

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav Blízkého Východu a Afriky

# **Bakalářská práce**

Tomáš Hartman

## **Setkávání Východu a Západu v díle Ahmeda Midhata a Rifá'a al-Tahtáwího**

Meeting of the East and the West in the Works of Ahmed Midhat and Rifa'a al-Tahtawi

Praha 2015

Vedoucí práce: PhDr. Petr Kučera, Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 25. května 2015

.....

Tomáš Hartman

**Klíčová slova:**

literatura, Ahmet Midhat, Rifa'a at-Tahtáwí, Orient, osmanská literatura, arabská literatura, cestopis, kultura, kulturní kontakty, setkávání kultur

**Keywords:**

Literature, Ahmet Midhat, Rifa'a al-Tahtawi, Ottoman literature, Arab literature, travellogues, culture cultural contacts, meeting of cultures

### **Abstrakt (česky)**

Cílem této práce je zjistit na základě studia pramenů, jakým způsobem prezentovali dva blízkovýchodní autoři Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī a Ahmet Midhat svým čtenářům obraz Západu. Toho se v této práci snažím docílit tematickou analýzou pramenů. Součástí práce je také popis životních osudů obou autorů a okolností, které vedly k uskutečnění jejich cest do Paříže. Tato část práce je primárně založena na sekundární literatuře, a je doplněna o poznatky z pramenů. Přínos této práce spočívá, vedle toho, že jde o první podobnou práci, která vedle sebe staví tyto dva autory, v tom, že sleduje obraz Západu ze dvou různých perspektiv, které se od sebe značně odlišují, a které přesto podávají podobný obraz.

### **Abstract (in English):**

The main goal of my thesis is to find out the methods that were used by two middle-eastern authors, Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī and Ahmet Midhat, to present the image of the West to their readers based on analysis of their works. In this thesis I am trying to reach this goal by topic analysis of their source works in the first place. In the second part of this work I included the description of life-fates of these two authors and circumstances under which they realized their journeys to Paris. This part of my thesis is based mainly on secondary literature, but is amended by quotations from source works. The main contribution of this work is based on the fact that this is first work of its kind which compiles works of these two authors. At the same time this work presents the image of the West from two different perspectives that differ a lot from each other and yet provide us with image of the same kind.

## **Poděkování**

Tímto bych chtěl poděkovat vedoucímu mé bakalářské práce PhDr. Petru Kučerovi, Ph.D. za jeho rady a konstruktivní kritiku, kterou projevil v různých fázích psaní této práce. Dále bych chtěl poděkovat všem ostatním, kteří mi v průběhu práce poskytli cenné rady nebo povzbuzení.

Nakonec bych chtěl poděkovat mé rodině, která mě podporuje v době, kdy za zavřenými dveřmi píšu tuto práci a zvláště mé přítelkyni, která se mnou má trpělivost i ve chvílích, kdy nestíhám.

## Obsah

1. Úvod.....	7
2. Rifā‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī, Ahmet Midhat a jejich cesty na „Západ“ .....	11
2.1. Životní osudy .....	11
2.1.1. Rifā‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī .....	11
2.1.2. Ahmet Midhat .....	14
2.2. Cesty.....	16
2.2.1. Rifā‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī .....	16
2.2.2. Ahmet Midhat .....	21
2.3. Sebereflexe.....	25
3. Analýza děl .....	29
3.1. Seznámení s prameny.....	29
3.1.1. Tachlīṣ al-‘ibrīz fī talchīṣ Bārīz.....	29
3.1.2. Paris’te Bir Türk.....	31
3.2. Formování identity a sebevyjádření v dílech .....	33
3.3. Tematická skladba děl.....	36
3.3.1. Faktory ovlivňující výběr témat .....	38
3.3.2. Evropa .....	39
3.3.3. Paříž.....	44
3.3.4. Frankové a ti další .....	46
3.3.5. Ženy.....	52
3.3.6. Náboženství.....	52
3.3.7. Zábava .....	61
3.3.8. Jídlo a stravování.....	63
3.3.9. Literatura .....	63
3.3.10. Fantazie a realita: dvojí stylizace reality .....	65
4. Závěr .....	69
5. Bibliografie .....	70
Seznam pramenů.....	70
Seznam odborné literatury .....	70

## 1. Úvod

V mé snaze nalézt odpověď na otázky týkající se vlivu západního světa na život jedince jsem se rozhodl vybrat si jako téma své bakalářské práce setkávání západu a východu v dílech dvou muslimských intelektuálů - Ahmeda Midhata a Rifā'ya at-Ṭaḥṭāwīho. Tato práce se zabývá jejich cestami do Paříže a především zprávami, které o svých cestách nechali. Mým hlavním cílem v následné analýze děl bude sledovat, jaký obraz o Evropě předávali svým čtenářům.

Předmětem mé analýzy budou dva hlavní prameny: cestopis *Tachlīs al-'ibriz fī talchīs Bārīz*<sup>1</sup>, z pera egyptského intelektuála Rifā'ya at-Ṭaḥṭāwīho z roku 1835 a fiktivního cestopisu *Paris'te Bir Türk (Turek v Paříži)* osmanského novináře a spisovatele Ahmeda Midhata z roku 1876. Třetím dílem, které také částečně podrobím své analýze, je Midhatův reálný cestopis *Avrupa'da Bir Cevlan (Cesta po Evropě)*, který vyšel v roce 1890, a který do velké míry koresponduje s románem *Paris'te Bir Türk*.

Oba zvolené prameny byly ve své době velmi významnými a čtenými díly a jako takové měly velkou možnost zapůsobit na své čtenáře. Přestože jsou okolnosti jejich vzniku velmi rozdílné, obě díla mají společný zájem na tom poskytnout čtenáři informace o Evropě a západním způsobu života a jako vzor jim oběma slouží Paříž, kterou navštívili a která se stala středobodem jejich představ o Evropě.

Ačkoli díla Rifā'ya Rāfī'ya at-Ṭaḥṭāwīho a Ahmeda Midhata vzájemně ještě nikdo neporovnával, není tato práce myšlenkově zcela originální. Přinejmenším do té míry, co se práce zabývá vzájemným vlivem „Východu“ a „Západu“, existují výstižnější a fundovanější práce než je tato. Mojí snahou v této práci však je sledovat proces vzájemného poznávání z osobní roviny autora a jeho čtenářů, zaměřit tuto práci na osobní zkušenosti, momentální pohnutky a také na možnosti jejich zprostředkování. Oproti obvyklému jednostrannému evropskému pohledu vycházím v této práci „z druhé strany“ a zaměřuji se na autory přicházející na Západ z Blízkého východu, tedy na autory, kteří Evropu teprve poznávali. Téma vzájemného poznávání těchto dvou kultur považuji za zajímavé z toho důvodu, že je pouze jednostranné. Evropská kultura – a hlavně věda – nevratně změnila podobu celého Blízkého východu, aniž by blízkovýchodní civilizace ve stejnou chvíli výrazně ovlivnila ji. Oba autoři si jsou této nerovnováhy vědomi a oba se ve svých pracích snaží zaujmout k počínajícímu „přerodu“ muslimského světa své stanovisko. Tím, že se oba autoři nachází

---

<sup>1</sup> Název díla je poplatný dobové tradici a jeho souvislost s dílem je spíše metaforická. Doslovný překlad zní „Čištění zlata v krátké zprávě o Paříži“.

v různých fázích tohoto procesu, je zajímavé sledovat, jaká stanoviska se jim daří zaujímat a současné s tím předávat svým čtenářům.

Z toho vyplývá několik otázek, na které se v práci pokusím nalézt odpověď. První otázkou je, jestli oba autoři, přes to, jaké rozdíly mezi nimi panují, naleznou ve svých pracích společnou řeč. Jinými slovy, zajímá mě, jestli lze vysledovat nějaký společný muslimský diskurz, který slouží k popisu Západu. Mezi autory existují významné rozdíly, je mezi nimi velký časový odstup, mluví jiným jazykem, pochází ze zcela jiných zázemí, a dokonce i jejich díla jsou (až na společné hlavní téma) zcela odlišná. Tato práce se pokusí zodpovědět na to, jestli jsou tyto faktory nutným předpokladem pro to, aby byl i výsledek zcela odlišný.

Další otázka se týká vztahu – v nejširším možném smyslu slova – autora a Evropy. V práci budu sledovat jak jeho fyzické aspekty (např. vizuální pozorování), tak jeho psychické projevy (např. obdiv k Paříži). Na tuto otázku se váže následující otázka a tou je problematika předávání „produktů tohoto vztahu“, tedy předávání poznatků, které v Evropě nabyli a které prostřednictvím jednotlivých témat prezentují ve svých dílech čtenářům. Vedle toho, která témata prezentovali, mě bude zajímat, jak tato témata předávají dál, jaké jsou jejich názory na ně a co si mohou čtenáři z jejich děl odnést.

V neposlední řadě si práce klade za cíl seznámit čtenáře s osobnostmi Rifā‘y aṭ-Ṭaḥṭāwīho a Ahmeda Midhata, s jejich životními osudy, cestami a s jejich pracemi.

V práci využívám dvou hlavních metod. V první části práce popisuji za použití sekundární literatury životní osudy a cesty obou autorů. Ve druhé části provádím tematickou analýzu pramenů a s přispěním sekundární literatury se pokusím nalézt společný okruh témat a přístupů k nim. Toho se snažím dosáhnout pomocí tematické analýzy děl a následného detailního rozboru vybraných témat, u kterých sledují zejména to, čím téma autora zaujalo a co nového čtenáři přináší. Vedle toho mě také zajímá, jakým způsobem a do jaké míry Západ zapůsobil na samotné autory a jakou měl možnost ovlivnit čtenáře těchto autorů skrz to, co autoři o Západu napsali.

