práci, ale také samotný obor jejich studia opírající se o zeměpisný, kulturní, jazykový a etnický celek, jež nazýváme Orientem. Obor či disciplína je samozřejmě lidským výtvořem a díky práci vědců, kteří rozličnými způsoby zkoumají to, co je obecně pokládáno za předmět daného studia, získává časem koherenci a integritu. Zřídkakdy je ho ovšem možné vymezit tak jednoznačně, jak tvrdí jeho nejjodanejší zástupci: vědci, profesori a další specialisté. Může se rovněž – dokonce i v tak tradičních disciplínách jako filologie, historie či teologie – natolik zásadním způsobem proměnit, že jakoukoli univerzální definici je prakticky nemožné vytvořit. Z nikoli nezajímavých důvodů to platí i v případě orientalistiky.

Hovořit o zeměpisné vymezitelnosti vědecké specializace je v případě orientalistiky výmluvné, neboť zrcadlový protějšek s názvem okcidentalistika si jistě dokážeme jen stěží představit. Už v tom se projevuje zvláštní, snad až výstřední přístup orientalistů. Přestože totiž existuje mnoho vědeckých disciplín, jež řekneme k *lidskému* materiálu zaujímají určité stanovisko (historik nahlíží lidskou minulost z jistého bodu v přítomnosti), skutečnou analogii k zaujetí neměnného, víceméně pouze na zeměpisném hledisku založeného postoje k celé škále sociálních, jazykových, politických a historických skutečností bychom hledali jen obtížně. Odborník na antiku či románský svět a dokonce i amerikanista se soustřeďují na relativně skromnou část světa, nikoli na celou jeho polovinu. Orientalistika je ovšem obor se značnými geografic-

kými ambicemi. Jelikož se orientalisté současně zabývají prakticky čímkoli, co s Orientem souvisí (a do svých řad tak počítají specialistu na islámské právo stejně jako odborníka na čínská nářečí či indická náboženství), musíme se vyrovnat s faktem, že zaměření na obrovský a různorodý prostor a téměř nekonečná schopnost vytvářet podoborů jsou jedním z hlavních rysů tohoto oboru; dokládá to ostatně i pro orientalisty příznačná směsice imperiální neurčitosti a zaměření na nejmenší detail.

Všechny tyto rysy charakterizují orientalistiku jako akademickou disciplínu. Základním principem historického vývoje této disciplíny přitom byl rostoucí rozsah, nikoli větší selektivnost. Renesancní orientalisté jako Erpenius či Guillaume Postel byli v prvé řadě odborníky na jazyky biblických zemí, ačkoli Postel se chlubil tím, že by dokázal přejít Asií až k Číně, aniž by potřeboval tlumočníka. Do poloviny osmnáctého století tvořili naprostou většinu orientalistů specialisté na biblická studia, badatelé v oblasti semitských jazyků, odborníci na islám či – vlivem nového studia Číny podníceného jezuitů – sinologové. Střední Asie odolávala orientalistickým výbojům až do čtyřicátých let, kdy se v druhé půli osmnáctého století Anquetil-Duperronovi a siru Williamu Jonesovi podařilo stoznamitelným způsobem odhalit bohatství avestštiny a sanskritu. V polovině století následujícího byla už orientalistika pokladnicí vědění, jakou si jen bylo možné představit. Jeden z výmluvných příkladů tohoto nového, triumfálního eklekticismu představuje encyklopedický popis orientalistické vědy v období let 1765–1850 z pera Raymonda Schwaba v díle *Orientální renaissance* (La Renaissance orientale).¹⁹ Souběžně s vědeckými objevy pak během tohoto století Evropu zachvátila skutečná orientalistická epidemie, již se nevyhnul žádný z předních básníků, esejistů či filosofů. Ve Schwabově pohledu dokládá přívlastek „orientální“ amatérské či profesionální nadšení pro cokoliv asijského, a tudíž exotického, záhadného, hlubokého, originálního; jde vlastně o transpozici předchozího evropského nadšení pro vše antické z doby vrcholné renesance směrem na východ. Victor Hugo popsal tuto změnu orientace roku 1829 slovy: „Za Ludvíka XIV. jsme byli helénisté, teď jsme orientalisté.“²⁰ Orientalista devatenáctého století byl tedy vědec

(např. v oboru sinologie, islamistiky či indoevropských studií), nadaný nadšenec (Hugo v díle *Orientalci* [Les Orientales], Goethe v *Západovýchodním divánu*), případně obojí (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

Druhý příklad rostoucího eklekticismu orientalistiky nalezneme v samotných dějinách tohoto oboru v průběhu devatenáctého století. Nejúplnější je v tomto smyslu dílo Julese Mohla *Deux cent ans d'orientalisme* (Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales), dvou-svazkový soubor zápisů o všem, co stálo v dané oblasti za zmínku mezi roky 1840 a 1867.²¹ Mohl byl tajemníkem pařížské Asijské společnosti, přičemž právě Paříž byla v první polovině devatenáctého století centrem orientalistického světa (a podle Waltera Benjamina rovněž metropolí samotného století). Mohlovo postavení ve spolku nemohlo být pro obor orientalistiky významnější. Neexistuje prakticky nic, co na poli evropské vědy spatřilo v souvislosti s Asii během oněch sedmadvaceti let světlo světa, aniž to Mohl zaznamenal pod hlavičkou „études orientales“. Jeho záznamy se samozřejmě týkají publikovaných textů, rozsah publikovaného materiálu byl ovšem v dané oblasti obrovský. Arabština, nespočetné množství indických nářečí, hebrejštiny, pehlvištiny, asyrštiny, babilonštiny, mongolštiny, čínština, barmština, mezopotámština, javánština, filologické práce, které bychom mohli označit za orientalistické, prakticky nelze spočítat. Orientalistická studia navíc zjevně zahrnovala vše od ediční práce s texty a jejich překladu až po numismatické, antropologické, archeologické, sociologické, ekonomické, historické, literární a kulturní studium všech známých starověkých i současných asijských a severoafrických civilizací. Dílo Gustava Dugata *Déjiny evropských orientalistů od 12. do 19. století* (Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle, 1868–1870)²² je výběrovou historií zmiňující jen nejvýznamnější osobnosti, jeho záběr si však nezádá s Mohlovým.

I takovýto eklekticismus měl ovšem svá bláa místa. Akademické orientalisty povětšinou zajímalo jen klasické období, ať už zkoumali jakýkoli jazyk či společnost. Teprve ke konci století (s jedinou významnou výjimkou, kterou byl Napoleonův Egyptský institut [Institut d'Égypte])

byla dostatečná pozornost věnována i akademickému studiu Orientu současného. Orient, který byl předmětem studia, byl kromě toho z velké části světem textu; působili prostřednictvím knih a rukopisů a nikoli (jako tomu bylo v případě vlivu Reeka na renesanci) mimetických artefaktů typu soch či keramiky. Dokonce i samotné spojení mezi orientalistou a Orientem bylo textové povahy; když někteří němečtí orientalisté počátku devatenáctého století poprvé spatřili osmírnou indickou sochu, údajně je to z jejich orientalistického nadšení zcela vyšlo.²³ Vypřavili se orientalista do oblasti své specializace, bylo to vždy s neotřesitelnými abstraktními představami o „civilizaci“, jež byla předmětem jeho bádání; jen zřídka orientalisty zajímalo něco jiného než prokázat platnost těchto ořepaných „pravd“ tak, že je aplikovali – bez valného úspěchu – na nechápavé, a tudíž v jejich očích degenerované domorodce. Moc a široký záběr orientalismu se proto nakonec zasloužily nejen o slušné množství přesných a spolehlivých vědomostí o Orientu, ale rovněž o druhohadé poznatky, jež se ukrývaly například v „orientálním“ příběhu, mytologii záhadného Východu či představách o asijské tajemnosti, žily si vlastním životem a staly se – jak to výstižně nazval V. G. Kiernan – „evropským kolektivním živým snem o Orientu“.²⁴ Jedním ze šťastnějších důsledků tohoto vývoje je skutečnost, že početní významní literáři devatenáctého století byli zároveň orientalistickými mi nadšenci: oprávněně lze v této souvislosti hovořit o orientalistickém žánru, jak jej dokládají díla Hugova, Goethova, Nervalova, Flaubertova, Fitzgeraldova i řady dalších. Texty tohoto typu ovšem nevyhnutelně provází i poněkud problematická volnost v přístupu k orientální mytologii, jejímž důsledkem je obraz Orientu čerpající nejen ze současných poznatků a stereotypů, ale rovněž z toho, co Vico nazývá národní a vědeckou ješitností. O politickém využití podobného materiálu v našem vlastním století byla již řeč výše.

Mnohem méně než kdykoli v době před druhou světovou válkou je dnes pravděpodobné, že orientalista označí sám sebe právě tímto výrazem. Přesto jde o termín, který neztrácí na užitečnosti – například pro studijní programy nebo katedry orientálních jazyků či kultur. V Oxfordu existuje orientalistická „fakulta“, v Princetonu katedra orientálních

studii. V roce 1959 zplnomocnila britská vláda komisi, jejímž úkolem bylo „přezkoumat situaci na univerzitách v oblasti orientálních, slovanských, východoevropských a afrických studií... a zvážit a doporučit návrhy pro budoucí vývoj“. ²⁵ Hayterova zpráva, jak byla nazvána po svém zveřejnění v roce 1961, se nijak nezatěžovala širokým významem slova „orientální“, jehož se, jak zjistila, s úspěchem užívalo rovněž na amerických univerzitách. Označení „orientalista“ dával před alternativou „arabista“ přednost dokonce i největší odborník v oblasti moderních anglo-amerických islámských studií, H. A. R. Gibb. Navzdory své orientaci na klasická studia užíval Gibb zároveň pro orientalistiku osklivý neologismus „areální studium“, aby tak ukázal, že areální studia a orientalistika jsou konečnou vzájemně zaměnitelné geografické termíny. ²⁶ Takový přístup ovšem snad až příliš zastírá mnohem zajímavější vztah mezi poznáním a geografii, u něž bych se nyní na chvíli zastavil.

Navzdory tomu, že je rozpylována mnoha tužbami, podněty a představami, má naše mysl trvalý sklon k tomu, co Claude Lévi-Strauss nazval vědou konkrétního. ²⁷ Kupříkladu primitivní kmen přidělí každému druhu rostliny ve svém bezprostředním okolí jisté místo, funkci a význam. Mnohé z těchto trav či květin nemají praktické využití, Lévi-Strauss však poukazuje na to, že lidská mysl vyžaduje řád, jehož lze dosáhnout rozlišováním jednotlivých věcí a zařazováním všeho, co zaregistrujeme, na jednoznačně a identifikovatelné místo: přiděluje tak věcem jistou roli v soustavě objektů a identitu vytvářejících společně určité prostředí. Tento druh rudimentární klasifikace má svou logiku, nicméně pravidla logiky, podle níž je zelená kapradina pro jednu společnost symbolem důstojnosti, zatímco druhá jí přisuzuje zlověstný význam, není předvídatelně racionální ani univerzální. Ve způsobu odlišení jedné věci od druhé se tedy vždy projevuje určitá míra arbitrarnosti. Tyto odlišnosti se pak poji s jistými hodnotami, jejichž vývoj, pokud bychom se jej byli schopni beze zbytku dobrat, by pravděpodobně doložil arbitrární přístup ve stejné míře. Dostatečně zřejmé je to v případě módy. Proč se v průběhu několika desetiletí objeví a znovu vytváří pařezky, krajkové límce či boty s přezkou? Část odpovědi na tuto otázku bude souviset s užitečností, část s krásou dané módy. Shodneme-li se

ovšem, že všechny minulé věci (stejně jako minulost samu) vytvořili lidé, musíme si nutně uvědomit, že role a význam mnoha věcí, míst či období nabývá objektivní platnosti teprve *poté*, co k jejich přidělení dojde. Zvlášť výrazně to platí o relativně neobvyklých věcech, jakými jsou například cizinci, mutanti či „abnormální“ chování.