Jak jsem již uvedl výše, pro práci byly využity dva hlavní prameny, *Tachlīs al-‘ibrīz fī talchīs Bārīz* a *Paris’te Bir Türk*. Oba prameny jsou cestopisná díla a mají společný cíl, kterým je Paříž. V ostatních aspektech se od sebe liší. Autorem prvního jmenovaného cestopisu je Rifā‘a Rāfi‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī a poprvé vyšel v Egyptě v roce 1835. Cestopis je zpracován formou memoárů či autorových postřehů z cest, nejde tedy o příliš ucelené dílo, jako spíše o soubor

autorových esejí na různá témata týkající se Evropy. Ačkoli ve své době šlo o dílo psané velmi moderním a čtivým stylem, z dnešního pohledu jsou patrné některé nestandardní postupy, kterých autor při psaní díla využil a které z něj dělají zajímavý přechod mezi „východním“ a „západním“ dílem, zejména patrný je však autorův přístup silně ovlivněný jeho pohledem skrz muslimskou morálku. Druhý pramen, *Paris'te Bir Türk*, je fiktivní cestopis Ahmeda Midhata z roku 1876. Je zpracován románovou formou a hlavní postavou zde není autor, ale hrdina Nasuh. Oproti výše zmiňovanému reálnému cestopisu by bylo Midhatovu románu možné vytknout, že nezprostředkovává skutečné události, ale pouze autorovu fikci, neboť toto dílo bylo napsané před tím, než autor Evropu skutečně navštívil. Reakci na případnou výtku nám poskytuje autor sám ve svém reálném cestopise *Avrupa'da Bir Cevelan*, vydaném v roce 1890, ve kterém uvádí, že to, co napsal v *Paris'te Bir Türk* velmi věrně reprezentuje pařížskou realitu. Na několika místech práce využívám také pasáže a poznatky z cestopisu *Avrupa'da Bir Cevelan*, toto dílo však nelze považovat za pramen v obvyklém slova smyslu, neboť se v práci vyskytuje pouze přes sekundární literaturu. Jeho význam spočívá v tom, že díky své formě poskytuje prostor pro autorovo sebevyjádření z menšího odstupu než román *Paris'te Bir Türk*, a proto místy lépe koresponduje s Țahtāwīho dílem.

Dosud neexistuje práce, která by se zabývala oběma autory dohromady a zároveň nebyla encyklopedickým dílem, sekundární literatura je proto pro oba autory odlišná. Hlavním informačním zdrojem pro Rifā'ū aȚ-Țahtāwīho je kniha „*Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826–1831)*“ od Daniela L. Newmana, která, vedle anglického překladu Tachlīšu, obsahuje velmi cenné informace o Țahtāwīho životě a kariéře<sup>2</sup>. Velmi významným zdrojem informací jsou také dva na sebe navazující články z let 1939 a 1940 od Jamese Heyworth-Dunnea „*Rifā'ah Badawi Rāfi' aȚ-Țahtāwī: The Egyptian Revivalist*“. Příslušná hesla týkající se Țahtāwīho lze najít například také v knize Louise Awada „*The Literature of Ideas in Egypt*“ z roku 1986, v „*Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*“ od Rasheeda El-Enanyho z roku 2006, v práci „*Biographical dictionary of Modern Egypt*“ od Arthura Goldschmidt z roku 2000 nebo v příslušném hesle 8. svazku „*Encyclopaedia of Islam*“ (ed. K. Öhrnberg). O něco širší záběr než předchozí díla mají knihy „*Arab France: Islam and the Making of Modern Europe, 1798-1831*“ od Iana Collera z roku

---

<sup>2</sup> Zkrácená verze Țahtāwīho životopisu z této knihy je k dispozici zde:

<https://community.dur.ac.uk/daniel.newman/al-Tahtawi.html>

2010, nebo „*Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*“ od Roxanne L. Euben z roku 2006.

Ahmet Midhat dosáhl největšího významu ve své vlasti a nedosáhl takového mezinárodního uznání jako Ṭahtāwī, a i proto je nejvíce dostupných pramenů psáno turecky. Nejdůležitějším sekundárním zdrojem informací pro Midhatův život je heslo Ahmed Midhat Efendi v „*İslâm Ansiklopedisi*“ z roku 1989 a jeho obdoba v 1. svazku „*Encyclopaedia of Islam*“ (ed. C. E. Bosworth). Významnou prací týkající se Midhatovy cesty po Evropě je článek Cartera V. Findleyho „*An Ottoman Occidentalist in Europe: Ahmet Midhat Meets Madame Gülnar 1889*“ z roku 1998, který se zabývá Midhatovou skutečnou cestou do Paříže. Midhatovým dílem z literárního hlediska se zabývá článek Petra Kučery „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“ z roku 2006, dále kniha „*Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*“ od O. Okaye z roku 1991 a tímto tématem se také zabývá Olcay Akyıldız, jejíž dva články „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur: Drei Türken in Paris*“ a „*Muhayyelât-i Ahmet Mithat: Söylemsel Bir Strateji Olarak “Seyahat-ı Zihniye”*“ jsou použity i v této práci. Na Midhatovu překladatelskou činnost se zaměřuje kapitola věnovaná Midhatovi v „*Agents of Translation*“ od autorů J. Milтона a P. Bandia z roku 2009. Nakonec, v práci „*Türk Dili. Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi*“ z roku 1973 jsou uvedené pasáže z *Avrupa'da Bir Cevelan* převedené do latinky.

Kompozice práce je členěna do dvou kapitol. První z nich se zabývá cestami a životními osudy obou autorů. Druhá, obsáhlejší kapitola se zaměřuje se na analýzu děl a je dále rozčleněna na tři pododdíly. V prvním pododdílu si klade za cíl seznámit čtenáře s prameny práce. Ve druhém se snaží najít okolnosti, které formovaly osobnosti autorů a které ovlivnily jejich světonázor. Konečně třetí pododdíl se věnuje tematické analýze a předkládá podrobné rozborů jednotlivých témat, která se vyskytují v dílech autorů.

*Poznámka k přepisu cizích slov:*

Přepis slov se v této práci drží tří základních pravidel: a) pokud jde o slova přímo přepsaná z arabského písma, využívám odborný arabský přepis, který nejlépe reflektuje původní text, b) pokud jde o turecká slova, používám moderního tureckého pravopisu, c) pokud jde o slova přejatá z jednoho nebo druhého jazyka, která jsou dostatečně zdomácnělá či je pro jejich srozumitelnost vhodnější použít laický přepis, pak obvykle využívám ten (např. hadíth). Ve všech případech se snažím zachovat jednotu přepisu v rámci přepisovaného výrazu.

## 2. Rifā‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī, Ahmet Midhat a jejich cesty na „Západ“

### 2.1. Životní osudy

#### 2.1.1. Rifā‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī

Ṭaḥṭāwī pocházel ze středoegyptského města Ṭaḥṭā. Narodil se v roce 1801 do šarífské rodiny, která vinou reforem Muḥammada ‘Alīho přišla o svůj majetek. Kvůli tomu v útlém dětství spolu s rodinou opustil Ṭaḥṭā, ale po smrti otce se vrátili a žili u jednoho ze strýců. Byli to právě jeho strýcové, kteří poskytli Ṭaḥṭāwīmu základy vzdělání a podnítli ho ke studiu na jediné vysoké škole v tehdejší Egyptě – na al-Azharu. Od roku 1817 začal se studii v Káhiře, kde se seznámil se svým učitelem a později přítelem šejchem Ḥasanem al-Aṭṭārem. Už jako student jezdil do Ṭaḥṭā, kde příležitostně kázal v mešitě patřící jeho rodině.<sup>3</sup>

Ṭaḥṭāwī v sobě projevil mimořádný talent pro výuku a už v roce 1821 se stal vyučujícím na al-Azharu, kde se snažil prosadit výuku nových, západními vědomostmi inspirovaných předmětů.<sup>4</sup> Výuka mu sice přinášela bohaté životní zkušenosti, které uplatnil později ve své kariéře, ale určitě ho nezajišťovala finančně. Proto načas doučoval studenty z bohatých rodin a také sloužil jako kazatel v jednotkách Nizam-ı cedit, které založil Muḥammad ‘Alī. I díky této zkušenosti ho mohl Ḥasan al-Aṭṭār navrhnout na post náboženského vychovatele pro egyptskou výpravu do Francie.<sup>5</sup>

Období mezi roky 1826 a 1831 strávil Ṭaḥṭāwī v Evropě, která jej velmi ovlivnila a výrazně rozšířila jeho obzory. Do Francie se dostal jako člen 44členné expedice, již se mj. účastnil i šejch Ḥasan al-Aṭṭār. Ṭaḥṭāwī se expedice zúčastnil jako jeden ze 4 vychovatelů a díky své funkci měl ve Francii větší volnost a více prostoru pro vlastní práci. Těžko říci, jestli to bylo výhodami plynoucími z jeho funkce, nebo jeho osobními kvalitami, ale svůj pobyt ve Francii zasvětil usilovné práci, což dokládá 12 knih, a částí knih<sup>6</sup>, které přeložil. Spolu s tím navázal

<sup>3</sup> HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, IX/4 (1939), s. 961.

<sup>4</sup> Šlo zvláště o geografii, literaturu a historii. V tomto ohledu mu velmi pomohla podpora šejcha Ḥasana al-Aṭṭāra, který v té době zastával post rektora al-Azharu. (HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, IX/4 (1939), s. 962.)

<sup>5</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 756-875.; COLLIER, Ian. *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe (1798-1831)*. London, 2010, s. 168.; *Pozn. k citaci „An Imam in Paris“*: Práce je v elektronické podobě pro Amazon Kindle, který používá „lokace“ ke stanovení pozice textu v díle, které jsou také uvedeny zde. Citace lze dohledat pod těmito lokacemi ve čtečkách Kindle nebo v softwaru Kindle pro PC a jiné platformy.

<sup>6</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Taḥlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 220.

kontakty s některými významnými osobnostmi své doby, kupříkladu s orientalistou Baronem de Sacy.

Z Paříže se vrátil v roce 1831, rok po „červencové revoluci“, a o své cestě napsal své nejvýznamnější dílo - *Tachlīs al-`ibrīz fī talchīs Bārīz*, které bylo jedním z prvních cestopisů o Evropě přístupných široké veřejnosti v arabštině. Zároveň jde o dílo vycházející z ryze muslimského základu, neboť reprezentuje „mentalitu studenta al-Azharu v novém světě“<sup>7</sup>. Na velké dostupnosti díla se nemalou měrou podílel i tisk, jehož možnosti Ṭaḥṭāwīho fascinovaly a který se v Egyptě snažil prosazovat. Finální verze *Tachlīšu* vyšla v roce 1835<sup>8</sup> a vzbudila velký zájem Egyptanů a Ṭaḥṭāwīmu přinesla velkou slávu. Již předtím pracoval jako překladatel na lékařské škole a později, v roce 1833, získal místo na Vojenské škole. Ještě v roce 1834 jej ale opustil a vydal se zpět do Ṭaḥṭā, aby se skryl před morem, který Káhiru zachvátil. Ani těchto šest měsíců nezahálel a ze všech sil pracoval na dokončení svých spisů, za které si po návratu do Káhiry vysloužil titul *ṣāḡaqūl aghāsī*<sup>9</sup>. Ṭaḥṭāwī byl také členem oddělení války, a angažoval se také v otázce školství, přičemž byl jedním z mála rodilých Egyptanů ve státní správě a jediným, který se angažoval v oblasti vzdělávání.<sup>10</sup>

Díky vlivu, který mu přinesla sláva jeho cestopisu a také nově získaný titul, prosadil založení Školy pro překladatele (později přejmenované na Školu jazyků<sup>11</sup>), jejímž ředitelem se stal. Pro Ṭaḥṭāwīho bylo toto období rozporuplné, jelikož škola samotná fungovala velmi úspěšně, ale Ṭaḥṭāwīho vlastní práce stála. Když pak v roce 1848 zemřel Ṭaḥṭāwīho mecenáš Muḥammad `Alī, nastalo pro Ṭaḥṭāwīho nepříliš příznivé období života. Nový walī `Abbās paša nesouhlasil s prozápadním směřováním země, a tak se Ṭaḥṭāwī prakticky ze dne na den dostal do nelibosti egyptského dvora. Situace vygradovala v roce 1850, kdy se naplno projevíly spory s dalším ambiciózním reformátorem – `Alīm Mubārakem. Předpokládá se, že právě tyto spory stály za tím, že byly Ṭaḥṭāwīho vzdělávací aktivity nakonec přesměrovány do Chartúmu, což pro Ṭaḥṭāwīho znamenalo exil.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, IX/4 (1939), s. 964.