Je tedy jisté možné tvrdit, že jisté specifické objekty vytváří pouze naše mysl, a že ačkoli se zdá, že existují objektivně, mají pouze fiktivní charakter. Skupina lidí obývajících pár akřů půdy vyvíjí hranici mezi svým pozemkem (a jeho bezprostředním okolím) a ostatním územím, které pak nazývá „země barbarů“. Jinými slovy, obecná praxe spočívající v tom, že známý prostor si v duchu označíme jako „náš“ a neznámý, který je za „naším“, jako „jejich“, je vlastně jistým druhem geografického rozlišení, které *může být* zcela arbitrární. Výraz „arbitrární“ používám proto, že imaginativní zeměpis výše uvedeného typu nevyžaduje, aby stejné rozlišení uznávali i barbari. Stačí, že si tuto hranici utvoříme v myslí; z obyvatel cizího území se pak stanou automaticky „oni“ a jejich území i mentalita jsou dostatečně určeny tím, že tvoří protiklad k těm „naším“. Zdá se, že u moderních a primitivních společností vůbec je smysl pro identitu určován do jisté míry negativně. Je velmi pravděpodobné, že Athénan v pátém století se cítil stejně tak nebarbarem jako Athénanem. Zeměpisné hranice se podle očekávání přidávají k dalším – společenským, etnickým a kulturním. Přesto je však často pocit, díky kterému se člověk necítí jako cizinec, založen na velice neurčité představě toho, co je „tam venku“, za jeho vlastním územím, v neznámém prostoru zaplněném domněnkami a představami všeho druhu.

Francouzský filosof Gaston Bachelard kdysi provedl analýzu toho, co nazval poetikou prostoru. ²⁸ Vnitřek domu, říká, získává atmosféru intimity, diskretности, bezpečí – skutečné či imaginární – díky prožitkům, které k němu podle všeho patří. Objektivní prostory takového domu – rohy, chodby, sklep, pokoje – jsou přitom mnohem méně důležité než jeho poetické vlastnosti, které mají obvykle jistou imaginativní či metaforickou hodnotu, již dokážeme pojmenovat a cítit: v domě tak může strašit nebo se v něm cítíme jako doma, jako ve vězení či jako v po-

háde. Prostor nabývá emotivního a dokonce i racionálního smyslu prostřednictvím jistého druhu poetického procesu, přičemž prázdné či anonymní vzdálené oblasti získávají význam vzhledem k nám zde. Stejný proces probíhá i v případě času. Většina toho, co si spojujeme s obdoby jako „před dávnými časy“, „na počátku“ či „na konci času“ nebo co o nich dokonce víme, je poetická – smyšlená. Pro historika zabývajícího se egyptskou Střední říší má období „před dávnými časy“ velmi určitý význam, ale dokonce ani ten úplně nerozptýlí onen imaginativní, kvazifiktivní příděch, jaký cítíme, kdykoli se mluví o dobách velmi vzdálených a rozdílných od té naší. Není tedy pochyb, že imaginativní zeměpis a historie nám v duchu pomáhají poslit vlastní já tak, že dramatičtí vzdálenosti a rozdíly mezi tím, co je nám blízké a co naopak velmi vzdálené. Neméně to platí i tehdy, máme-li pocit, že bychom se byli cítili „jako doma“ například v šestnáctém století nebo na Tahiti.

Přesto by však nemělo smysl předstírat, že vše, co víme o čase a prostoru (či spíše o historii a zeměpisu), je především imaginární povahy. Existují samozřejmě pozitivistická historie a zeměpis, které dosáhly v Evropě a Spojených státech působivých výsledků. Není pochyb, že dnes toho vědci o světě a jeho minulosti i současnosti skutečně vědí víc než kupříkladu za Gibbonových časů. Nezměněná to ovšem, že vědí úplně vše, co vědět lze, ani – což je důležitější – že to, co zjistili, rozhodujícím způsobem rozptýlilo ony imaginativní zeměpisné a historické poznatky, o nichž byla řeč výše. Nemusíme přitom zjišťovat, zda tento druh imaginativního poznání historií a zeměpis pouze inspiruje, nebo je svým způsobem vytlačuje. Prozatím stačí říci, že představuje cosi vyššího než to, co se jeví jako pouhé pozitivistické poznání.

Téměř od samého počátku byl Orient pro Evropu něčím víc než jen souhrnem empirických faktů. Prinejmenším do počátku osmáctého století, jak výstižně doložil R. W. Southern, se evropský pohled na jednu z orientálních kultur, totiž islám, neopíral o její skutečnou znalost, zároveň však nebyl ani jednoznačný.²⁹ Některé asociace, jež Východ vyvolával – ne zcela nesprávné, ale ani ne zcela přesné –, totiž vždy vycházely mimo jiné z jisté představy Orientu. Podívejme se nejprve na

vymezení hranic mezi Orientem a Západem. Jasný předěl tu lze pozpůsobit již za časů *Iliady*. Dvě z nesmírně vlivných charakteristik Východu se objevují v nejstarší dochované athénské hře, Aischylových *Peršanech*, i v poslední, Euripidových *Bakchantkách*. Aischylos popisuje pocit hrozného neštěstí, které Peršany zachvátí, když se dozvědí, že jejich armády vedené králem Xerxem Řekové zničili. Sbor pje následující ódu:

Zalkej, Asie celá,
osířela jsi, kde máš své syny?
Xerxés je vedl, pópoi!
Xerxés je zhubl, pópoi!
Xerxés je šťval bez rozmyslu, a s ním
válečné koráby jeho.
Jaký byl Dareios správce
království bez viny,
opora lidu, lučštník,
a věrný vladař svých Sús!³⁰

Podstatné je zde to, že Asie promlouvá skrze evropskou představitost, jež nad Asií, tedy nepřátelským „cizím“ světem za mořem, vítězí. Asií naopak náleží pocit prázdnoty, ztráty a neštěstí, které jsou odplatou za to, že Orient ohrozil Západ, stejně jako nárek nad tím, že za někdejších slavných časů se Asií darilo lépe a v konfrontaci s Evropou patřilo vítězství jí.

V *Bakchantkách*, snad nejjasnějšíším ze všech attických dramat, je Dionýsos explicitně spojován se svým asijským původem a nebezpečnými excesy orientálních záhad. Penthea, thébského krále, zničí jeho trestán za to, že odmítl uznat Dionýsovu moc i božský původ. Hra pak končí všeobecným uznáním strašlivé moci tohoto výstředního boha. Moderní komentáře k *Bakchantkám* nezapomínají upozornit na výjimečnou škálu intelektuálních a estetických efektů dramatu; nelze ovšem přehlédnout ani historický fakt, že Euripidés „byl jistě ovlivněn

novým aspektem, jež dionýsovský kult nabyl ve světě cizích extatických náboženství uctívajících Bendis, Kybelé, Sabazia, Adónida a Ísis, jež pocházela z Malé Asie a Levanty a ovládla během oněch zoufalých a stále absurdnějších let peloponéské války Piraeus a Athény.³¹

Oba aspekty Orientu, které jej ve zmíněných hrách jasně oddělily od Západu, zůstanou i v budoucnu základními motivy evropské imaginativní geografie. Prvním je jasně vytyčená hranice mezi oběma kontinenty: Evropa je mocná a srozumitelná, Asie poražená a vzdálená. Aischylos *představuje* Asii a nechává ji promlouvat ústy staré perské královny, Xerxovy matky. Je to však Evropa, kdo dává Orientu hlas; jde o právo vyhrazené nikoli tomu, kdo pouze pohybuje loutkami, ale skutečnému stvořiteli, jehož životodárná moc reprezentuje, ožívuje a konstituuje jinak tichý a nebezpečný prostor rozkládající se za hranicemi známého území. Existuje jistá analogie mezi Aischylovým sborem, představujícím asijský svět z autorova pohledu, a učeným obalem orientalistické vzdělanosti, jež do sebe onu obrovskou, amorfni masu Asie uzavírá, aby ji pak – občas s jistou náklonností, vždy však z dominantního hlediska – mohla zkoumat. Druhým motivem je pak Orient jako podloudné se šířící nebezpečí. Nacionalitu ohrožuje východní výstřednost, jež je tajemným a lákavým protipólem hodnot považovaných za přirozené. Odlišnost oddávající Východ od Západu je symbolizována příkroš, s jakou Pentheus zpočátku odmítá hysterické bakchantky. Když se později sám bakchantem stane, není zničen ani tak proto, že by se Dionýsovi podřídil, ale především z toho důvodu, že špatně odhadl jeho hrozbu. Ponaučení, které tím Euripidés zamýšlí, je dramatizováno přítomností Cadma a Tiresia, moudrých starců, kteří si uvědomují, že samotná „svrchovaná moc“ lid neovládne;³² jak říkají, existuje totiž ještě úsudek, tedy schopnost správně odhadnout sílu cizí moci a obrátit se s ní vyrovnat. Od této chvíle budou tedy orientální zahnady brány vážně, přinejmenším proto, že provokují západní racionalitu k novým projevům uplatňování svých záměrů a své moci.

Zásadní rozdíl typu toho, jež odděluje Západ od Orientu, přitom vyvolává další odlišnosti, zvláště ve společnosti, jejíž civilizační projevy zahrnují aktivitu typu cestování, dobývání či shromažďování nových

poznatků. Ve starověkém Řecku a Římě přispívali k rozvoji fondu taxonomických tradic rozdělovajících rasy, náboženství, národy a typy myšlení mimo jiné geografové, historici, veřejné osobnosti typu Caesara, řečníci a básníci; často to činili z vypočítavosti a jen proto, aby doložili řeckou či římskou nadřazenost ostatním národům. Zájem o Orient měl však svou vlastní tradici klasifikace a hierarchizace. Nejpozději od druhého století před naším letopočtem si každý cestovatel či ambiciózní křesťanský panovník uvažující o expanzi na Východ uvědomoval existenci předchůdců v podobě Hérodota, historika, cestovatele a neúnávného, zvrátavého kronikáře, a Alexandra, krále, válečníka a dobyvatele všestranných zájmů. Orient se tedy vnitřně dělil na území v minulosti poznané, navštívené či dobyté Hérododem, Alexandrem, případně jejich epgony, a oblasti, které dosud nikdo nepoznal, nenašlívil či nedobyl. Křesťanství pak ustavení hlavních orientálních sfér dokončilo: byl zde blízký Orient a daleký Orient – tedy známá území, jež René Grousset nazývá „levantským impériem“,³³ a Orient nový. V geografickém vědomí tak Orient osciluje mezi představou „Starého světa“, do kterého se člověk vrací podobně jako do rajske zahrady či ráje, aby zde vytvořil jeho novou verzi, a naopak místa dosud nepoznaného, kam člověk přichází jako Kolumbus do Ameriky za účelem vytvoření Nového světa (navzdory tomu, že Kolumbus sám se domníval, že objevil pouze novou část starého). Ani jeden z těchto Orientů nebyl ovšem pouze jednoho či druhého rázu, a právě pro svou nejednoznačnost, lákovou proměnlivost a schopnost zaujmout i zčásti jsou tak zajímavé.