<sup>8</sup> V současnosti je rozšířené druhé, doplněné, vydání, vůbec první vydání sepsal Ṭaḥṭāwī v roce 1834. V roce 1840 bylo dílo přeloženo do turečtiny. (HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, X (1940), s. 401.)

<sup>9</sup> Jak uvádí Daniel L. Newman, šlo o vojenskou hodnost mezi kapitánem a majorem.

<sup>10</sup> HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, IX/4 (1939), s. 965.

<sup>11</sup> *Madrasat al-alsina*.

<sup>12</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 1075-1239.

Ṭaḥṭāwī toto období nesl velmi špatně. Z Chartúmu se dostal až v roce 1854, po atentátu na walího ‘Abbāse I. Zde nastává obrat v Ṭaḥṭāwīho životě, jelikož ‘Abbásův nástupce Sa‘íd paša, poslední žijící syn Muḥammada ‘Alího, se profiluje jako nadšený frankofil, odhodlaný pokračovat se snahách svého otce. Výraznou měrou (mj. i s pomocí obrozenců jako ‘Alí Mubārak i Ṭaḥṭāwī) se zasadil o rozvoj vzdělanosti v Egyptě a vybudoval soustavu několika škol. Sa‘íd paša také znovuotevřel některé dříve zavřené školy a umožnil Ṭaḥṭāwīmu znovu se věnovat svému řemeslu, zprvu jako ředitel obnovené Školy jazyků a později jako ředitel Oddělení překladů. V tomto období se Ṭaḥṭāwī opět pustil do psaní, napsal například gramatiku arabštiny inspirovanou francouzskými vzory a potom knihu *al-Muršid al-amīn li ‘l-banāt wa ‘l-banīn*<sup>13</sup>, ve které se zabýval právem žen na vzdělání. A i díky myšlenkám z ní plynoucím se v lednu 1873 otevřela vůbec první muslimská škola pro dívky v Káhiře<sup>14</sup>. 27. května 1873 Ṭaḥṭāwī umírá a je pohřben v Káhiře na hřbitově *al-Qarāfa al-Kubrā*.<sup>15</sup>

Ṭaḥṭāwīho intelektuální přínos pro Egyptskou společnost byl ve své době skutečně mimořádný. Třebaže ve své práci Ṭaḥṭāwī přinášel obvyklé a často se opakující stereotypy dotýkající se na jedné straně morální zkaženosti Franků a jejich náboženství „zabalenému nánosy bezvěrectví“ a na straně druhé jejich mimořádného vědeckého pokroku, zasloužil se o významný přínos domácímu publiku – byly to opravdové zkušenosti a zážitky z Evropy, které popsal ve své práci *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Jeho poznatky nejsou dokonalé, z díla je cítit, že místy sklouzával ke zjednodušenému, islámské logice podřízenému vysvětlení některých jevů, ale byl prvním, kdo tyto poznatky zprostředkoval Egyptskému publiku. Ze zkušeností, které nabyl během své cesty do Evropy, profitoval celý život, ať už v mnohých překladech z francouzštiny, které pořídil, tak ve své snaze aplikovat evropské výdobytky (zvláště z oblasti vzdělávání) v Egyptě. A přestože dnes již jeho ohlas není takový, zůstává zapsán mezi zakladateli moderního egyptského vzdělávání a řadí se mezi průkopníky moderního egyptského nacionalismu a zůstává jedním z nejvýznamnějších egyptských intelektuálů 19. století.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> „Bezpečný průvodce pro dívky a chlapce“, vydáno 1872. Midhatovy názory na univerzální vzdělání možné nalézt zde: AWAD, Louis. *Literature of Ideas in Egypt: Part I*. University of California, Los Angeles, 1986, s. 42.

<sup>14</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 1680.

<sup>15</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 1674-78.

<sup>16</sup> Gombár, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha 1999, s. 92.; AWAD, Louis. *Literature of Ideas in Egypt: Part I*. University of California, Los Angeles, 1986, s. 30.

### 2.1.2. Ahmet Midhat

Ahmet Midhat se narodil v roce 1844 v Ístanbulu. Jeho rodiče pocházeli z Kavkazu, odkud museli uprchnout poté, co Kavkaz padl do rukou carského Ruska. V době, kdy se Ahmet Midhat narodil provozoval jeho otec obchod na Mısır Çarşısı<sup>17</sup>, ale relativně brzy zemřel a Midhat se s matkou přestěhoval ke strýci do Vidinu<sup>18</sup>, což jej poprvé zavedlo do evropských provincií Osmanské říše. Po návratu do Ístanbulu v roce 1857 se Midhat musel postarat o sebe a o svou matku a proto začal pracovat jako pomocník v drogistickém obchodě.<sup>19</sup> Vedle tohoto zaměstnání navštěvoval školu v Tophane, kterou ale v roce 1861 opustil a odešel do města Niş, kde své vzdělání dokončil.<sup>20</sup>

Usilovná píle a velký talent ho v roce 1864 zavedly do města Ruşçuk<sup>21</sup>, kde získal místo v osmanské správě. Zde se vlastními silami naučil francouzsky a také zde začal jeho literární život, když se stal redaktorem (a později šéfredaktorem) novin *Tuna* („Dunaj“).

V roce 1866 se v Sofii oženil a v roce 1869 byl vyslán do Bagdádu, kde pokračoval ve své novinářské profesi. Ačkoli v Iráku strávil jen dva roky, seznámil se zde s pracemi několika významných intelektuálů a umělců, což jej (mimo jiné) inspirovalo k napsání prvních dvou knih. Po návratu do Ístanbulu začal psát a publikovat svá díla a zároveň pracoval jako novinář.<sup>22</sup>

Podobně jako Tahtáwí, i Ahmet Midhat strávil určitý čas v exilu, v Midhatově případě šlo o nařčení z opovrhování islámem, kvůli kterému byl vyslán na Rhodos. Skutečně plodné období Midhatova života začíná po jeho omilostnění sultánem Muradem V. a následném návratu do Ístanbulu, kde v roce 1878 začíná vydávat noviny *Tercüman-ı Hakikat* („Tlumočník skutečnosti“)<sup>23</sup>, ve kterých publikoval mnohá ze svých děl. V tomto období byl sultánem Abdülhamidem II. za svou literární činnost oceněn druhým nejvyšším civilním

---

<sup>17</sup> Egyptský trh - trh s kořením v Ístanbulu.

<sup>18</sup> Město ležící na Dunaji u hranice s Rumunskem v severním Bulharsku. Město spadalo pod Dunajský vilajet.

<sup>19</sup> KUČERA, Petr. „Evropa očima osmanského intelektuála 19. století“, in: Akta Fakulty Filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Plzeň 2006, s. 50.

<sup>20</sup> OKAY, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul, 1991, s. 2.; OKAY, Orhan. „Ahmed Midhat Efendi“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, 1989, sv. 2, s. 100. Dostupné online na: <http://www.islamansiklopedisi.info/>.

<sup>21</sup> Dnes město Ruse v Bulharsku na Dunaji, dříve součást Dunajského vilajetu Osmanské říše.

<sup>22</sup> OKAY, Orhan. „Ahmed Midhat Efendi“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, 1989, sv. 2, s. 101. Dostupné online na: <http://www.islamansiklopedisi.info/>.

<sup>23</sup> Noviny byly vydávány mezi lety 1878-1922.

vyznamenáním<sup>24</sup> a stal se jedním z nejslavnějších literátů doby – Carter Findley uvádí, že jeho popularita bývá přirovnávána k popularitě Charlese Dickense nebo Marka Twaina.<sup>25</sup>

V roce 1899 se Midhat, jako reprezentant Osmanské říše na 8. orientalistickém kongrese ve Stockholmu, podíval poprvé na Západ, poté, co o něm již léta snil a psal romány.<sup>26</sup> Midhatova cesta po Evropě trvala dohromady 71 dní<sup>27</sup> a uskutečnila se v období od srpna do října 1899<sup>28</sup>. Během své cesty navštívil několik evropských zemí a významných měst; vedle Paříže, ve které strávil 12 dní, navštívil také Stockholm či Vídeň. O své cestě napsal cestopis *Avrupa'da Bir Cevelan* (1890), který byl svým způsobem odpovědí na román (a fiktivní cestopis) *Paris'te Bir Türk*, který vydal o 14 let dříve. Po návratu do Osmanské říše pokračoval ve své novinářské i literární činnosti v podobném tempu jako předtím a to až do smrti v roce 1912.

Ahmet Midhat byl neskutečně pracovitým a plodným autorem, velmi obdivoval Západ a stal se jedním z otců moderní turecké literatury. Za život napsal přes 200 děl a stál v čele několika deníků, které po obsahové stránce vždy bývaly na Midhatově tvorbě závislé. Díky svému neúnavnému nasazení dnes někdy bývá Ahmet Midhat označován přídomek jako „psací stroj o výkonu čtyřiceti koňských sil“<sup>29</sup>.

Midhatovou celoživotní láskou se stal Západ, ztělesňovaný Francií. Díky znalosti francouzštiny získal velmi dobrou znalost západního světa, a tak mohl jeho obraz velmi přesně zprostředkovat ve svých dílech ještě předtím, než Západ doopravdy navštívil. Svou tvorbou se velmi dobře trefil do dobového vkusu čtenářů, kteří měli velký zájem o Západ a západní kulturu (tedy hlavně o Francii a francouzskou kulturu).

Vedle rozsáhlé románové tvorby napsal Midhat také množství povídek, divadelních her, jeho dílo ale zahrnuje také tvorbu pro děti. Tematicky a žánrově jsou jeho díla velmi rozrůzněná,

---

<sup>24</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889*“, in: *The American Historical Review*, 103/1, 1998, s. 27.

<sup>25</sup> SIYAVUŞGIL, Sabri Esat. „*Ahmed Midhat Efendi*“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940-88, sv. 1, s. 186. Citováno v: FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 20.

<sup>26</sup> Podle údajů, které uvádí Olcay Akyıldız, z 31 cestopisných a geografických děl, která Ahmet Midhat napsal, se jich 18 alespoň částečně odehrává ve Francii. (AKYILDIZ, Olcay. „*Muhayyelât-i Ahmet Mithat: Söyleysel Bir Strateji Olarak "Seyahat-ı Zihniye"*“, in: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Cilt/Sayı: XLVII*, 2012, s. 30.)

<sup>27</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 22.

<sup>28</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Muhayyelât-i Ahmet Mithat*“. s. 21.

<sup>29</sup> SIYAVUŞGIL, Sabri Esat. „*Ahmed Midhat Efendi*“, in: *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1940-88, sv. 1, s. 186. Citováno v: FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 20.

od vědecko-technických románů přes dobrodružné romány až po životopisy evropských intelektuálů.<sup>30</sup>

Význam Ahmeda Midhata pro osmanskou společnost spočívá mimo jiné v jeho vztahu k Evropě, který sice byl velmi pozitivní, ale současně velmi střízlivý. Na rozdíl od jiných autorů totiž Midhat nestál o slepé kopírování evropských vzorů, ale snažil se hledat schůdnou cestu mezi oběma kulturami. Proto je možné jej dnes označit za jednoho z autorů, kteří připravovali půdu pro pozdější reformy, které z velké části formují tvář moderního Turecka dodnes.<sup>31</sup>

## 2.2.Cesty

Ani jeden z těchto dvou autorů se neproslavil svým cestovatelsko-objevitelským přínosem, o ten se již v minulosti postarali jiní. Jejich význam spočívá v přínosu pro společnost – tedy především z toho pohledu, že jak Ṭaḥṭāwī, tak Ahmed Midhat měli širokou čtenářskou základnu a tomu úměrně velký vliv na společnost. Větší průlom v tomto ohledu udělal Ṭaḥṭāwī, který přišel s na svou dobu převratným dílem, Ahmed Midhat se spíše zařadil mezi ostatní autory a jeho jednoznačný přínos nebyl v originalitě jeho myšlenek, jako spíše v množství kvalitních prací věnovaných západu, které napsal.

### 2.2.1. Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī

#### Okolnosti cesty

V období vlády Muḥammada 'Alīho bylo zřejmé, že Egypt nutně potřebuje modernizaci. Kýžená modernizace Egypta měla probíhat podle evropských vzorů a s využitím jejího technologického know-how, o její šíření se pak mělo postarat evropské vzdělávání. Prvotní problém však spočíval už v samotném vzdělávacím systému, který potřeboval od základu přepracovat a hlavně notně rozšířit. Ačkoli v zemi existoval systém náboženských škol, možnosti získání světského vzdělání byly velice omezené, ne-li nemožné. Již v této době v Egyptě pracovali evropští učitelé ve vojenských školách<sup>32</sup>, avšak Muḥammad 'Alī si uvědomoval omezení týkající se možného dosahu jejich znalostí v praxi i jejich omezených možností – ať už šlo o jazykovou bariéru, nebo o úzce vymezenou kvalifikovanost těchto učitelů. Země si proto potřebovala zajistit vlastní kvalifikované pedagogy, kteří sami měli

<sup>30</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 20-21.; KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 51.

<sup>31</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 48.

<sup>32</sup> HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: *The Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX/4 (1939), s. 963.

nabýt svého vzdělání v cizině, aby ho pak šířili dále. První pokusy tohoto druhu se uskutečnily v Itálii, kam byla v roce 1815 vyslána skupina 3 studentů, aby zde studovali umění.<sup>33</sup>

Myšlenka na další cestu začala vznikat až o dekádu později. Svou reálnou podobu tento plán získal v lednu 1826 poté, co se Muḥammad ‘Alī poradil s francouzským generálním konzulem Drovettim, který mu doporučil vyslat tuto studentskou výpravu do Paříže<sup>34</sup>. V létě téhož roku se tato první expedice realizovala. Šlo o první z řady podobných vzdělávacích výprav, které Muḥammad ‘Alī vyslal mezi roky 1826-1835<sup>35</sup>. Většina z nich mířila do Paříže, ale některé směřovaly i do dalších evropských zemí, jako například expedice z října 1829, jejímž cílem byla Anglie.<sup>36</sup>

### Ṭaḥṭāwī na cestě

Opustit rodný Egypt nebylo pro Ṭaḥṭāwīho vůbec snadné. Cesta představovala přelom v jeho dosavadním životě, který prožil, aniž kdy opustil rodnou vlast. Nyní před ním stála cesta do vzdálené cizí země, o jejíž společnosti, jak lze usuzovat z textu, neměl zvláště zpočátku valné mínění, v čemž hrála svou roli také špatná informovanost o Evropě a nejistá šari‘atská právní interpretace o možnostech života v zemích nevěřících.<sup>37</sup> Jak vyplívá z útržků citovaných v *Tachlīṣu*, Ṭaḥṭāwī se musel se svou cestou nejprve vypořádat. O tom, jakým způsobem se o to snažil, svědčí uvedený hadíth: „Hledej znalosti, i kdyby byly v Číně.“ Ṭaḥṭāwī jej okomentoval slovy: „Tímto hadíthem byla míněna cesta pro získání znalostí. Obecně, cesta tam, kde si člověk svou víru uchová, mu neuškodí, zvláště z důvodu jako je tento.“<sup>38</sup> Citovaný *hadíth* a jeho komentář splňují dvě funkce: jednak pomáhají Ṭaḥṭāwīmu nalézt odvahu na cestu a ujišťují ho, že jeho víra není v ohrožení (pokud si bude svou víru sřežít). Zároveň pak říká toto samé čtenáři *Tachlīṣu* a zpětně tak před ním ospravedlňuje svou cestu.

Toto ospravedlnění má svůj smysl. Pokud vezmeme v úvahu, že Ṭaḥṭāwī mířil do Evropy za účelem získání nových poznatků a vědomostí, postavíme Ṭaḥṭāwīho mimo jiné před náboženský problém, protože mnohé z evropské vědy by mohlo být označeno za *novotu* (*bid‘u*). Toto riziko s sebou nese zvláště studium evropské filozofie a literatury, ale studium

<sup>33</sup> Později tito studenti studovali také chemii. (NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 280-428.)

<sup>34</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 433-37.

<sup>35</sup> Egypt ostatně nebyl jedinou zemí, která k tomuto kroku přistoupila. Své studenty do Evropy vyslal například také Írán. (NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2723-25.)

<sup>36</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2635-2660.

<sup>37</sup> LEWIS, Bernard. *Europe and Islam*. Washington, 2007, s. 9-11.

<sup>38</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 18.

přírodních věd, jako například lékařství, by v tomto ohledu mohlo být také problematické. Proto bylo pro Ṭaḥṭāwīho důležité zdůrazňovat, že cílem jeho evropského pobytu bylo získání vzdělání ale také to, že vzdělání je vyšší hodnota, která se nedá jednoduše hodnotit měřítky pojmů jako „zpátečnictví“ či „novota“ (bid‘a).

Samozřejmě, že tento postoj hrál svou roli také z hlediska politické agitace, jelikož Egypt nutně vyžadoval modernizaci a rozvoj a Ṭaḥṭāwī si toho byl vědom. Z toho důvodu se snažil působit smířlivě, pokud pojednával o tématu, o němž si byl vědom, že by mohlo vzbudit rozruch mezi lidmi, kteří neměli na modernizaci zájem.

Samotná plavba z Alexandrie do Marseille i s oběma zastávkami v Mesině a Neapoli trvala 33 dní. V popiskách své cesty nadšený Ṭaḥṭāwī popisuje sopku Etna, kterou na své cestě spatřili, a při této příležitosti uvádí v *Tachlīṣu* své znalosti o vulkanické činnosti.<sup>39</sup>

Po příjezdu do Marseille strávili studenti asi měsíc (v karanténě) v Château de Bonneveine, kde se aklimatizovali na místní podnebí a na nový životní styl. Po příjezdu si Ṭaḥṭāwī všimá mnoha rozdílů i v těch nejzákladnějších činnostech ať už jde například o stolování.<sup>40</sup> Hlavní náplní jejich práce v této době bylo studium základů francouzštiny a francouzské abecedy<sup>41</sup>. Další cesta studentů vedla z Marseille do Lyonu a dále na sever do Paříže. Tuto cestu podnikli v najatých koňských spřeženích, ale je zajímavé zmínit, že v době Midhatovy návštěvy v Evropě již byly hlavní tahy pospojovány železnicí a tak Midhat již podnikl většinu cest po železnici.

Do Paříže dorazila egyptská expedice 5. srpna a byla ubytována v „hotelu“ na ulici Rue de Clichy, kde strávili první rok svého pobytu v Paříži všichni pospolu. Společné soužití se po čase ukázalo jako nepřilíš efektivní, zvláště pro studium jazyka, a tak byli někteří studenti přestěhováni na jiné ubytování. Z tohoto důvodu byly také vytvořeny menší pracovní skupiny, které měly ještě zvýšit produktivitu studia.<sup>42</sup>

Po necelých 5 letech strávených v Paříži, v roce 1831, dospěla expedice ke svému závěru a v měsíci ramadánu 1831<sup>43</sup> opustili studenti Paříž a vydali se na zpáteční cestu do Egypta.

---

<sup>39</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 43.

<sup>40</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 49.

<sup>41</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 203.

<sup>42</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2461-2480. a ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 203.

<sup>43</sup> Mezi 13. únorem a 15. březnem 1831.

Výpravy se zúčastnilo 44 lidí a je zajímavé, nikoli však překvapivé, že s výjimkou Ṭaḥṭāwīho, nebyl nikdo z účastníků egyptského původu. Účast na výpravě byla výsadou pro několik málo rodin a tak většina jejích účastníků pocházela z privilegovaných vrstev a byla tedy turkického, albánského nebo kavkazského původu. Ze všech účastníků jich 18 bylo narozeno v Egyptě a kromě čtyř křesťanů byli všichni muslimové. Dorozumívacím jazykem výpravy byla osmanská turečtina, ale někteří, jako například Ṭaḥṭāwī rozuměli také arabsky. Průměrný věk účastníků v době odjezdu z Alexandrie byl 21 let a Ṭaḥṭāwī tento věk převyšoval o 3 roky. Vůbec nejmladšímu účastníkovi bylo jen 15 let a nejstaršímu bylo 37 let.