Jako zásadní protipól Západu se Orient, zvláště jeho blízká část, etabloval již od dávných dob. Svou roli zde sehrála Bible a rozmach křesťanství, cestovatelé, jako byli Marco Polo a později Lodovico di Varthema a Pietro della Valle, kteří znepořkovali obchodní stezky a podnikli vznik řízeného systému obchodních styků, fabulisté Mandevillova typu, obavy z dobývacích východních hnutí, především islámu, i křížové výpravy a další militární poutě východním směrem. Z rozsáhlého, vnitřně strukturovaného archivu, který na základě literatury popisující tyto skutečnosti vznikl, pak vzrůstal počet typických hesel: cesta, historie, legenda, stereotyp, polemický střet. Právě touto optikou

je Orient nahlížen a právě tyto faktory také upravují jazyk, vnímání i formu styku mezi Východem a Západem. To, co přitom onen obrovský počet vzájemných styků jistým způsobem sjednocuje, je nejednoznačnost, o níž byla řeč výše. Co si zjevně cizího a vzdáleného nabývá – ať už z jakéhokoli důvodu – postupně charakter věci tak či onak známe. Člověk má obecně tendenci přestat vnímat věci buď jako úplně nové, nebo naopak zcela známé; na scénu vstupuje jistý mezistupeň v podobě kategorie, která umožňuje vnímat věci, jež vidíme poprvé, jako verze věcí poznaných dříve. Spíše než o způsob získávání nových informací přitom jde o metodu zvládnutí toho, co se zdá ohrožovat náš obvyklý pohled na svět. Je-li naše mysl nucena vypořádat se náhle s radikálně novou formou života – jakou se na počátku středověku Evropy jevil islám –, dojde k víceméně konzervativní, obranné reakci. Islám je vnímán jako falešná verze jiné předchozí zkušenosti, v tomto případě křesťanství. Hrozba ustupuje, ke slovu znovu přicházejí známé hodnoty a mysl se nakonec zbaví tlaku, který byl na ni vyvíjen, tím, že si zařadí dotýcný jev do kategorie „známého“ či „opakujícího se“. Islám se tímto způsobem dostává „pod kontrolu“, jeho novost a svůdnost nad námi již nemá moc a vnímáme pouze relativně nevyznané rozdíly, což by v opačném případě bylo jen stěží možné. Orient jako celek tak v západním pohledu kolísá mezi pocity opovržení jeho známými aspekty a radostným rozzechvěním – či strachem – z neznámého.

Tam, kde šlo o islám, byl ovšem evropský strach, ne-li respekt, na místě. Po Muhammadově smrti v roce 632 vojenská a později i kulturní a náboženská nadvláda islámu nesmírně vzrostla. Muslimským vojskům podlehl nejprve Persie a Egypt, poté Turecko a nakonec i severní Afrika; v osmém a devátém století bylo dobyt Španělsko, Sicílie a některé části Francie. Na východě zahrnovala během třináctého a čtrnáctého století islámská říše Indii, Indonésii i Čínu. Na tak výjimečný výpad dokázala Evropa reagovat pouze strachem a úžasem. Křesťanskí autoři, kteří byli svědky islámské expanze, se pramálo zajímali o učení, vysokou kulturu či skvosty muslimů, kteří byli, jak praví Gibbon, „současníky toho nejtemnějšího a nejlenivějšího období evropských letopisů“. (S jistým zadostiučiněním ovšem dodává, že „vzhledem k celko-

vému růstu vědy na Západě se nicméně zdá, že východní studia od té doby skomírají a upadají“³⁴). Křesťanům východní vojska nezřídká připadala „jako roj včel, jež vše nemilosrdně ničily“, jak napsal v jedenáctém století Erchembert, kněz z Monte Cassina.³⁵

Ne nadarmo se tedy islám stal symbolem hrůzy a ničení, démonických hord nenáviděných barbarů. Pro Evropu znamenal věčné trauma. Až do konce sedmáctého století číhala v jejím sousedství „osmanská hrozba“, jež pro celou křesťanskou civilizaci znamenala trvalé nebezpečí; postupně však evropská civilizace tuto hrozbu včetně jejích legend, dějinných událostí, osobností a ctností i nectností přijala jako cosi vetkaného do přádena života. Jen v renesanční Anglii, jak popisuje Samuel Chew ve slavné studii *Půlměsíc a růže* (The Crescent and the Rose), měl „člověk průměrného vzdělání a inteligence“ k dispozici v podobě dramatického zpracování relativně velký počet detailně popísaných událostí z dějin osmanského islámu a jeho výbojů do křesťanské Evropy.³⁶ Z islámu přitom zůstala aktuální pouze jistá nutně zjednodušená verze onoho velkého a nebezpečného vlivu, který pro Evropu symbolizoval. Tak jako v případě Saracénů u Waltera Scotta bylo vždy evropské zobrazení muslimů, Osmana či Araba formou ovládnutí obávaného Orientu, což do jisté míry platí i o metodách soudobých orientalistů, obracejících se spíše než ke skutečnému Východu k jeho verzi, která byla prezentována – v méně hrozivě podobě – čtenářstvu na Západě.

Na podobných domestikacích exotického materiálu není nic přehnaně kontroverzního ani trestuhodného; dochází k nim nepochybně u všech kultur a lidských bytostí. Rád bych však poukázal na to, že zvlášť výrazným způsobem provedli tuto myšlenkovou operaci právě orientalisté, a na důsledek tohoto procesu v podobě omezenosti příslušného slovníku a představ. Norman Daniel ve svých studiích výstižně dokládá daný jev na příkladu západní recepce islámu. Jedním z omezení patrných na snahách křesťanských myslitelů o porozumění islámu bylo hledání analogie: jelikož základem křesťanské víry je Kristus, mělo se za to – zcela nesprávně –, že Muhammad hraje v islámu totožnou úlohu. Odtud pak polemický název „mohamedánství“ a automatické

označování Muhammada za falešného spasitele.³⁷ Z podobných mylných představ „se vytvořil kruh, který nebyl představami zvnějšku nikdy prolomen... křesťanské pojetí islámu bylo celistvé a soběstačné.“³⁸ Islám se stal obrazem – cituji zde Daniela, ale zdá se mi, že jeho termín lze aplikovat v orientalistickém kontextu širěji – „jehož funkcí bylo spíše než reprezentovat samotný islám zprostředkovat jeho podobu středoměkmu křesťanovi.

Neměnná tendence opomíjet skutečný smysl Koránu či to, co za něj pokládali muslimové, stejně jako jejich skutečné postoje a skutky jasně dokazuje, že Korán a další islámské doktríny byly prezentovány pouze v podobě, která byla přesvědčivá pro křesťany; s tím, jak se odstup autorů a jejich publika od islámského světa zvěšoval, se pak dostávaly ke slovu stále výstřednější představy. Jen s velkou zdrženlivostí bylo přijímáno to, v co muslimové tvrdili, že opravdu věří. Existoval zde jistý křesťanský obraz, jehož detaily se (dokonce i pod tíhou faktů) modifikovaly jen velmi pozvolna a obecné rysy vůbec ne. Náznaky rozdílů nijak nenarušovaly společný rámec. Veškeré úpravy v zájmu zpřesnění byly v podstatě jen obranou toho, co se v dané chvíli jevilo jako zranitelné, podpora hrouťci se struktury. Křesťanský názor byl stavbou, jež nemohla být zbořena, ani proto, aby byla znovu postavena.³⁹

Rigorózní křesťanskou představu o islámu ještě posílila – během středověku a počátku renesance – rozličná básnická zobrazení, učené polemiky i lidové pověry.⁴⁰ Tou dobou byl již blízký Orient téměř začleněn do běžné křesťanské představy světa – v *Pisni o Rolandovi* je například saracénská víra zobrazena jako kult uctívající Mahometa i Apollóna. V polovině patnáctého století, jak podotkl R. W. Southern, bylo významným evropským myslitelem jasné, že „s islámem bude třeba něco udělat“, zvláště když islámská vojska mezinám dorazila na území východní Evropy. Southern popisuje dramatickou epizodu z let 1450–1460, kdy se čtyři učené muži, Jan ze Segovie, Mikuláš Kusánský, Jean Germain a Aeneas Silvius (Pius II.), pokusili vyrovnat s islámem prostřednictvím *conference* či „konference“. S nápadem při-

šel Jan ze Segovie: mělo jít o zasedání, na němž by se křesťané pokusili o masové obrácení muslimů na křesťanskou víru. „Viděl v něm jak politický, tak i ryze náboženský nástroj, a slovy, jež by jistě ulehčila na náležitou strunu i dnes, dodal, že i kdyby mělo trvat celé desetiletí, bude to levnější a méně bolestné než válka.“ Ačkoli se čtvéřice mužů nedohodla, událost vstoupila do dějin jako promyšlený pokus – jenž byl součástí podobných evropských snah od dob Bedových až po Luthera – postavit Orient tvář v tvář Evropě a oba světy jistým způsobem spojit s tím, že muslimové jasně nahlédnou skutečnost, že islám je pouhou scestnou verzí křesťanství. Southern uzavírá:

Pozoruhodná je neschopnost jakéhokoli z těchto myšlenkových systémů [tj. evropského křesťanství] poskytnout zcela uspokojivé vysvětlení jevu, o jehož objasnění usilují [islámu], nemluvě o zásadnějším ovlivnění běhu reálných událostí. Z faktického hlediska neskončila nikdy žádná událost tak dobře ani tak špatně, jak předpovídali nejmoudřejší z pozorovatelů; a snad stojí za zmínku, že nejlépe dopadly ty, u nichž ti nejlepší s jistotou věřili ve šťastný konec. Můžeme tedy hovořit o nějakém vývoji [křesťanského poznání islámu]? Osobně jsem přesvědčen o tom, že ano. Ačkoli řešení tohoto problému zůstávalo i nadále v nedohlednu, jeho vyjádření bylo čím dál komplexnější, racionálnější a bližší skutečnosti. (...) Vedcům, kteří se ve středověku problémem islámu usilovně zabývali, se kýžené řešení našlo nepodařilo; rozvinuli však myšlenkové procesy a přístupy, jež se měly později zúročit jinde.⁴¹

Za nejlepší část Southernovy analýzy na tomto i jiných místech jeho stručných dějin západních názorů na islám považuji způsob, jímž dokládá, že to, co bylo postupem času rozšiřováno a prohlubováno, byla spíše než jakákoli soustava západních poznatků západní neznalost. Fikce má totiž svůj vlastní řád a vlastní dialektiku vzestupu či pádu. Na Muhammadovu postavu se v průběhu středověku navěsila hromada přívlastků, jež byly v souladu s povahou dobových „proroků, svobodného ducha“, kteří v Evropě hlásali víru a získávali si příznivce“. Jako šifru falšného Zjevení se stal Muhammad rovněž symbolem chlpnos-

ti, zhyralostí, sodomie a celé řady dalších zlořelostí, jež byly všechny „logicky“ důsledkem falešných dogmat, která hlásal.⁴² Orient tak byl představován prostřednictvím jakýchsi typických zástupců a zobrazení; každé z nich bylo přitom v porovnání se svým předchůdcem konkrétnější a vnitřně spjatější s určitou konkrétní potřebou. Zdá se, jako by od chvíle, kdy byl Orient ustaven jako místo vhodné pro konkrétní ztělesnění čehosi neuchopitelného, Evropa už nebyla schopna od této praktiky ustoupit; Orient a vše orientální, arabské, islámské, indické, čínské a jiné se tak stávají opakujícími se pseudoinkarnacemi jakéhosi velkého originálu (Kristus, Evropa, Západ), který mají podle všeho imitovat. Časem se změnila pouze příčina těchto poněkud narcistických představ Západu o Orientu, nikoli však jejich charakter. Ve dvanáctém a třináctém století se tak běžně můžeme setkat s názorem, že Arabie je „na okraj křesťanského světa a je přirozeným útočištěm pro kacířské psance“⁴³ a že Muhammad byl lstivý odpadlík, zatímco ve dvacátém století bude orientalistický vědec, učený specialista, naopak poukazovat na to, že islám není v podstatě nic jiného než jen druhořadé ariánské bludaství.⁴⁴