Vzdělání účastníků se velmi různilo. Tři účastníci studovali na al-Azharu (Rifā‘a, Ḥasan al-Aṭṭār, a Muḥammad al-Daštūṭī) a 25 dalších účastníků navštěvovalo školu v Būlāqu nebo Qasr al-‘ajni. Vzdelání zbytku účastníků bylo vesměs žalostné: buď nemělo vůbec žádné, nebo jen velmi vzdělání.<sup>44</sup>

Denní režim, kterým se řídili ve Francii, byl přinejmenším z dnešního pohledu mimořádně přísný a Monsieur Jomard, který byl pověřen dohledem nad účastníky výpravy je "držel velmi zkrátka"<sup>45</sup>. To se týkalo zejména té doby, kdy byli všichni studenti ubytováni ve společné rezidenci na Rue de Clichy (označovaný za dům Efendiů)<sup>46</sup>. Na všechny studenty se vztahoval školní kodex<sup>47</sup>, který přesně vyjmenovával, co je studentům povoleno a co nikoli, velký důraz byl však kladen na to, že nejde jen o jejich osobní vzdělání, ale že svou usilovnou prací plní službu vlasti<sup>48</sup>. V dopisech, které přicházely výpravě z Egypta a které Ṭaḥṭāwī překládal do arabštiny<sup>49</sup>, se velmi často zmiňuje finanční náročnost zahraničního vzdělávání, které bylo studentům zajišťováno formou stipendia od egyptské vlády<sup>50</sup>.

Velký důraz byl také kladen na zachování morálních hodnot studentů. Sám Ṭaḥṭāwī tento bod označuje za nejdůležitější ze všech relevantních faktorů omezujících volnost studentů.

---

<sup>44</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 313-16, 472-496. srv. s HEYWORTH-DUNNE, James. „Rifā‘ah Badawi Rafī‘ at-Tahtawi: the Egyptian revivalist“, in: *The Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX/4 (1939), s. 963.

<sup>45</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2488-89. a ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 32.

<sup>46</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2492-93.

<sup>47</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 205-207.

<sup>48</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 208.

<sup>49</sup> Turečtina tehdy byla jediným úředním jazykem egyptského dvora, sám Muḥammad ‘Alī podle všeho ani arabsky neuměl. (KANTOWICZ, Edward R. *The Rage of Nations: The World of the Twentieth Century*. 1999, s. 197.)

<sup>50</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2505-6.

„V místě procházky nebo na ulici nesmí nikdo z nich spáchat nic, co by pokazilo jeho počestnost. Tento bod je nejdůležitější ze všech a [jeho porušení] je přísně zakázáno.“<sup>51</sup>

Omezení plynoucí ze školního kodexu byla v první řadě cílena na co nejefektivnější a nejrychlejší výuku studentů, avšak studium oproti prvotním očekáváním postupovalo velmi pomalu. Ṭaḥṭāwī popisuje v Tachlīšu poměrně detailně denní režim expedice. Ten sestával z celodenního studia. Jak dále uvádí: „Když jsme se byli dohromady v domě Efendiů, neopouštěli jsme ho ve dne v noci s výjimkou neděle (která je pro Franky svátečním dnem) se svolením vrátného a důstojníka, kterého walī pověřil našim dozorem.“<sup>52</sup> Později bylo studentům dovoleno vycházet z domu v doprovodu francouzských přátel či vyučujících, ale jen poté, co měli splněny své denní povinnosti, což bývalo zpravidla pozdě odpoledne. Večerka byla jasně stanovena a studentům bylo zdůrazňováno a doporučováno, aby se vraceli ještě před večerkou z toho důvodu, aby se večer nepohybovali po ulicích sami. Toto ustanovení mělo jednak bezpečnostní, jednak mravnostní důvody.<sup>53</sup>

Za porušení zmíněných pravidel následoval trest v závislosti na závažnosti provinění, tak jak zmiňuje "kodex" v 11. článku. Zde se uvádí, že v případě závažného provinění, zvláště v případě "neuspokojivého chování" nebo špatného posudku od vyučujícího může následovat vyloučení z expedice a návrat studenta do Egypta<sup>54</sup>. Přestože se někteří účastníci vrátili z Francie dříve, než byla oficiálně ukončena<sup>55</sup>, není z textu zřejmé, že by byl někdo podle tohoto ujednání z expedice vyloučen.

Program al-Ṭaḥṭāwīho a dalších přítomných egyptských vychovatelů se lišil v tom, že byli zproštěni povinností vypracovávat domácí úkoly. Zároveň požívali větší svobody, jelikož se od nich očekávala větší míra zodpovědnosti. Díky tomu se mohl Ṭaḥṭāwī věnovat soukromé překladatelské a tvůrčí činnosti – podle toho, co uvádí J. Heyworth-Dunne Ṭaḥṭāwī „přeložil takřka vše, co přečetl“<sup>56</sup>. Oproti řadovým studentům měli vychovatelé povinnost psát měsíční zprávy o výsledcích a dosažených úspěších studentů, které pak odesílali do Egypta.

Úspěchy dosažené studenty byly různé: někteří si nikdy nezvykli na režim expedice a studia je příliš nezajímala, a tak nikdy nedosáhli očekávaných výsledků. Naproti tomu se mezi

<sup>51</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīš al-‘ibriz fi talchīš Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 206.

<sup>52</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīš al-‘ibriz fi talchīš Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 205.

<sup>53</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīš al-‘ibriz fi talchīš Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 203-205.

<sup>54</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfī‘a al-. *Tachlīš al-‘ibriz fi talchīš Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 207.

<sup>55</sup> Mezi nimi například také šejch Ḥasan al-Aṭṭār.

<sup>56</sup> HEYWORTH-DUNNE, James. „Rifa‘ah Badawi Rafi‘ at-Tahtawi: the Egyptian revivalist“, in: *The Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX/4 (1939), s. 963-964.

studenty objevili i někteří mimořádně talentovaní. Dva ze studentů byli přijati na lékařskou fakultu a jiní tři navštěvovali hodiny matematiky vedené Augustem Comtem.<sup>57</sup>

Po návratu do vlasti se uplatnili v různých oborech, ať jako průvodci evropských cestovatelů, nebo v řemeslných činnostech. Ṭaḥṭāwī však zůstal díky svému přínosu pro egyptskou kulturu, přinejmenším z dnešního pohledu, největším úspěchem této expedice.<sup>58</sup>

Ṭaḥṭāwī se nezmiňuje o tom, že by byl ve Francii jako cizinec vnímán jako cizorodý prvek a že by byl středem pozornosti. V tomto ohledu se pouze jedinkrát zmiňuje, že Francouzi k němu byli laskaví i přesto, že pocházel z cizí společnosti a mluvil jiným jazykem.<sup>59</sup> Proto se snad dá říci, že se autor v Paříži cítil velmi dobře. Pokud někdy pociťoval krušné chvíle, v *Tachlīṣu* se o nich příliš nezmiňuje a když už, pak to byla spíše drobná překvapení, která neočekával - v některých případech šlo o takové banality, jako měnící se počasí: „Změny počasí během času v Paříži jsou pozoruhodné: mění se během jediného dne nebo i během krátké chvíle. Například ráno bývá překvapivé jasno, takže si lidé ani nemyslí, že by se počasí mohlo změnit – a neuplyne ani půl hodiny, všechno přejde a místo toho se spustí silný déšť.“<sup>60</sup> S počasím si spojuje i vrtošivou a nestálou náladu Pařížanů: „počasí [Paříže] je jako nátura jejích lidí“.<sup>61</sup>

Jeho postoj vůči Evropě ale silně ovlivňuje pocit nadřazenosti nad Západem v některých otázkách, zejména pokud šlo o arabský původ evropské vědy.<sup>62</sup> Z jeho textu je cítit, že se cítí být „v jiném světě“, a že ho bezpochyby Evropa ovlivnila, ale to spíše v kladném slova smyslu. Dle jeho vlastního vyjádření si na Paříž po čase zvykl a snad si ji i oblíbil, protože se nezdráhá prohlásit ji po Káhiře „za svou druhou manželku“.<sup>63</sup>

### 2.2.2. Ahmet Midhat

Nebudu daleko od pravdy, pokud prohlásím, že pro Ahmeda Midhata byla Paříž druhým domovem, ačkoli v ní fyzicky strávil pouhých 12 dní. Na rozdíl od Ṭaḥṭāwīho, který si zpočátku nebyl správností své cesty vůbec jistý a měl potřebu si před sebou i před čtenářskou obcí svou cestu obhajovat, Ahmet Midhat cestoval do Evropy velmi sebevědomě. Ve svých představách si Midhat vytvořil „vlastní“ Paříž, do které se uchyloval pokaždé, když o ní psal

<sup>57</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2603-4.

<sup>58</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2723-25.

<sup>59</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 77.

<sup>60</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 64.

<sup>61</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 64.

<sup>62</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 16.

<sup>63</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 58.

nebo snil. Paříž znal skutečně dokonale díky všem knihám, které o ní přečetl, fotografiím, které viděl, i díky příběhům, které vyslechl z úst Francouzů žijících v Istanbulu nebo jím projíždějících. Znal Paříž tak dobře, že ve chvíli, kdy do ní v roce 1889 přicestoval, jen máloco jej překvapilo. Zejména pokud jde o realie, památky, ulice, domy, vše z toho, jak uvádí v *Avrupa'da Bir Cevelan*, se od jeho představ tak, jak je vylíčil ve svých románech, lišilo minimálně.<sup>64</sup>

V této práci jsou použity materiály ze dvou Midhatových knih, fiktivního cestopisu – románu *Paris'te Bir Türk*, jehož hlavním hrdinou byl Nasuh, autorovo alter ego, který je vykreslen jako moderní osmanský intelektuál v těch nejlepších barvách. Druhým dílem je autorův skutečný cestopis, *Avrupa'da Bir Cevelan*, který autor napsal o 14 let později, poté, co Evropu doopravdy navštívil. Obě díla spolu korespondují a navzájem se doplňují, proto jsou v této práci zastoupena obě, i když se od sebe zároveň v lecčem odlišují. V tuto chvíli se zaměřím na popis skutečné cesty Ahmeda Midhata, fiktivní cestou se zabývám v oddílu týkajícím se popisu jednotlivých děl.

#### Midhatova cesta

*„A tak jsem ve svém srdci ucítil závan Evropy. Celé dny jsem četl knihy objasňující situaci ve slavných evropských zemích. Celou noc jsem také podnikal cesty po Evropě ve svých představách a snech.“<sup>65</sup>*

V roce 1889 získal Ahmet Midhat po dlouhých letech studia a obdivu k Evropě a evropskému životu konečně možnost Evropu navštívit, stalo se tak při příležitosti 8. Orientalistického kongresu ve Stockholmu, kterého se Midhat zúčastnil jako osmanský delegát. Cesta do Evropy pro Ahmeda Midhata představovala uskutečnění jeho dlouhodobého snu, a proto měl obrovská očekávání toho, s čím se v Evropě setká. Fyzická cesta do Evropy v Midhatově životě neznamenal krok do neznáma, ale pouze „přechod z imaginárního do skutečného“.<sup>66</sup> Koneckonců, cestu podnikl stejně, jako jeho románový hrdina Nasuh (a mnozí další cestovatelé z Blízkého východu) lodí z Istanbulu přes přístav Marseille. Odtud jel Midhat vlakem přes Paříž do Kodaně a dále do Stockholmu. Při cestě na kongres Paříž navštívil

<sup>64</sup> KUČERA, Petr. *„Evropa očima osmanského intelektuála 19. století“*. Plzeň 2006, s. 56.