Náš původní popis orientalismu coby vědeckého oboru nyní dostává novou podobu. Obor je často jistý izolovaný prostor. Mýšlenka reprezentace je přitom dramatického rázu: Orient je jevištěm, které zahrnuje celý Východ. Na tomto jevišti se postupně objeví postavy, jejichž úkolem je reprezentovat jistý větší celek, ze kterého vyšly. Orient pak není ani tak nekonečný prostor za hranicemi známého evropského světa, ale spíše uzavřené pole, divadelní scéna svázaná s Evropou, a orientalista je pouze specifický odborník v oblasti poznání, za které nese odpovědnost Evropa – tak jako určitým způsobem reagující publikum nese historicky a kulturně zodpovědnost za dramata, jímž z technického hlediska dává tvar dramatik. V hloubce této orientální scény se nachází početný kulturní repertoár, jehož jednotlivá čísla vytvářejí pohádkově rozmanitý svět: Slinga, Kleopatra, Eden, Trója, Sodoma a Gomora. Aš-tarta, Ísis a Osiris, Baiseba, Babylon, duchové, Tři králové, Ninive, kněz Jan, Muhammad a desítky dalších; dějiště, v některých případech pouze ve formě zpola vymyšlených, zpola skutečných jmen; nestvůry, táblové, hrdinové; hrůzy, potěšení, touhy. Evropská představitost

z tohoto repertoáru nikoli nevyznamená čerpala: od středověku až po osmnácté století se k orientálnímu bohatství obraceli Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes, tvůrci *Písně o Rolandovi* a *Písně o Cidovi* i další přední autoři a činili tak způsobem, který dále zdůrazňoval rysy představ, myšlenek a postav, jež byly jeho součástí. K šíření ideologických mýtů v Evropě přispěla nazvody prohlubující se vědomostem i odborná orientalistická veřejnost.

Slavným příkladem toho, jak lze v rámci orientalistické scény skloubit dramatickou formu a získané představy, je dílo Barthélemyho d'Herbelota *Orientální knihovna* (Bibliothèque orientale), vydané posmrtně roku 1697 s předmluvou Antoina Gallanda. V úvodu k nedáv-ným *Cambriďgským dějinám islámu* (The Cambridge History of Islam) je toto dílo spolu s úvodní statí George Salea k jeho překladu Koránu (1734) a *Dějinnami Saracénů* (History of the Saracens, 1708, 1718) od Simona Ockleyho považováno za „významné“ v rámci šíření „nového pohledu na islám“ a jeho zprostředkování „laickému čtenáři“.⁴⁵ V případě d'Herbelotova díla je tento popis nedostatečný, jelikož se nevztahovalo pouze k islámu jako v případě Salea a Ockleyho. S výjimkou *Dějin Orientu* (Historia Orientalis) Johanna H. Hottingera z roku 1651 byla až do počátku devatenáctého století *Orientální knihovna* v Evropě jedinou obecně uznávanou odbornou prací. Její rozsah byl vskutku výjimečný. Galland, jenž byl prvním evropským překladatelem *Tisíce a jedné noci* a významným arabistou, porovnal d'Herbelotovu práci se všemi předchůzci a upozornil na obdivuhodné rozpětí jeho spisovatelského počínu. D'Herbelot přčetl, píše Galland, množství děl v arabštině, perštině a turečtině, a byl tak schopen odhalit věci, které byly Evropanům dopsud skryty.⁴⁶ Poté co vytvořil slovník těchto tří orientálních jazyků, pokračoval d'Herbelot studiem orientálních dějin, teologie, geografie, vědy a umění v oblasti fikce i skutečnosti, jež mělo výsult v sepsání dvou děl: *bibliothèque*, abecedně uspořádaného slovníku, a *florilège* neboli antologie. Dokončit se mu podařilo ovšem pouze první z nich.

Gallandův popis *Orientální knihovny* uvádí, že přívalstek „orientál-m“ měl podle původního plánu zahrnovat hlavně oblast Levanty, ačko-

li – jak s obdivem konstatuje – zachycené časové období nezačínalo jen stvořením Adama a nekončilo „naší současností“. d'Herbelot se pustil ještě mnohem dál, do času popisovaných v legendách jako „nejzřejmější“, tedy dlouhého období předadamovských solimánců. V dalších částech Gallandova výkladu se dozvídáme, že *Orientální knihovna* se jako „kterékoli jiné“ dějiny světa pokoušela o úplný přehled poznatků vztahujících se k tématům typu stvoření světa, potopy či zničení Babylónu – s tím rozdílem, že autorovy prameny byly orientálního původu. D'Herbelot rozdělil dějiny na náboženské a světské (Židé a křesťané patří k prvním, muslimové k druhým) a na dvě období, před potopou světa a po ní. To mu umožnilo zabývat se současně dějinami Mongolů, Tatarů, Turků a Slovanů; do svého výkladu přitom zahrnul všechny oblasti muslimské říše, dalším Orientem počínaje a Herkulovými sloupky konče, s jejich zvyky, rituály, tradicemi, významnými událostmi, dynastiemi, paláci, řekami a rostlinstvem. Taktó pojaté dílo, ačkoli v něm najdeme i pár zmínek o „perverzním učení mahometánském, jež způsobilo křesťanství značné škody“, bylo přirozeně obsaženější než kterékoli před ním. Galland svou předmluvu uzavírá ujištěním čtenáře, že d'Herbelotova *Orientální knihovna* je dílo výjimečné „užitečné a libé“, zatímco jiní orientalisté jako Postel, Scaliger, Golius, Pockoke či Erpenius vytvořili orientalistické studie až příliš úzce zaměřené na gramatiku, lexikografii, zeměpis a podobně. Pouze d'Herbelotovi se podařilo napsat dílo schopné přesvědčit evropského čtenáře, že studium orientální kultury není jen nevděčná a zbytečná práce: pouze on se – alespoň podle Gallanda – také pokusil vytvořit v myslí svých čtenářů dostatečně živou představu o tom, co studium a poznání Orientu obnáší, představu, jež by nejen naplnila mysl, ale zároveň i uspokojila ona velká, předem formulovaná očekávání.⁴⁷

V pokusech, jaké představovala díla d'Herbelotova typu, si Evropa ověřovala vlastní schopnost ovládnutí a orientalizace Orientu. V tom, co Galland říká o své a d'Herbelotově „orientální látce“, tu a tam zazní povýšený tón; tak jako v pojednáních Raphaela du Manse a dalších zeměpisců sedmnáctého století, i zde je čtenáři dáváno jasně najevo, že západní vědě nemůže Orient konkurovat.⁴⁸ Zřejmá není však jen do-

minantní role západního pohledu, nýbrž i technika, pomocí níž je nezměrné bohatství Východu tříděno a systematicky, ba abecedně předkládáno západnímu laickému konzumentovi. Když Galland o d'Herbelotovi uvádí, že dostal příslušnému očekávání, má nejspíše na mysli, že se jeho dílo nepokusilo přehodnotit obecně přijímané názory. Úkolem orientalisty je totiž právě tento Orient v očích čtenářů *potvrdit*; nesnaží se a ani nechce zakotvené představy nijak narušovat. *Orientální knihovna* tedy pouze zobrazila Orient v širším a přesnějším měřítku; z toho, co bylo kdysi jen neurčitým souborem námátkou získaných faktů, jež se jistým způsobem týkaly levantských dějin, biblických obrazů, islámské kultury, místních názvů a podobně, se nyní stalo racionálně zpracované a vyčerpávající panorama Orientu. Pod heslem Mahomet nabízí d'Herbelot nejprve všechna známá proročova jména, náčež takto stvrzuje jeho ideologický a doktrinální význam:

Toto je onen slavný podvodník Mahomet, původce a zakladatel bludařství, jež se samo nazývá náboženstvím a které označujeme jako mohamedánství. Viz heslo *Islám*.

Výkladači Koránu a další učenci muslimského či mohamedánského práva tomuto falešnému proroce prokazují stejné počty, jaké ariáni, pauliáni a další kacířské skupiny prokazovali Ježíši Kristu, zbavujice ho přitom jeho božské podstaty.⁴⁹

Relevantním evropským označením je tu „mohamedánství“; správný muslimský termín „islám“ je odsunut do jiného hesla. „Bludařství... které označujeme jako mohamedánství“ je pak „přistiženo“ coby imitace křesťanské nápodoby opravdového náboženství. V rámci dlouhého historického popisu Muhammadova života se d'Herbelot může dále věnovat víceméně lineárnímu vyprávění. V prvé řadě jde ovšem o *umístění* Muhammada v rámci celého díla. Nebezpečí nezodpovědného bludařství je odvráceno ve chvíli, kdy se z něj stává ideologicky explicitní materiál abecedního hesla. Muhammad se již nepotulje po Východě jako nebezpečný, amorální zhyrálec; tiše sedí na svém (být významněm) místěčku orientalistického jeviště.⁵⁰ Dostalo se mu rodokmene, výkla-

du, dokonce i vývoje; to vše je nicméně podřízeno oněm základním výročkám, které mu brání v pobytu kdekoli jinde.

Podobné „obrazy“ Orientu jsou obrazy proto, že reprezentují či zastupují velice rozsáhlou a obtížně uchopitelnou entitu, kterou pomáhají pochopit. Jsou to však také *typy*, podobné Theofrastovým, La Bruyèrovým či Seldenovým chvastounům, lakomcům a chamtivcům. Není snad zcela na místě hovořit o konkrétní představě chvástavého vojáka či falešného proroka Muhammada, jelikož její omezení na kontext diskursu nám má přinejlepším umožnit jednoznačné pochopení jistého obecného typu. Muhammadova postava v d'Herbelotově podání je ovšem *obrazem*, protože falešný prorok je součástí *orientálního* divadelního výjevu, který je jako celek obsahem autorova díla.

Od celkového účinku přitom nelze oddělit ani didaktickou hodnotu tohoto zobrazení. V učeném dle typu *Orientální knihovny*, jež je výsledkem systematického studia a výzkumu, podrobuje autor zkoumaný materiál disciplinovanému řádu; chce také, aby čtenář pochopil, že to, co se mu na stránkách knihy nabízí, je uspořádané, systematické posouzení daného materiálu. *Orientální knihovna* tak vyjadřuje myšlenku síly a efektivnosti orientalistické vědy, jež mají čtenáři od této chvíle připomínat, že k tomu, aby se dobral pochopení Orientu, je nutné postupovat podle učených souřadnic a kódů poskytnutých mu právě orientalistou. Orient se nepřizpůsobuje pouze morálním potřebám západního křesťanství; je rovněž omezován řadou postojů a úsudků, které pro potřebu revize či ověření odkazují čtenáře v prvé řadě nikoli k orientálním pramenům, nýbrž k jiným orientalistickým dílům. Z orientalistického jeviště, jak jsem je nazval, se stává přísný morální a epistologický systém. Orientalismus jako disciplína zastupující západní institucionálně poznání Orientu tak začíná uplatňovat trojí vliv – na Orient, orientalistu a svého západního „konzumenta“. Myslím, že by bylo chybou podceňovat sílu takto vzniklého trojcestného vztahu. Orient („tam někde“ směrem na východ) je totiž kárán, ba dokonce trestán za to, že leží mimo hranice evropské společnosti, tedy „našeho“ světa, a je tak *orientalizován* – v procesu, který nejenže přisuzuje oblasti Orientu orientalistovi, ale zároveň nutí nezasvěceného západního

čtenáře, aby orientalistické kodifikace (například d'Herbelotovu abecedně řazenou *Orientální knihovnu*) pokládal za *pravý* Orient. „Pravda“ se stává výsledkem učené interpretace a ztrácí vazbu na východní materiál, který jako by vdechl za svou existenci orientalistově práci.

Celý tento didaktický proces není těžké pochopit ani vysvětlit, uvědomíme-li si, že každá kultura podrobuje novou skutečnost úpravám, jež původně nezávislé objekty přeměňují v jednotky poznání. Problém ale není v tom, že k této přeměně dochází. Bránit se v pádu neznámé ho je pro lidskou mysl zcela přirozené; jednotlivé kultury měly proto vždy tendenci podrobovat své protějšky zásadní transformaci a vnímat je nikoli takové, jaké ve skutečnosti byly, ale jaké by v zájmu příjemce být měly. Západ ovšem vždy pohlížel na Orient jako na imitaci některého ze svých vlastních aspektů; pro část německých romantiků bylo například indické náboženství jen jakousi orientální verzí německo-křesťanského pantheismu. Orientalistova práce vždy spočívá v tom, aby Orient přeměnil v cosi jiného – v zájmu své vlastní osoby, své kultury a někdy, jak věří, i Orientu samého. Jde přitom o systematický proces: vyučuje se, má své vlastní spolky, časopisy, tradice, slovník, rétoriku, vše, co je zásadním způsobem spjata a podporováno převládajícími kulturními a politickými normami Západu. Navíc, jak hodlám ukázat, tlme tento proces postupně k totalizaci; orientalismus devatenáctého a dvacátého století působí při bližším pohledu především dojmem necitlivé schematizace Orientu jako celku.

Jak brzy k této schematizaci začalo docházet, jasně vyplývá z příkladů, které jsem uvedl v souvislosti s reprezentacemi Orientu v antickém Řecku. Jak zpracovaná byla pozdější zpodobení založená na těchto předchozích, jak důkladné bylo jejich schematizování a jak dramaticky účinné jejich umístění v souřadnicích západního imaginativního zeměpisu. Lze ukázat na příkladu Dantova *Pekla*. Dante dokázal v *Božské komedii* plynule spojit realistické zobrazení světské skutečnosti s univerzálním a věčným systémem křesťanských hodnot. To, co Dante jako pouťník vidí, když prochází Peklem, Očistcem a Rájem, je jedinečný obraz soudu. Paolo a Francesca jsou kupříkladu kvůli svým hříchům

navěky uvěznění v pekle, vystupují však také jako živoucí zástupci povah a činů, které je uvrhly na místo, jež už nikdy neopustí. Každá z postav Dantovy vize tak představuje nejen sebe samu, ale je také typickou reprezentací své povahy a osudu, který ji čeká.

„Maometto“ – Muhammad – se objevuje v osmadvacátém zpěvu *Pekla*. Nachází se v osmém z devíti pekelných kruhů, v devátém z deseti temných příkopů obklopujících Satanovu pekelnou tvrz. Než se Dante dostane až k Muhammadovi, prochází jednotlivými kruhy s lidmi, jejichž hříchy jsou méně závažné: chlípničky, lakomci, hrabivci, nenasytí, kacíři, zlostníky, sebevrahy, bezbožníky. Po Muhammadovi následují už jen padělatelé a zrádci (mezi nimi Jidáš, Brutus a Cassius) a pak samé dno Pekla, kde přebývá Satan. Muhammad tedy spadá do přesně určené hierarchie hříchů, do kategorie, již Dante označuje jako „rozsévací rozkolu a pohoršení“. Trest, který je mu věčným osudem, je obzvlášť ohavný: jeho tělo je od brady k řitnímu otvoru dorekonečna rozlínáno jako dřevěný sud s trhajícími se dužinami. Autorův verš čtenáře neušetří eschatologických podrobností, jež s sebou podobně barvitý trest nese: Muhammadovy vnitřnosti a výkaly jsou popisovány s neuhýbavou přesností. Nešťastník vysvětluje Dantovi svůj trest a ukazuje přitom na Aliho, stojícího před ním v řadě hříšníků, jež dábli sloužebníci rozlíná ve dvě; žádá také Danta, aby před tím, co jej čeká, varoval jistého Fra Dolcina, odpadlíka, jehož sekta hlásala společné vlastnictví žen a majetku a který byl obviněn z poměru s milenkou. Čtenář přitom neumíká ne autorem naznačovaná podobnost mezi Dolcinovou a Muhammadovou zvrácenou smyslností i mezi touhou obou mužů po duchovním věhlasu.

Dante se ovšem na téma islámu vyjadřuje i na jiných místech svého díla. V jedné z předchozích částí *Pekla* vystupuje skupina muslimských mužů, již tvoří Avicenna, Averroes a Saladin; patří mezi ony ctnostné pohany, kterým je – spolu s Hektorem, Aeneem, Abrahamem, Sókratem, Platónem a Aristotelem – určen první pekelný kruh, kde mají snášet nepatrný (ba účtyhodný) trest za to, že se jim nedostalo křesťanského osvícení. Dante obdivuje jejich nemalé ctnosti a dovednosti, ale protože nejsou křesťany, musí je odsoudit k (byť mírným) pekelným mu-

kám. Je jistě pravda, že věčnost stírá rozdíly, nicméně anachroničnost a podivnost zařazení předkřesťanských velikánů a pokřesťanských muslimů do téže kategorie „pohanského“ zatracení Danta zřejmě netrápí. Ačkoli Korán označuje Ježíše za proroka, Dante vidí velké muslimské filosofovy a vladaře jako osoby křesťanství absolutně neznalé. To, že mohou obývat tak význačnou úroveň spolu s hrdiny a mudrci klasického dávnověku, je ahistorická vize podobná té z Rafaelovy *Athénské školy*, kde spolu rozmlouvají Averroes, Sókratés a Platón (podobně jako ve Fénelonových *Rozmluvách mrtvých* [Dialogues des morts, 1700–1718], kde hovoří Sókratés s Konfuciem).

Kritičnost a důslednost, s jakou Dante básnický ztvárňuje islám, jsou příkladem schematické, téměř kosmologické nevyhnutelnosti, s níž podobu islámu a jeho představitelů určuje především zeměpisná, historická a zvláště morální nejistota Západu. Empirická fakta o Orientu či kterékoli z jeho částí mají jen minimální význam; rozhodující je to, co nazýváme orientalistickou vizí, jež se zdaleka neomezuje jen na odborníky, ale je spíše společným vlastnictvím všech, kteří o Orientu na Západě uvažují. Dantovy básnické schopnosti tento pohled dále zdůrazňují a prohlubují jeho reprezentativní charakter. Muhammad, Saladin, Averroes a Avicenna jsou tak znehynění v rámci jakési vizionářské kosmologie – znehynění, definování, zaškatalkování či přímo uvěznění bez ohledu na cokoliv jiného než jejich „funkci“ a místo na dané scéně. Isaiah Berlin popsal účinek takového přístupu následujícími slovy:

V [takové]... kosmologii je svět člověka (a v některých verzích celý vesmír) jedinou všeobjímající hierarchií; vysvětlit, proč v ní existuje ten který objekt daným způsobem, na daném místě a v danou dobu a proč dělá to či ono, znamená *eo ipso* říci, co je jeho cílem, jak ho doposud dokázal naplňovat a jaké jsou vzájemné vztahy řazení a subordinace mezi cíli jednotlivých cílevědomých entit této harmonické pyramidy, kterou společně vytvářejí. Je-li toto pravdivý obraz skutečnosti, pak historický výklad – podobně jako jakákoli jiná forma výkladu – musí spočívat především v přináležitosti jednotlivců, skupin, národů či druhů k jejich vlastním místům v jistém univerzálním vzorci. Poznat „kosmické“ místo nějaké věci či

osoby znamená říci, co je zač, co dělá a zároveň proč by měla být a dělat právě toto. Být a mít hodnotu, existovat a mít nějakou funkci (a tu pak více méně úspěšně plnit) je proto jedno a totéž. Zmíněný vzorec, a pouze ten, dává vznikat a zanikat všemu, co jest, a přiděluje mu také účel hodnotu a význam. Pochopit znamená odhalit vzorec. (...) Čím nevyhnutelněji je možné zobrazit danou událost či postavu jako existující, tím lépe byla pochopena, tím hlubší pochopení zkoumajícího, tím blíže k oné jeidíné, nejvyšší pravdě.

Tento přístup je hluboce antiempirický.⁵¹

Totéž bezpochyby platí i o orientalistickém přístupu obecně. Podobně jako magii a mytologii jej charakterizuje soběstačnost a samoučelnost uzavřeného systému, ve kterém jsou objekty tím, čím jsou, právě proto, že jsou tím, čím jsou, jednou provždy, z ontologických příčin, které žádný empirický materiál nemůže vyvrátit ani změnit. Když se Evropa setkala s Orientem a zvláště pak s islámem, systém reprezentací Orientu to jen posílilo, a jak naznačil Henri Pirenne, z islámu byl učiněn prototyp cizince, proti němuž se vymezovala celá evropská civilizace už od dob středověku. Zatímco úpadek římské říše způsobený nájezdy barbarů měl paradoxně za důsledek včlenění barbarských zvyků do římské a středomořské kultury, následkem islámských nájezdů počínajících v sedmém století, tvrdí Pirenne, bylo přesunutí centra evropské kultury ze Středomoří, jež bylo tehdy arabskou provincií, dále na sever. Svou roli v dějinách začala hrát kultura germánská. Až do této doby nebyla římská tradice přerušena; nyní však začala vznikat nová římsko-germánská civilizace. "Evropa se uzavřela do sebe: Orient, nebyli-li pouhým obchodním odbytištěm, byl kulturně, intelektuálně i duchovně mimo Evropu a evropskou civilizaci, jež se – Pirennovými slovy – stala jednou velkou křesťanskou komunitou, totožnou s církví... Západ žil a dalších clunajských orientalistů, ve spisech křesťanských polemiků zaměřených proti islámu od Guiberta z Nogentu a Bedy až po Rogera Bacona, Viléma z Tripolisu, Burcharda ze Siónu a Luthera, v *Písni o Cirdovi*, *Písni o Rolandovi* i v Shakespeareově *Othellovi* („nepříteři lidstva“)

byly Orient a islám vždy prezentovány jako cizinci, kteří mají hrát v rámci Evropy specifickou roli.

Imaginativní zeměpis, živými podobiznami Dantova *Pekla* počínaje a prozaickými popisy d'Herbelotovy *Orientální knihovny* konče, legitimizuje vlastní slovník, svět reprezentativního diskursu příznacného pro rozpravu o islámu a Orientu a jejich chápání. To, co je v rámci tohoto diskursu považováno za fakt – například že Muhammad je falešným prorokem –, je složkou diskursu, výrokem, ke kterému diskurs vyzývá, kdykoli se Muhammadovo jméno objeví. Pod povrchem různých jednotek orientalistického diskursu – tedy slovníku užívanému v textech a promluvách na téma Orientu – se skrývá sada reprezentativních figur neboli tropů. Tyto figury jsou pro skutečný Orient – či islám, o který mi tu jde především – tím, čím jsou stylizované kostýmy pro postavy v divadelní hře; hrají tutéž roli jako kříž pro postavu Kdožkolévka nebo pestrobarevný kostým Harlekýna v *commedii dell'arte*. Jinak řečeno, soulad mezi jazykem použitým k popisu Orientu a Orientem jako takovým není třeba hledat – nikoli proto, že by daný jazyk nebyl přesný, ale protože se o to ani nesnaží. To, oč naopak usiluje, tak jako Dante v *Pekle*, je charakterizovat Orient jako cizí prvek a zároveň jej schematicky učinit součástí divadelní scény, jejíž obecnost, režisér i herci jsou bezvýhradně proevropsky zaujati. Odtud tedy ona oscilace mezi důvěrně známým a cizím; Muhammad je vždy falešným prorokem (důvěrně známým, protože předstírá podobnost Ježíšovi) a zároveň orientálním subjektem (cizím, protože ačkoli částečně Ježíše připomíná, přece jen je odlišný).