<sup>65</sup> Ahmet Mithat, *Paris'te Bir Türk* (yay. haz.) E. Ülgen, Ankara 2000, s. 109. Citováno z: AKYILDIZ, Olcay. *„Muhayyelât-i Ahmet Mithat: Söylemsel Bir Strateji Olarak “Seyahat-ı Zihniye”“*, in: *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Cilt/Sayı: XLVII*, 2012, s. 13.

<sup>66</sup> FINDLEY, Carter V. *„An Ottoman Occidental in Europe“*. 1998, s. 22-24.

pouze jako přestupní stanici, na její skutečnou návštěvu si vyhradil čas po návratu ze Stockholmu.

Je zajímavé sledovat realizaci Midhatových představ ve skutečném světě tak, jak se s nimi setkával v Paříži. Není překvapivé, že jej částečně zastihla deziluze, kterou mu připravily skutečnosti, které nekorespondovaly s podobou Francie (a Evropy), kterou si vysnil. Ale jeho rozčarování se nezdá být tak velké, jak by se dalo očekávat. Podle toho, co uvádí, nepříjemné pro něj bylo zejména setkání s prostitutí a s přebujelým evropským orientalismem, se kterým se setkal jak na kongrese ve Stockholmu, tak později při své návštěvě *Exposition Universelle* v Paříži.<sup>67</sup>

Po dobu svého pobytu ve Stockholmu si všímal dvojího metru, který evropští orientalisté bez ohledu uplatňovali přímo před jeho zraky na účastníky konference, své odborné kvalifikaci navzdory.<sup>68</sup> Přímo zmiňuje přecitlivělost, kterou projevovali někteří z delegátů a účastníků kongresu vůči oblékání a chování „Orientálců“, kteří se konference zúčastnili<sup>69</sup>: „Ve Stockholmu, kde někteří „orientální“ delegáti oblékali *západní* oblečení a jiní ne, všiml si Ahmet Midhat toho, že zatímco u těch delegátů, kteří byli oblečeni ve *východním* oblečení, se očekávalo, že se nebudou umět chovat, *Orientálcům* v západním oblečení nebyl tolerován jediný společenský prohršek.“<sup>70</sup>

Toto chování nebylo doménou všech účastníků kongresu, naopak, našli se mezi nimi i tací, které obdivoval a kteří jej až překvapili svými znalostmi a upřímným zájmem. Mezi nimi byli delegáti z Ruska, se kterými se spřátelil a kteří jej doprovodili i při cestě ze Švédska. Velký vliv na něj měla zejména ruská delegátka, kterou v práci tituluje jako Madame Gülnar<sup>71</sup>. Po odjezdu z kongresu společně s ruskými delegáty cestoval do Berlína, kde se skupina rozdělila. Ahmet Midhat se odtud vydal s Madame Gülnar do Paříže, kde oba strávili několik dní. Díky

---

<sup>67</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der türkischen Literatur*“, in: *Istanbul Almanach* 4, Istanbul 2000, s. 18, 21.

<sup>68</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 26-27.

<sup>69</sup> Midhat zmiňuje například účastníky z Alžírsko nebo Egypta.

<sup>70</sup> V *Avrupa'da Bir Cevelan* dále popisuje, jak byli někteří delegáti oblečeni. (AKYILDIZ, Olcay. „*Muhayyelât-i Ahmet Mithat*“. s. 25.)

<sup>71</sup> Madame Gülnar byla přezdívka, kterou jí Ahmet Midhat dal, její pravé jméno bylo Olga Sergejevna Lebedeva (1854—?). Podle všeho Midhat znal její pravé jméno, ale Madame Gülnar si nepřála, aby bylo v *Avrupa'da Bir Cevelan* zveřejněno a proti je titulována jako „Madame Gülnar“. (FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 31.)

své mu zápalu pro Blízky Východ a svým rozsáhlým vědomostem inspirovala Madame Gülnar Midhatovy představy o „nové ženě“.<sup>72</sup>

V Paříži strávil Midhat 12 dní, které se snažil využít naplno. Ty zasvětil, stejně jako jeho románový hrdina Nasuh, dlouhým procházkám po městě. Celé dny se procházel Paříží, oblečen v evropském oblečení a s červeným fezem na hlavě a s mapou a dalekohledem v rukách. Jak uvádí Carter Findley, Midhat „nevinil Francouze na to, že na něj zírali, když studoval krásné pařížské budovy s dalekohledem v jedné ruce a s průvodcem ve druhé; vytrvale v tom pokračoval, protože se snažil zapamatovat všechno, co viděl“.<sup>73</sup> V Paříži si Midhat žil na rozdíl od Ṭaḥṭāwīho i díky podpoře sultánského dvora „na vysoké noze“.<sup>74</sup> Návštěvy opery a divadla pro něj byly běžnou součástí života, přičemž neměl problém kupovat si lístky na místa s nejlepším výhledem ani s tím, stravovat se v dobrých restauracích.

Středem Midhatova zájmu byla Světová výstava (Exposition Universelle), největší atrakce toho roku v Paříži. Byl udiven Eiffelovou věží, která byla vystavěna pro tuto příležitost, ale prošel si také zahrady Louvru či Champs-Élysées<sup>75</sup>.

Právě při návštěvě své pařížské Exposition Universelle si Ahmet Midhat prošel specifickou zkušeností. Tato událost byla svého času největší atrakcí Paříže a ve své době byla jednou z největších událostí Evropy vůbec. Konala se při příležitosti stého výročí dobytí Bastily a její dominantou byla Eiffelova věž. Na výstavě byly v „Paláci strojů“ prezentovány nejmodernější technické vynálezy a výtobytky, které Midhata nadchly. Součástí výstavy byl také „expozece národů“, lidské zoo, pro které organizátoři připravili „autentickou“ černošskou vesnici ve které žilo několik stovek obyvatel z kolonií, a také „Káhirskou ulici“ (Rue de Caire), která měla reprezentovat orient a orientální realie.

Ahmet Midhat si se zálibou prohlédl černošskou vesnici a představení domorodců v této lidské zoo jej pobavila stejně tak, jako pobavila Francouze. Extrémní rozhořčení z evropských představ o Orientu však zažil při návštěvě orientálního „stánku“ na Rue de Caire , kde se

---

<sup>72</sup> Podrobně o jejich vztahu pojednává článek od Cartera Findleyho „An Ottoman Occidental in Europe: Ahmet Midhat Meets Madame Gülnar“.; FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 28-30. a AKYILDIZ, Olcay. *Muhayyelât-i Ahmet Mithat*. s. 25.

<sup>73</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 26.

<sup>74</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 27.

<sup>75</sup> AHMET Midhat. *Avrupa'da Bir Cevelan*. Citováno z: ÖZKIRIMLI, Atilla. „*Ahmet Mithat: (1844-1912)*“, in: Türk Dili. Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi, Gezi Özel Sayısı. Ankara, 1973, s. 529-530.

setkal se zcela kýčovitou představou života na Blízkém Východě, která podle něj představovala „ztělesnění násilí a útlaku kolonialistů“.<sup>76</sup>

Vrcholem tohoto setkání bylo seznámení se s představou orientální ženy v podobě vystoupení břišní tanečnice<sup>77</sup>, v budově zpodobňující mešitu, která ve svých útrokách ukrývala „nefalšovanou orientální kavárnu“. Tato tanečnice tančící, za rytmů „typické orientální hudby“, byla reprezentantkou skutečného „Orientu“ ještě méně, než byl Nasuh reprezentantem západu – a zdá se, že přesto nikdo z přítomných nepochyboval o tom, že je skutečnou reprezentantkou orientu<sup>78</sup>. Žena byla „oblečena“ do „typického“ orientálního oděvu, který Ahmet Midhat rozhořčeně popisuje takto „Byla zahalená taftem a krepem, ale její ňadra, krk a ramena byly odhalené!“<sup>79</sup>

Midhatovy cesty se v Paříži rozešly s cestami Madame Gülnar. Ahmet Midhat se vydal na cestu do Švýcarska a dále do Vídně, kde se setkal s jedním z ruských účastníků stockholmského kongresu, zatímco Madame Gülnar zůstala v Paříži.<sup>80</sup> Ahmet Midhat nakonec Evropu v říjnu 1899 opustil a vrátil se do Istanbulu.

Cesta Ahmeda Midhata do Evropy, ač dnes většinou opomíjená, byla významnou událostí v jeho životě a velký význam měla i pro jeho kariéru<sup>81</sup>. Během cesty mimo jiné nasbíral materiály a zkušenosti, které zúročil v později vydaných dílech, jako například v pojednání o evropské etiketě a oblékání, *Avrupa'da Adâb-ı Muâşeret*<sup>82</sup>.

### 2.3. Sebereflexe

*„Jestliže je „rihla“ zajímavým dokumentem pro egyptského čtenáře, je jím ještě mnohem více pro evropského badatele, který by chtěl studovat psychologický postoj čistého azharity ke zcela odlišné kultuře.“<sup>83</sup>*

Pojem sebereflexe je pojímán jako vztah mezi autorem a prostředím, do kterého vstupuje. Je to proces uvědomování si vlastního já na pozadí „toho druhého“. V sebereflexi se promítají

---

<sup>76</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 37-39.

<sup>77</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 27.

<sup>78</sup> Existují články, popisující život v „orientální vesnici“, namluvená verze jednoho z nich i s dobovými fotografiemi je k dispozici zde: <https://youtu.be/yftSkqGDIfM> (pasáž o tanci od 4:15).

<sup>79</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 40.

<sup>80</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 22-27.

<sup>81</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 17.

<sup>82</sup> Etiketa v Evropě, vydáno 1894.

<sup>83</sup> HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: *The Bulletin of the School of Oriental Studies*, X (1940), s. 403.

vzájemné rozdíly obou kultur, které se mohou projevovat několika způsoby, v závislosti na závažnosti těchto rozdílů. Podle jejich závažnosti mohou nastat různé případy možností vzájemného porozumění na škále mezi neschopností (či neochotou) vzájemnému rozdílu porozumět na straně jedné a úplným akceptováním daného rozdílu na straně druhé. Vzájemné porozumění může selhat také na ignorování daného rozdílu. Pro úspěšné vzájemné navázání vztahů mezi dvěma rozdílnými entitami je nutné alespoň se pokusit dospět do fáze pochopení vzájemných rozdílů.