Vypočítávat všechny řečnické figury spojené s Orientem – cizost, odlišnost, exotickou smysluplnost a řadu dalších – by nemělo valný smysl; pokusme se raději vystihnout jejich obecný význam v souladu s tím, jak si je jednotlivé generace předávají již od času renesance. Všechny jsou proklamativní a samozřejmě; čas, který vyjadřují, je věcným bezčasím; navozují dojem opakování a síly; k evropskému ekvivalentu – někdy specifikovanému, jindy nikoli – se nacházejí ve vztahu symetrickosti, zároveň však jednoznačně závislosti. Pro všechny tyto funkce často stačí použít jednoduchou sponu je. Muhammad je falešný prorok, jak to

kanonizovala už d'Herbelotova *Orientální knihovna* a dramatižoval Dante. Souvislostí není třeba: důkaz je obsažen v samotném slovesu, jehož je užito. Spojení není třeba nijak upřesňovat; jako nutné se nejeví převádět je do minulého času ani uvažovat nad tím, je-li vůbec zapotřebí daný výrok opakovat. Opakován proto je, a pokaždé, když je vyslověn, jeho význam a spolu s ním i autorita mluvčího jako by získávaly na síle. Není divu, že Muhammadova slavná biografie z pera Humphreya Prieauxe, pocházející ze sedmáctého století, nese podtitul *Stučky přiná podstata podobu*. Kategorie typu „podvodník“ (či „orientálec“) přitom samozřejmě implikují, ba dokonce přímo vyžadují protipól, který není umělým výtvořem ani nevyžaduje neustálou explicitní identifikaci. Takovým opakem je „okcidentálec“, v Muhammadově případě Ježíš.

Z filsofického hlediska je tedy typ jazyka, myšlení a představ, který jsem nazval velmi obecně orientalismem, jistou formou radikálního realismu; každý, kdo orientalismus (tedy způsob, jak přistupovat k otázkám, objektům, hodnotám a oblastem označovaným za orientální) aplikuje, pak zároveň vymezuje, pojmenovává a ustavuje to, o čem mluví nebo nad čím se zamýšlí, pomocí slov či slovních spojení, o kterých předpokládáme, že se staly – či zkrátka jsou – skutečností. Z hlediska řeči je orientalismus bezvýhradně anatomický a enumerativní: použít jeho slovník znamená zapojit se do procesu partikularizace a členění orientálních objektů na zvládnutelné části. Psychologicky je orientalismus jakousi formou paranoie, jiným druhem poznání, než jaké představuje například standardní poznání historické. To je podle mého názoru jen několik důsledků imaginativního zeměpisu a dramatických hranic, které vytváří. Existují však i některé specificky moderní mutace těchto orientalizovaných důsledků, k nimž nyní obrátíme pozornost.

Projekty

Zabývat se výraznějšími praktickými úspěchy orientalismu je nutné už proto, abychom mohli posoudit, nakolik mylná byla Micheletova hrozivá myšlenka, že „Orient se blíží, nepřemožitelný, osudný bohům světa kouzlem svých snů, magickou silou svého šerosvitu“. ⁵³ Kulturní, materiální a intelektuální vztahy mezi Evropou a Orientem prošly početnými fázemi, ačkoli vědomí hranice mezi Východem a Západem mělo na Evropu trvalý dopad. Obecně přesto platí, že Západ se přiblížoval Východu, nikoli naopak. Výrazu *orientalismus* v obecném smyslu užívám k popisu západního přístupu k Orientu; rozumím jím disciplínu, již byl a dosud je Orient systematicky nahlížen coby předmět studia, výzkumu a praxe. Používám jej však i k vymezení souboru snů, obrazů a výrazů, jež se nabízejí komunikaci, kdo se kdy pokusil hovořit o tom, co leží na východ od zmíněné hraniční čáry. Tyto dva aspekty orientalismu nejsou ve zájemném nesouladu, neboť právě díky tomu, že využívala obou, byla Evropa schopna dosáhnout ve vztahu k Orientu sebevědomého a zcela konkrétního postupu. Na následujících stránkách bych se rád věnoval především hmotným důkazům těchto aktivit.

S výjimkou islámu byl Orient pro Evropu až do devatenáctého století oblastí s nepřerušenou historií neomezené západní nadvlády. Očividně to platí v případě Britů v Indii, Portugalců v jihovýchodní Asii, Číně a Japonsku a Francouzů a Italů v různých oblastech Orientu. Ze strany původních obyvatel sice občas došlo k projevům odporu, což zmíněnou idylu narušilo – jako například v letech 1638–1639, kdy Portugalce vytlačila skupina japonských křesťanů; avšak v podstatě pouze Arabové a islámský Orient představovali pro Evropu nepodcenitelnou konkurenci v politické, intelektuální a po jistý čas také ekonomické oblasti. Po většinu svých dějin je tedy orientalismus poznamenán problematic-

Britové a Francouzi: *Poutníci a jejich poutě*

Každý Evropan, který se do Orientu vydal nebo tam pobýval, byl nucen bránit se jeho znepokojujícím vlivům. Když začal Lane o Orientu psát, podrobil jej řadě změn zasahujících do sféry místa i času. Výstřednosti orientálního života, jakými byly jeho nezvyklé kalendáře, exotická prostorová uspořádání, nerosumitelné jazyky i zdánlivě zvrácená morálka, byly v rámci podrobné prezentace v normativním evropském prozaickém stylu podstatně redukovány. Lze tedy říci, že při orientalizaci Orientu jej 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“, zaváňelo povážlivou 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 otupovaly evropský smysl pro náležitě rozlišování a racionalitu času, místa a osobní identity. V Orientu se člověk ocílal tváří v tvář nepředstavitelné starobylosti, nadlidské kráse, nekonečným dálkám. Ty bylo přitom z hlediska evropských zvyklostí vhodnější vnímat prostřednictvím myšlenek a čelty než bezprostředním prožitkem. V Byronově „Džauri“ (Giaour), Goethově *Západovýchodním divánu* či Hugových *Orientálcích* je Orient zobrazen coby útočiště a výraz někdejší authenticity, 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 vracel – „v oblasti čistoty a práva / k světa hlubinám a vzniku / zavedu rod smrtelníků“ –, vnímaje ho jako zavřené a potvrzení všeho, o čem kdy snil:

Boží svět je orient!
Boží svět je okcident!
Severní a jižní pláne
dřímou v míru boží dlaně.⁷⁷

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 mrtvého“ (*Cri de guerre du mort*) a „Pašova bolest“ (*La Douleur du pacha*)⁷⁸ vychází krutost a tíživá melancholie orientálců nikoli ze skutečného strachu o život či dezorientace a bezradnosti, ale z díla Volneye a George Salea, jejichž učené spisy nadanému a citlivému básníkovi předtlučily barskou nádhru do jazyka užitečných informací.

To, co bylo zpřístupněno Lanem, Sacym, Renanem, Volneyem, Jonesem a dalšími orientalistickými průkopníky (nemluvě o *Popisu Egypta*), nyní začali přetvářet literáti. Připomeňme si naši předchozí debatu o třech typech děl zabývajících se Orientem a vycházejících ze zkušenosti tamního 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 (j. 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 představ 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 velického, 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 Velikého. Orient zprostředkovaný vědeckými vykladači nejen omezoval poutníkovy vlastní myšlenky a představy; přikázky mezi cestovatele a jeho výpověď stavěl 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.“⁷⁹ Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, ti všichni se na svoji pouť vypravili proto, aby starý orientalistický archiv zbavili zatuchlosti. Jejich díla měla být čerstvou zásobárnou orientální zkušenosti – jak ovšem uvidíme, i tento záměr obvykle (nikoli však vždy) končil reduktivním přístupem k orientální realitě. Důvody, které k tomu vedly, jsou složité a v mnohém souvisejí 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 *Danielu 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 prostírala oblast, jež se v osmdesátých letech devatenáctého století stala součástí souvislého pásu britských držav od Středozemí až k Indii. Psát 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 nalehavé 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 Volneyem proto sprádeli představy a úvahy o místech, která se nacházela především v jejich myslí, a konstruovali 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 nejvyspělejší 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*).⁸⁰ K nim je třeba (na doporučení Hassana al-Noutyho) přidat rovněž Quatremèra a další odborníky na oblast semitských jazyků, Sauleyho, průzkumníka Mrtvého moře, Renana jako archeologa se zaměřením na fénickou civilizaci, Judase, odborníka na fénické jazyky, Catalaga a Défrémeryho, kteří studovali ansáry, ismájlje 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 bristké okupace) smutně poznamenal: „Orient v Káhře je mrtvý.“ Pouze Renan, věrný svému realistickému a rasistickému krédu, přimhouřil nad bristkým potlačením vzpoury plukovníka Arabiho oko a označil protest za „hanbu civilizace“.⁸¹

Na rozdíl od Volneye a Napoleona vyhledávali francouzští poutníci v devatenáctém století spíše exotické než vědecké, přesto však zvláštním způsobem přitažlivé 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 představitosti. 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 vyloužil a posléze začal lidmi, místy 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 naplněn 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, Memfidé 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 Muhammadovou“ a neobsahoval „civilizovaný princip ani recept na povznesení lidské povahy“. „Tato kniha,“ pokračuje, dáváje opět průchod vlastní představitosti, „nehlásá ani ne-návisť k tyranii, ani lásku ke svobodě“.⁸²

Pro tak delikátně utvářenou postavu, jakou byl Chateaubriand, představal Orient velké pláno, 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 rozechvělý Robinson Crusoe, který uslyšel poprvé promluvit svého papouška. Jistě, existovala místa jako Betlém (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 orientálee, Araby, jejichž civilizace, náboženství a způsoby byly tak nízké, barbarské a rozporuplné, že zasluhovaly novou porážku. Křížové výpravy podle Chateaubrianda nepředstavovaly agrese, ale byly pouze křesťanským ekvivalentem Omarova vpádu do Evropy. A i kdyby ve své původní či

novodobé podobě agresí byly, téma jimi nastolené přesahovalo rovinu podobných banálních úvah:

Křížové výpravy se netýkaly jen osvobození Svatého hrobu, ale spíše toho, kdo na zemi zvířezí: kult, který byl nepřitelem civilizace a systematicky se přikláněl k nevědomosti [miněn je samozřejmě islám], despotismu a otroctví, anebo kult, který v moderním člověku znovu probudil moudrost dávnověku a odstranil ponižující nevolnictví?⁸³

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

O svobodě nevědí nic; slušnost neznají: jejich Bohem je síla. Když se delší dobu nesetkají s dobyvateli vykonávajícími boží spravedlnost, připomínají vojačky bez velitele, občany bez zákonodárců, rodinu bez otce.⁸⁴

Už v roce 1810 je tu tedy Evropan, který mluví stejně jako Cromer o sto let později a tvrdí, že Orient je třeba dobýt, přičemž toto dobýtí znamená ve skutečnosti příchod svobody. Chateaubriand formuluje celou myšlenku v romantickém, vykupitelském smyslu křesťanské mise, jež má oživit mrtvý svět a probudit v něm vědomí vlastního potenciálu, který pod neživým a degenerovaným povrchem dokáže rozoznát pouze Evropan. Pro cestovatele to znamená, že za průvodce po Palestině mu má posloužit Starý zákon a evangelia,⁸⁵ pouze tak lze překonat očividný úpadek novodobého Orientu. Paradoxní zjištění, že vlastní cesta a vize mu o moderním orientálcích a jeho osudu neodhalí vůbec nic, nicméně Chateaubriandovi uniká. Orient je pro něj podstatný pouze tím, s čím jej 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 podsoouvá autoritativní ego, které se svou mocí nijak netají. Zatímco v Laneově textu se toto já vytrácí, 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 rodí 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 pocítí 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 vytrácí a člověk začíná pociťovat jakousi skrytou úzkost, která ovšem nesužuje duši, nýbrž ji dodává odvahy a posiluje přirozený intelekt. Ze všech koutů země vystupují jako zázrakem neobyčejné věci: hořící slunce, neohrožený orol, neúrodný fíkovník; veškerá poezie, veškeré příběhy z Písma jsou tu přítomny. Každé jméno skrývá tajemství; každá jiskřivě budoucnost; každý vrcholek zní ozvěnou proroka. Sám Bůh promlouvá z těchto břehů: suchá koryta řek, rozeklané skály i otevřené hroby svědčí o zázraku; poušť jako by strachy oněměla, a člověku se zdá, že od chvíle, co uslyšela hlas věčnosti, nedokázala své mlčení prolomit.⁸⁶

Myšlenkový pochod v této pasáži je výmluvný. Prožitek pascalovské úzkosti lidské sebevědomí zároveň stráží i zázračné 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 promění ve vizionáře, stojícího na prakticky téže úrovni jako Bůh; mlčeláči 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 promluvila.

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

tanské víry v *Duchu křesťanství* (Le Génie du Christianisme), je na stránkách *Cesty z Paříže do Jeruzaléma* využít k ještě dalekosáhlejším interpretacím počínám. 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 Lanea 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 dojíhá, 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.⁸⁷

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.⁸⁸

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 politováním stav zhodnotil z politického hlediska, Chateaubriand klade konvenční otázku týkající se „rozdílu“ coby důsledku historického vý-

voje: jak je možné, že tahle 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 Kartáge 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, k čemuž poznamenává: „Člověk musí splnit veškeré povinnosti zbožného poutníka.“ Za normálních okolností bychom takové roztomilé turistické banalite 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 mít, si náhle připadá starý. Dají-li mu nebesa věčný odpočinek, slíbují, 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.⁸⁹

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 tedy zůstat nazívu, nic větší kusy kamene kdesi daleko nemohlo zůstat jeho rukopisem nedotčeno. Jestliže narativní řád Laneova 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 povýřte subjektivním způsobem. Hledat v rámci orientalismu živý odraz orientálního lidské nebo společenské reality by bylo zcela zbytečné.

Důvodem této absence je namnoze právě vliv 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 upevňování 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 aktualizovaném potvrzení předchozí autority. Počínaje Sacym spočíval odborný orientalistický přístup v tom, že vědec, který zkoumal určitý počet textových fragmentů, je posléze 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 stejným, tedy v zásadě citačním 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, nárůst orientalistických poznatků probíhal do značné míry formou citací předchozích představitelů oboru. I v případě, že se objevily nové materiály, hodnotili je orientalisté na základě pohledu, idejí a vúdčích tezí svých předchůdců. Následovníci Sacyho a Lanea téměř bez výjimky přepisovali právě jejich díla; následci Chateaubriandovi stejným způsobem zacházeli s jeho pracemi. Fakta o moderním Orientu byla tímto způsobem systematicky vylučována, zvláště, když nadaní poutníci 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 přetlumočení kanonického materiálu, jehož estetický zájem je schopen vyvolat zájem čtenáře. U všech tří se navzdory výrazné roli autorova zájmu 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 nápodoby.

Když se Lamartine v roce 1833 vydal na svou cestu po Orientu, prohlásil, že vždy snil o „cestě do Orientu jako velkém počínání mého niterného života“. Je naplněn sympatiemi, antipatiemi i přesudky: 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 oblíbeným analogiím: Lady Hester Stanhopeová je Kirké pouště; Orient je „vlasti mé představivosti“; Arabové jsou primitivní národ;

biblická 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. Prohlásuje, že kanánské pláne našly svůj nejlepší výraz v Poussinových 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 zaměstnává jeho paměť, duši a srdce.⁹⁰

Toto bezelstné prohlášení pak zcela povolí uzdu Lamartinovu nadšení pro hledání analogií a bezdřehých reinterpretací. Křesťanství je mu náboženstvím imaginace a vzpomínek, a jelikož se považuje za typicky zbožného věřícího, patřičně se jím oddává. Seznam jeho tendencí „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 Jordan je méně důležitá než „záhady“, jež probouzí v lidské duši; orientálci a zvláště muslimové jsou líní, jejich politika je vrtkává, plná emocí a zcela bezvýhodná; jiná žena mu připomíná jistou pasáž z *Ataly*; ani Tasso, ani Chateaubriand (jehož dřívější cesty Lamartinovu jinak bezuzdnou jistiťmost často potrápí) Svatou zemí správně nepochopili. Stránky věnované arabské poezii, o které se vyjadřuje s neotřesitelnou sebedůvěrou, neprozrazují žádné rozpaky 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 divěřivec či fanatik se tu může stát prorokem.⁹¹

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.⁹²

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

o jeho vlastní (či přinejmenším francouzskou) doménu připravenou se poddat evropské nadvládě. Zpočátku byl poutníkem v reálném čase a prostoru; nyní se proměňuje v jakési transpersonální 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 vyhlížejí bezpečí“ v podobě evropské okupace.⁹³

Žádná z vizí Orientu vytvořených orientalisty nevystihuje situaci v celé šíři lépe než právě tato. Součástí Lamartinovy pouťi do Orientu bylo nejen uplácení 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 překračuje 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 zbývají 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 odsunutý zcela na okraj. Poslední zbytky čehokoli konkrétního jsou pak zcela vymazány v „politickém resumé“, kterým se jeho *Cesta do Orientu* uzavírá.

Výstižný 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 odborné orientalistické literatury; Flaubert je přitom v otázce této přípravy mnohem upřímnější než Nerval, který v knize *Decery ohně* (Les Filles du feu) v rozporu se skutečností tvrdí, že vše, co o Orientu věděl, tvořila jen zpola zapomenutá vzpomínka ze školních lavic.⁹⁴ Důkazy z jeho *Cesty do Orientu* toto tvrzení jasně popírají, ačkoli jeho znalosti jsou ve srovnání s Flaubertem mnohem méně systematické a hůře zvládnuté. Důležitější však je, že oba autoři (Nerval v letech 1842–1843 a Flaubert v období let 1849–1850) dali ve svých dílech mnohem výraznější než kterýkoli z jejich současníků průchod osobním a estetickým zájmem. Nikoli nepodstatnou roli přitom hrálo jejich umělecké nadání i široká obeznamenosť s projevy evropské kultury, jež vybízela 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 *algolagnia*), hrůze, kultu *femme fatale*, tajemnu a okultismu dala vzniknout dílům, jako byla Gautierova (vypovídající mimo jiné právě o fascinaci Orientem), Swinburnova, Baudelaireova či Huysmansova.⁹⁵ 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 vybaveni nejen svými obecnými kulturními postoji, ale rovněž osobní mytologií, jejíž změnění i struktura jeho využití přímo vyžadovaly. Oba literáty ovlivnila orientální renesance v podání Quineta a dalších autorů a ve všem po hádkové 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 Bruneaua⁹⁶ po své „vlasti“, Nerval se vydal po stopách vlastních myšlenek a snů, tak jako před ním Ster-nův 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 nevyčerpál, 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. Podívejme 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 prosvycena nejen po jeho cestě, ale již před ní. Nalezneme jej jak v *Cestovních denících* (Carnets de Voyage) a první verzi *Pokřesnění svatého Antonína* (La Tentation de Saint-Antoine) – posléze i v dalších dvou –, tak v *Herodiádě* (Hérodiade), *Salambo* a celé řadě výpisků z četby, scénářů a nedokončených povídek, které výtečně rozebírá Bruneau.⁹⁷ 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 začleňovali 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 Sacyho – jejich Orient je mnohem silněji prožíván a esteticky a imaginativně využít 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 neztotožňovali

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

Na jedné straně tak rozsah jejich orientálního díla přesahuje hranice vytyčené 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 poznanky o něm představují. Nerval kupříkladu věří, že krajinnu před svými očima musí nějakým způsobem oživit, neboť, jak říká,

Nebe a moře jsou tu stále; nebe Orientu si s Ionským mořem každé ráno dávají posvátný milostný polibek; ale země je mrtvá, zhybnula pod rukou člověka, a bozi ulétli!⁹⁸

Máli Orient (poté co jeho bohové odešli) žít, musí se tak dí 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 *mašš*, jež znamená odmítnutí. Ta mu umožňují čelit rozporuplnému orientálnímu světu a vydobýt 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 koupat v oživujících pramenech lidstva, ze kterých vyšla poezie a víra našich otců (...). Rad 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 slovem činy.⁹⁹

Výsledkem Nervalova osobního angažmá je ovšem spíše než románové vyprávění věcný – 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 mateřské „luno – záhadné a zároveň přístupné“, z něhož pochází všechna moudrost.¹⁰⁰ Jeho dojmy, sny a vzpomínky se střídají s pasážími zdobeného, uhlazeného vyprávění v orientálním stylu; tvrdá realita jeho putování – po Egyptě, Libanonu, Turecku – se mísí se zámeřnými odbočkami, jako by opakoval Chateaubriandovu pouť s použitím jakési podzemní, méně patetické a předvídatelné 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 parafasy 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 rozproštěných se pod Římem, Athénami a Jeruzalémem [j], 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.¹⁰¹

Dokonce i na ději založené prózy „Příběh chalífy 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 totožností, 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 Malte 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“. ¹⁰² Jeho kniha obsahuje množství pasáží převzatých z Laneova *Pojednání*, ale dokonce i Laneova neochvějná sebedůvěra jako by se rozpouštěla v nekoněčně 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: „Sny a třetění... Toulha po Orientu. Evropa povstává. Sen se naplňuje... Ona. Utekl jsem před ní, ztratil jsem ji... Koráb Orientu.“ ¹⁰³ 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 vyprávění, neuspořádané kroniky či pouhé opisy uč-

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

V protikladu k Nervalově negativní vizi vyprázdněného Orientu zaujme Flaubertova svou výraznou tělesnost. Jeho cestovní zápisky a dopisy dokládají, s jakou pečlivostí sledoval události, osoby i místa a liboval si v jejich bizarní povaze, aniž by se pokoušel zmiřňovat všudypřítomné kontrasty. Flaubertovy texty se soustřeďují – snad právě proto, že jeho pozorování dostává písemnou formu – na vše, co dokáže upoutat pozornost, a zachycené vystihují vyříbřenými charakteristikami, jakou je například věta: „Nápisy a pláči trus jsou jediné dvě známky života v Egyptě.“ ¹⁰⁴ S oblibou vyhledává zvrácenosti, jež mají často podobu kombinace výrazné živočišnosti a groteskní nechtivosti s krajní, místy až intelektuální kultivovaností. Flaubert podobný druh perversity ovšem nejen pozoroval, ale zároveň i zkoumal, a postupně se z 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 Antoinovi ¹⁰⁵ – mají výraznou oporu právě v tom, co Flaubert nalezl 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 vybroúšenost a záměrná chlupnatost 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 následující ukázky:

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 zastřeno, jsem zde našel jasně vymezeno. Předpoklady nahradila skutečnost, a to v takové míře, že si často připadám, jako bych náhle objevil staré zapomenuté sny. ¹⁰⁶

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

črtem. 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, vzrušující zážitky v kontrastu s nudou každodennosti a nekonečné tajemno na místě důvěrně známé skutečnosti“. ¹⁰⁷ 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 pracnými 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 společnostmi.