K tomu Ṭaḥṭāwī využívá různých prostředků. Zdánlivě nejlepších výsledků dosahuje ve chvílích, kdy propojuje nové zkušenosti s hodnotami a morálkou své vlastní kultury. Pozoruhodnou praxí je v tomto ohledu využívání veršů, které cituje na několika místech textu. Způsoby užití veršů a jejich propojení s textem nejsou vždy zcela jasné a místy působí poněkud uměle.<sup>84</sup> Dá se však předpokládat, že na Ṭaḥṭāwīho čtenáře působily jako familiární prvek, který zmírňoval možná až příliš evropské pojetí díla a tím ulehčoval arabskému čtenáři jeho vstřebávání jako pomyslný "most" mezi známým a neznámým. Pro samotného autora pak mohly verše mít význam poetické složky, kterou v čistě prozaickém díle mohl postrádat. Použití veršů mimo jiné ukazuje na další zajímavý fakt, kterým je význam básníka v arabské kultuře, která mu připisuje roli nositele ryzích kulturních hodnot společnosti.

Druhou praxí je vztahování se k vlastní historii. S touto praxí se lze u Ṭaḥṭāwīho setkat velmi často v místech, kde komentuje evropské úspěchy na poli vědy a modernizace. V těchto případech autor pokaždé zdůrazňuje muslimský přínos, bez kterého by, dle jeho názoru, k takovému rozvoji nikdy nemohlo dojít. Sami Evropané muslimský přínos Evropské vědě nevyvrací. Tento argument pak recykluje na mnoha dalších místech a v různých konotacích. Velmi často při tom odkazuje na období abbásovského chalífátu, který tvoří v muslimské historické paměti idealizovanou epochu rozvoje arabských věd a umění. S hrdostí k tomu dodává: „V době abbásovských chalífů jsme my byli nejdokonalejším ze států, nejcivilizovanějším, v blahobytu a se skvostnou vzdělaností. Důvodem toho bylo, že chalífové hleděli na vědce, umělce a ostatní, s tím, že mezi chalífy byli i tací, kteří se na tom všem sami podíleli.“<sup>85</sup>

Propastné rozdíly pocíťoval Ṭaḥṭāwī při konfrontaci s evropskou morálkou. Ṭaḥṭāwī se ve Francii cítil ztracen. Sotva pochopil, jak Francie funguje na dennodenní bázi, když se dostal

---

<sup>84</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3118-19.

<sup>85</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfī' a al-. *Tachlīs al-`ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 16.

do sféry filosofie a náboženství. A není vůbec překvapivé, že křesťanské a k tomu značně liberální prostředí Francie tvořilo problematický rámec stojící proti jeho muslimským normám a hodnotám. Ṭaḥṭāwī nemohl evropské myšlení vnímat jinak, než jako heretické a zcestné. A je dost dobře pochopitelné, že se stěží vypořádával zvláště s křesťanstvím, nad kterým pociťoval absolutní duchovní i morální převahu - ať již tomu tak bylo kvůli muslimskému pojetí křesťanství, nebo z Ṭaḥṭāwīho osobního pohledu jako reakce na rozmělněnost evropských morálních hodnot, kterou často nesprávně připisoval právě křesťanství. Proto pro něj bylo zcela nepochopitelné, jak technologicky natolik vyspělá země, jako Francie, může být morálně natolik zkažená.<sup>86</sup> Tato "morální zkaženost" zajisté byla do značné míry konstruktem, který vznikl účelově pro potřeby obhajoby vlastního já, na který se s oblibou odkazovali mnozí Ṭaḥṭāwīho následníci. Opora v muslimské morálce hrála pro muslimské cestovatele této doby velmi důležitou roli, pokud se cítili západem zahanbeni technologicky, nezbývalo, než se upínat k tomu, že jej převyšují v duchovní sféře. Tento přístup měl zajisté také psychologický efekt na čtenáře, jelikož mu poskytoval jistoty, se kterými se mohl ztotožnit a o které se mohl opřít. V neposlední řadě se s tímto argumentem ztotožňovali i někteří konzervativnější evropští intelektuálové, kteří rovněž považovali evropskou morálku za příliš lascivní. V tomto duchu Ahmet Midhat vzpomíná na profesora Gottwalda<sup>87</sup>, který prohlásil: „Evropa zaznamenala pokrok vědy a průmyslu, ale ne moudrosti.“<sup>88</sup>

Role, kterou poesie v díle hraje je poměrně významná, protože propojuje oba literární (i kulturní) světy a přibližuje tak moderně psané dílo arabským čtenářům, aniž by se Ṭaḥṭāwī zcela zříkal arabských tradic. Nebál bych se tvrdit, že použití veršů v *Tachlīṣu* hraje stejnou roli, jako když Ahmet Midhat přirovnává pařížské budovy k istanbulským, s tím rozdílem, že způsob jejich použití je různý.<sup>89</sup>

Stejně jako u Ṭaḥṭāwīho i u Ahmeda Midhata se objevuje sebereflexe, avšak Midhatova sebereflexe se opírá o mnohem širší základnu a zdaleka není tak intenzivní. Jak už bylo řečeno, Ahmet Midhat měl mnohem bližší vztahy k Evropě a ta pro něj zdaleka

---

<sup>86</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 180.

<sup>87</sup> V knize jako Goldwald.

<sup>88</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 31.

<sup>89</sup> Například zde: AHMET Midhat. *Avrupa'da Bir Cevalan*. Citováno z: ÖZKIRIMLI, Atilla. „*Ahmet Mithat: (1844-1912)*“, in: *Türk Dili. Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi*, Gezi Özel Sayısı. Ankara, 1973, s. 530.

nepředstavovala natolik exotickou látku, jakou byla pro Țahtāwīho. Na rozdíl od něj, je Midhatova osobní sebereflexe v citelná pouze na několika málo místech, o to více se projevuje jeho „společenská“ sebereflexe v rámci jeho okcidentalistického pohledu na svět. Pokud chceme sledovat projevy Midhatovy sebereflexe v Paris'te Bir Türk, je třeba se zaměřit na osobnost a identitu jeho hrdiny, jeho chování, vystupování a roli, kterou ve společnosti (a v díle) hraje a k tomu je třeba připočíst osobnost Ahmeda Midhata, která je v Nasuhovy bezpochyby také přítomna.

Role a postavení Nasuha v kontextu Evropy má velmi okcidentalistické vyznění. Nasuh v díle nikdy nepochyboval o vlastní identitě, byl hrdý na to, že je Osman a jako takový se ztotožňoval s osmanskou identitou. Jeho osmanská identita však široce přesahovala dobovou představu o Osmanech. Z díla je zřejmé, že jej románoví Evropané vnímali nejprve jako Evropana a až následně jako Osmánce. Tím Ahmet Midhat vysílá zprávu, že se Osmané mohou rovnat, ba že mohou v mnohém předčít „Franky“ a Evropany.

Toto Nasuhovo vyznění je podobné jako postavení Țahtāwīho v *Tachlīsu*, na rozdíl od něj ale dokazuje, že Osmánec je schopen prosadit se v evropské kultuře a předčít ji v rámci jí samotné, nikoli pouze v rámci svého domácího diskurzu, tedy, že je schopen být dokonalým gentlemanem, znát dokonale francouzštinu i Paříž, být schopen žít v ní stejně intenzivně jako Pařížané a mít stejné, nebo lepší vzdělání, než Evropané, namísto přímého popření evropských hodnot jako v zásadě „nižších“, než jsou autorovy domácí hodnoty tak, jako to dělal Țahtāwī.

Na druhou stranu by bylo chyba myslet si, že Midhatův Nasuh toho dokáže pomocí jednoduchého přijetí západní kultury. Naopak, Nasuhova převaha spočívá právě v tom, že se od západní kultury odlišuje. Jako „orientálec“, či spíše jako „Osmánec“ v sobě kloubí to nejlepší, co obě kultury nabízí. Nasuh ve své době představoval ideál moderního Osmánce, Ahmed Midhat ho líčí jako „nadčlověka“<sup>90</sup>: hraje roli kavalíra, miláčka evropských žen<sup>91</sup> i intelektuála, který se snaží napravit mylná tvrzení a evropské stereotypy o Osmanské říši.

Postava Nasuha měla vytvořit protiklad vůči „orientálnímu Osmánovi“ - je znalcem Evropy a, pokud by se kniha dostala do rukou západního čtenáře, jeho postava by mohla pro západ

---

<sup>90</sup> AKYILDIZ, Olcay. „Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur“. s. 17.

<sup>91</sup> Nasuhovy vztahy s ženami jsou zajímavým prvkem. Vzhledem k Nasuhovu popisování v románu, ve kterém je popsán skoro až jako osmanský „Casanova“, by se mohlo zdát, že Ahmet Midhat – ač sám kritizuje západní pohled na orientální ženy – se dopouští velmi podobné chyby na ženách evropských, přinejmenším pokud jde o nadřazenost muže nad ženou.

sloužit jako důkaz toho, že Osmané jsou moderní a „civilizovaní“ lidé, nebo jimi alespoň být chtějí. V postavě Nasuha se promítá usilovná snaha Ahmeda Midhata najít pro svou kulturu důstojné místo v Evropě. Z toho důvodu nelze autorovi vyčítat, že Nasuh byl značně heroizovanou postavou, jejíž „převaha nad evropskými přáteli byla zřejmá“<sup>92</sup>, jež je „středem milostných tužeb mnoha Francouzek“ a která bývá „na základě výtečné znalosti francouzštiny často považována za Francouze.“, protože to vyžadovala „doba“ či „móda“.

### 3. Analýza děl

#### 3.1. Seznámení s prameny

##### 3.1.1. *Tachlīs al-’ibrīz fī talchīs Bārīz*

*Tachlīs al-’ibrīz fī talchīs Bārīz* je tematicky rozdělena na 6 částí (*maqāla*). První část se zabývá cestou z Egypta do Francie, ve druhé popisuje pobyt v Marseille do té doby, než se vydali do Paříže. Třetí část je z hlediska rozboru témat stěžejní, protože obsahuje 13 oddílů (*faṣl*) zabývajících jednotlivými tématy, mezi nimi jídlem, oblečením, náboženstvím nebo lidmi. Ve čtvrté části se vrací k osobním zkušenostem ve Francii a popisuje, jak probíhal jejich pobyt a studia. Pátá část přináší informace o historii francouzské revoluce do roku 1831. V poslední, šesté části přináší vhled do některých západních věd, jako je literatura, logika, rétorika lingvistika či matematika.