Navzdory dychtivé čtbě a kritickému vnímání studovaných děl vypovídá Flaubertovo literární dílo jasně o dominantním vlivu vzpomínek na vlastní orientální cesty. Ve svém *Slovníku přejatých myšlenek* charakterizuje Flaubert orientalistu jako „zcestovaleho člověka“, ¹⁰⁸ 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 hrůzostrašné, ale vždy přitažlivě prezentován. Projevuje se přitom jako mimořádně vnímavý divák:

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

rovské masý tkáně; jeden měl vnitřek porostlý chlupy. Penis jednoho starika byl zcela zbvaven kůže; ucouvl jsem před tím zápachem. Rachitické ruce zkroutené dozadu, nehty dlouhé jako drápy; na trupu patrné jednotlivé kosti, zbytek těla stejně neuvěřitelně vyhublý, na hlavě pruh bělavých leprných skvrn.

Převnat: ... na stole otevřené tělo Araba: nádherné černé vlasy... ¹⁰⁹

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

Stežejní momenty Flaubertovy orientální cesty jsou spojeny s Kučuk Háním, slavnou egyptskou tančnicí a kurtizánou, s níž se setkal ve Wádí Halfě. O tančících *almách* a *chavalech* četl již u Lanea, ale za schopnost rozeznat a ocenit téměř metafyzický paradox, jenž tkvěl v ženě povolání a významu jejího označení, vděčil především své vlastní představivosti. (V románu *Vítězství* naložil s hudebnicí Almou podobným způsobem Joseph Conrad, když ji zobrazil z pohledu Axela Heysta jako neodolatelně přitažlivou a zároveň nebezpečnou.) *Alma* (*álma*) znamená v arabštině vzdelanou 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 tančnice, které byly zároveň prostitutkami, tak jako Kučuk Háním, jejíž „včel“ 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 nežádala; zaznamenal rovněž, že „odporný zápach“ štěnic v jejím lůžku se kouzelně mísí s „pachem její polkožky nasáklé vůní santalového dřeva“. Po návratu do Francie ovšem Louise Coletové konjektivně napsal, že „orientální žena není nic než pouhý stroj: mezi jednotlivými muži nijak nerozlišuje“. Němá, neukojitelná sexuální-

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

Sám jsem téměř nezamhouřil oka. Když jsem pozoroval to nádherné stvoření při spánku (chrápala s hlavou na mém rameni – ukazováčkem jsem jí vklouzl pod náhrdelník), byla ta noc jedním dlouhým, nekonečně hlubokým snem – proto jsem zůstal. Přemýšlel jsem o nocích strávených v parížských nevěstincích – vybavila 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.¹¹⁰

Orientální žena je pro Flauberta příležitostí k úvahám; je uchvácen její samostatností, citovou nezávaností a tím, o čem mu, ležíc vedle ní, dovoluje přemýšlet. Kučuk je spíše než konkrétní ženou symbolem přisobivé, avšak slovně nevyjádřitelné ženskosti, a v této podobě jakýmsi předobrazem Salambo a Salomé, stejně jako všech forem ženských tělesných pokušení svatého Antonína. Podobně jako královna ze Saby (jež rovněž tancila „včelu“) by – kdyby mohla promluvit – byla schopna říci: „Já nejsem žena, jsem svět.“¹¹¹ 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 uchovávan závoj Tanitý, bohyně spojované právě s plodností.¹¹² Přesto je Kučuk – stejně jako Tanit, 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. Ovládáme nejspíš mnohem víc triků a úskoků než kdokoli před námi. Chybí nám ovšem vnitřní princip, 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 miliskovat, pohrávat si s jazykem, celé hodiny se mazlit, ale to hlavní! Dospět k ejakulaci, zplodit dítě!¹¹³

Všemi Flaubertovými vzrušujícími i neuspokojivými orientálními prožitky 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 motivy plodnosti, svodu (i hrzebe) sexu, neúnavnou smyslností, nekonečnou touhou či hlubokými pohlavními energiemi je jisté podnětné se zamýšlet, podobné 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 šokujícímu 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 plynoucímu životu, podobně jako před ním Lane, svůj vlastní odstup a bezmoc a snad i nechat 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 *Pokoušení 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 odyjejí před očima. Flaubertovy rozsáhlé vědomosti mají strukturu – jak výmluvně poznamenal Michel Foucault – jakési teatrální, fantastické knihovny, jež se zjevuje před poustevníkovými zraky;¹¹⁴ její součástí jsou i zbytky Flaubertových vzpomínek na cviky syfilitiků v Kasr al-Ajní a tanec Kučuk Háním. Ještě důležitější je, že svatý Antonín je celibátník, jehož pokušení jsou především sexuální povahy. Poté co byl vystaven všemožným nebezpečným svodům, mu je

konečně 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 upozorňují 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*, jež 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 zkostnatělé vědatorství proměňující vše exotické a cizí ve slovníková vyjádření, poučky a klišé onoho druhu, jakému se později vysmívá 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 podobné vnučené disciplíny bezpochyby vnímal svůj vlastní přístup k exotické a zvláště orientální látce, s níž měl dlouholetou bezprostřední zkušenost, jako nestrovnatelně vhodnější: umožňoval přinejmenším jistou bezprostřednost a zapojení představivosti a citu, zatímco šiky archeologických svazků vytlačovaly vše kromě „učenosti“. O organizovaném vzdělávání, jeho produktech a výsledcích přitom Flaubert věděl více než většina ostatních literátů: jsme toho svědky v patálich Bouvarda a Pécucheta, 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 jednotlivých (či frustrujících) buržoazních životech nenacházejí, přičemž předmět jejich touhy vstupuje do jejich snů v podobě orientálních klišé: harémů, princezen, princů, otroků, závojų, dětských tanečníků, ovocných nápojů, vonných masť. 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 jasněho 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 závazků. Podobně jako koloniální drážvy sloužily měšťanské Evropě nejen coby zdroj hospodářského zisku, ale i jako místo, kam bylo možné odeslat nezádné 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, nezástál k tomuto aspektu orientální přitažlivosti 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 závažný; 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 vzkvétalo organizované poznání onoho druhu, jakého se obával Flaubert, stejnou měrou ve Francii, Anglii i zbytku Evropy. Produktováno 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.¹¹⁷ 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. Byť 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 institucionální podoba odborné orientalistické práce – na rozdíl od osobního svědectví či subjektivního impresionismu – byla v očích samotné orientalistické obce i široké veřejnosti synonymem vědeckého přístupu.

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, rýsovala se „východní otázka“ na středozemním obzoru Evropy zcela viditelně. Britské zájmy se přitom zaměřovaly na Východ výrazněji než zájmy Francie, nelze však zapomenout ani na kroky ze strany Ruska (roku 1868 byly obsazeny Samarkand a Buchar a systematicky se rozšiřovala transkaspická železnice), Německa či Rakouska-Uherska. Fran-

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

Zmiňuji 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 nejnevinější cestopis – jakých byly v té době doslova stovky¹¹⁸ – napomáhal udržet Orient ve středu veřejné pozornosti; prožitky, rozličné činy a svědectví jednotlivých putovníků (mezi nimiž nalezneme i Američany včetně Marka Twaina a Hermana Melvilla¹¹⁹) 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 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 *Talsman* a *Hrabě Robert z Paříže* (Count Robert of Paris) do prostředí Palestiny křížových výprav a Byzance jedenáctého století, aniž by se musel vzdát svých sympatií k zahraničním mocenským intervencím. Neúspěch Disraeliho *Tancreda* lze připisat na vrub autorovy snad

až příliš důvěrné znalosti orientální politiky a zájmů britské vlády. Tancredova idealistická touha navštívit Jeruzalém autora záhy svádí k absurdně složitým popisům machinací libanonského 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 vrtkavé popudy uspokojit. Dokonce ani George Eliotová, 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.

Nevěnovali se tedy anglický autor Orientu především z hlediska stylu – jak tomu bylo v případě Fitzgeraldova přetlumočení *Rubá'iját Omara Chajjéma* (Rubáiyát of Omar Khayyám) či Morierových *Dobrodružství Hadži Baby 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 Sacy a Renan si mnohem silněji než jejich orientalisticky 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 nezastloužené slavné a populární dílko je pouhou sbírkou projevů pompézního etnocentristu a únavné nezáživných popisů Východu očima Angličana. Zdálnivým 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 širších rasových předsudcích. Dočteme se tak, že *Tisíc 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 náozry 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, cítili se zastrášení; nejtěžším zastrášovacím 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 zodpovídal za svůj život.“¹²⁰ 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 zabrání zbylé části Orientu. Velmi přesně to vystíhl 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 nepokojů v Evropě zabere Anglie Egypt, Rusko obsadí Konstantinopol a my se v reakci na to necháme masakrovat v syrských horách.¹²¹

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

vládnoucím 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 předci kteréhokoli profesionálního vědce, že má k dispozici detailnější informace a daný materiál dokáže zpracovat s mnohem větším divitem, 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 zápisků – 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 protagonista fantastických dobrodružství či představ (tak jako spisovatelé francouzští) a zároveň autoritativní komentátor a nezapjatý 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 *Objevů v troskách Ninie a Babylonu* (Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, 1851) Austena Layarda, Warburtonova slavného *Palmésice a kříže* (The Crescent and the Cross, 1844), *Náušičy klášteru Levanty* (Visit to the Monasteries of the Levant, 1849) Roberta Curzona či zábavněji laděných – a Assadem samotným nezmínovaných – *Poznámelek z cesty z Cornhillu do Velké Káhiry* (Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo, 1845) Williama Makepeace Thackerayho.¹²² Burtonův odkaz nespočívá ovšem v samotném individualismu; jeho dílo je především názorovým 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 nezasazeným 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 náležitě 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 skutečností 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 mířícím 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* jeji 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 *kajfu* pro Araba či specificky orientálních forem vzdělání (kde Burton zjevně polemizuje se zjednodušujícími výroky

Macaulayho)¹²³ – 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 *Pouťi do Mediny a Mekky* nebo v překladi *Tisíce a jedné noci* (spolu se „Závěrečnou studií“ k tomuto dílu¹²⁴), je dokladem jeho vítězství nad místy výstředními metodami orientální vzdělanosti, jež dokázal ovládnout. Ani v Burtonově próze není totiž Orient čtenáři nezprostředkovaně prezentován; o všem se dozvídáme prostřednictvím autorovy poučené (a často smyšlné) intervence, jež nám neustále připomíná, jak bylo pro daný narativní účel třeba orientální látku interpretovat. Právě tento fakt – neboť v *Pouťi do Mediny a Mekky* nejde o nic menšího – naplňuje Burtona vědomím nadřazenosti orientální realitě. V tomto postavení se pak autorova individualita nutně stýká či přímo splývá s hlasem imperiální moci, představujícím systém pravidel, zákonů a konkrétních epistemologických návyků. Říká-li nám tedy Burton, že „Egypt je poklad, jehož je třeba se zmocnit“ a „nejlakavější cena, jakou může Východ ctižádostivé Evropě nabídnout“,¹²⁵ není možné nepovšimnout si, jak se hlas svérázného 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 koneckonců 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 coby

území ovládané Evropou. Orientalismus, tedy soustava evropských či západních poznatků o Orientu, se tak stává synonymem evropského ovládnutí Orientu, jemuž se nakonec musí podřítit i ty nejindividuálnější 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 obrodit rozličné oblasti poznání a života. Někdejší přístup, spočívající v pouhém shromažďování prostých pozorování a postřehů, se tak proměnil v „třízený ústav poznatků“, jak jej charakterizoval Flaubert, a i nejvýraznější autorské individuality Burtonova typu odsoudil 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 vědeckí i umělečtí následovníci se pak této scény 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 dvacátého století – na jehož počátku stojí dlouhý proces západní okupace Orientu započatý v osmdesátých letech století devatenáctého – svou dobu i poznání úspěšně ovlivňoval; stručně řečeno, jak orientalismus plně nabyl podoby vlastní opakovaně vytvářené kopie.