Z tohoto popisu je patrné, že *Tachlīs* obsahuje komplexní souhrn poznatků a jevů, se kterými se autor v Evropě setkal, a které považoval za vhodné dále prezentovat.

Vyjma několika kapitol, které ve druhém, dnes dostupném vydání, vynechal, se dá vcelku dobře předpokládat, že se některým dalším tématům nevěnoval, jelikož neměl k dispozici dostatek materiálu. V tomto ohledu je poměrně nápadná, i když pochopitelná, absence tématu rodiny. Při svém popisu svátků a slavností zcela opomněl Vánoce a Velikonoce. Podobně také jinak velmi obsáhlé téma ženy působí ochuzeně jednostranným pohledem, ze kterého téma prezentuje. Z jeho odstupu a je znát, že do ženského světa Ṭaḥṭawī nikdy hlouběji nepronikl. Z politických témat je možné si všimnout, že francouzská anexe Alžírsko se v *Tachlīšu* objevuje jen v jedné krátké poznámce.

---

<sup>92</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 17.; V textu například zde: Ahmed Midhat. *Paris’te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 132.

Pro Ṭaḥṭāwīho bylo velmi důležité vyvarovat se v díle kontroverzím, zejména pokud by šlo o potenciálně politicky ožehavá témata, protože dílo bylo adresované především panovníkovi.<sup>93</sup> Tomu, který Ṭaḥṭāwīho vyslal do Francie, který cestu financoval a na kterém záležel jeho další osud. Proto se v díle poměrně často objevuje panegyrika směřovaná panovníkovi, a snad i proto se snažil vyhnout některým kontroverznějším politickým tématům, která v několika případech pouze nastínil<sup>94</sup>.

Pro Ṭaḥṭāwīho bylo vedle směřování díla panovníkovi směrodatných ještě několik dalších okolností: Je to jednak napůl oficiální dokument, zpráva z cesty. Dílo bude číst vedle panovníka i mnoho dalších i z mnohem méně „osvícených“ vrstev, Ṭaḥṭāwī tedy musel předpokládat, že dílo bude číst také mnoho konzervativních lidí, především z okruhu al-Azharu, a jako autor musel mít neustále na paměti, že se těmito lidem nesmí zpronevěřit a zároveň toto dílo musí napsat tak, aby ho byli schopní pochopit. A vedle toho, že se nesmí zpronevěřit tomu, kdo to bude číst, tak se nesmí se zpronevěřit ani kultuře, ze které pochází. Stejně tak se od něj očekává, že bude navazovat na staré tradice, ale zároveň musí do stávajícího diskurzu nutně přinést nové prvky, kterými ho ovlivnila Evropa.

V neposlední řadě zde byl další prvek, který ho limitoval - Evropané, kteří už tehdy dílo četli. Ti s ním sice z větší části souhlasili, ale i ti podnítli Ṭaḥṭāwīho, aby odstranil či upravil některé, dle jejich názorů zbytečné pasáže, takže i ti měli svůj podíl na *Tachlīṣu*.

Všechny výše uvedené faktory jej limitovaly a stanovovaly mu směrodatný diskurz pro jeho psaní. Tomuto diskurzu musel přizpůsobovat prostředky, což vytvářelo „autocenzurní prvek“. U Ṭaḥṭāwīho je znát dvojí směr této autocenzury - jednak byla přítomná cenzura vnějším světem a jednak cenzura jeho vnitřním já.

Spolu s tím, nakolik se pohyboval v jednotlivých diskurzech, rostou narativní prostředky, které užívá. V pasážích, kde „byl Evropanem méně“, se častěji objevuje sebereflexe, zatímco tam, kde jím byl více, bývá jeho vyjadřování neutrálnější. Obtížnější je dnes usoudit, kdy „proplouval“ mezi diskurzy záměrně a kdy nikoli. Je zřejmé, že se snažil dosáhnout kompromisu, aby bylo dílo přístupné pro oba druhy čtenářů. Nicméně, jak velký úspěch

---

<sup>93</sup> arabsky: walī an-na‘mi

<sup>94</sup> „Ve francouzském soudním systému [Ṭaḥṭāwī] také nachází zalíbení, zvláště v dodržování zákonů podřízených obyvatelům, byť by bylo zajímavé vědět, co si jejich patron musel myslet o komentáři „ani král není imunní proti obžalobě“. NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3054-56.

sklidilo dílo u panovníka, tak kritizované bylo některými konzervativními čtenáři.<sup>95</sup> Čehož se Ṭaḥṭāwī obával, a jak lze vypožorovat ze samotného díla, Ṭaḥṭāwī měl při psaní strach z toho, jak moc ho Evropa ovlivňuje. To snad vedlo k tomu, že některé ze svých poznatků Ṭaḥṭāwī v *Tachlīṣu* přehání a zveličuje, zvláště ve chvílích, kdy obhajuje muslimskou kulturu a společnost.

### 3.1.2. Paris'te Bir Türk

*Paris'te Bir Türk* je fiktivní cestopis, který napsal Ahmet Midhat v roce 1876 a se odehrává v době, kdy ve Francii vládne Napoleon III. Hlavní hrdina Nasuh se do Paříže vydává po tradiční spojnici Evropy s Blízkým východem, přes Marseille<sup>96</sup> a dále vlakem do Paříže. Nasuh se na cestu pečlivě připravil, před cestou měl nastudovanou četnou literaturu a mapy. Stejně tak měl propracovaný program<sup>97</sup>. Dá se říci, že Nasuh, stejně tak jako jeho tvůrce o několik let později, cestu pojímal jako studijní výpravu. Jeho pracovní program byl dopodrobna rozplánován a dny hrdina tráví mezi dopoledními procházkami po Paříži, kterou s pomocí průvodce prošel prakticky ulici po ulici a odpoledním studiem knih ve francouzské národní knihovně, která ho, stejně jako jeho autora, naprosto uchvátila. Všechny tyto poznatky se snažil zapamatovat či zapsat, což opět předznamenávalo autorovu skutečnou cestu. Nasuh nakonec v Paříži strávil asi 40 let<sup>98</sup>, aniž by se setkal s jakýmkoli problémy. Nasuh se byl velmi rychle schopen v Paříži zorientovat, splynout s prostředím a ještě být za muže vybraných mravů, neměl problémy s financemi ani jiné problémy jej nepotkaly. Byl schopen vést kvalitní život a vedle toho Evropanům zdatně konkuroval (a převyšoval je) ve všech jejich denních činnostech.<sup>99</sup>

Struktura díla je na rozdíl od *Tachlīṣu* mnohem ucelenější a uspořádanější, neboť je napsán románovou formou. *Paris'te Bir Türk* se skládá z 5 částí (*kısım*) z nichž každá obsahuje jednotlivé kapitoly (*bap*).

Vedle tohoto románu stojí *Avrupa'da bir Cevelan*, který by se dal označit za svého druhu „odpověď“ na *Paris'te Bir Türk*. Jde o reálný cestopis, který Midhat pořídil během své cesty do Evropy v roce 1889, během níž navštíví také Paříž. Ahmet Midhat prochází Paříží stejnými místy jako Nasuh a důkladně vše studuje (ostatně stejně, jako jeho románový hrdina), aby

---

<sup>95</sup> „Jeden místní popsal knihu jako zprávu o cestě do Francie, během níž se její autor oddával pitkám, ženám (womanizing) a konzumaci vepřového.“ NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2035-36.

<sup>96</sup> Ahmed Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 1-3.

<sup>97</sup> Ahmed Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 135 a 139.

<sup>98</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 16.

<sup>99</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 16.

mohl poznamenat, že to, jak Paříž popsal v *Paris'te Bir Türk* a předchozích románech, bylo velmi věrné realitě.<sup>100</sup> Jako u svých ostatních děl, i v tomto případě se Midhat snažil zpracovat co nejvíce materiálu, ostatně Carter Findley píše, že se Ahmed Midhat „pokoušel zapamatovat všechno, co viděl“, aby to pak mohl zpracovat.<sup>101</sup> Z toho důvodu se nezdá pravděpodobné, že by v díle byly úmyslné vynechávky. Pokud, tak šlo spíše o omezení stanovená žánrem (zejména *Paris'te Bir Türk*), nebo kapacitou, neboť v obou případech jde o velmi rozsáhlá díla.

---

<sup>100</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 56.

<sup>101</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 26.

### 3.2. Formování identity a sebevyjádření v dílech

„Oni“, ... žijí tam a „tam“ je to úplně jiné, než zde.<sup>102</sup>

Ṭaḥṭāwīho cesta do Francie je významná tím, že autor opouští Egypt pro to, aby žil ve zcela jiném kulturním prostředí. To je významné především z toho důvodu, že Ṭaḥṭāwī se pohyboval ve velmi konzervativních kruzích a ačkoli on sám projevoval na svou dobu neobvyklý zájem o Francii a Západ, příjezd do Francie pro něj znamenal radikální změnu a způsobil mu mnohá překvapení.

Dílo, které o této cestě napsal, svědčí o mnohém a umožňuje nám nahlédnout do myšlení egyptského muslima 1. poloviny 19. století a sledovat, jakým způsobem se vypořádává se zcela cizím prostředím. Ṭaḥṭāwī se na svou cestu, na rozdíl od pozdějších cestovatelů, nemohl připravit, jelikož dostupná a aktuální literatura v arabštině neexistovala a Ṭaḥṭāwīho jazykové znalosti mu neumožňovaly studovat západní knihy, proto obraz, který Ṭaḥṭāwī přináší, poskytuje poměrně neznečištěný muslimský náhled na západní svět. Zároveň můžeme sledovat jeho snahy, zprostředkovat tento svět lidem, kteří měli o Evropě pouze velmi malé informace, což kladlo velkou zodpovědnost na Ṭaḥṭāwīho bedra.

Ṭaḥṭāwī byl jedním z prvních cestovatelů, kteří vytvářeli obraz Evropy v muslimském světě. Během 19. století získala Evropa na Blízkém Východě obrovský vliv a to jak politicko-ekonomický, tak kulturní, který vycházel hlavně z Francouzského prostředí, které mělo zdaleka největší dopad na blízkovýchodní společnost.

Zájem o západní život se ve druhé polovině 19. století projevil zejména v Osmanské říši. Velký vliv na to měl i rozvoj vzdělávání, které zvyšovalo počty těch, kteří znali západní jazyky a mohli číst západní literaturu. Do generace silně ovlivněné západem spadá i Ahmet Midhat, pro kterého byla Evropa vysněným cílem, ke kterému by se Osmanská říše měla upínat.

V tomto ostatně nebyl Midhat sám, v Osmanské říši, která se potýkala s velkými problémy ve svých balkánských provinciích, rostla potřeba nabýt „image“ moderní západní země, která by byla schopná těmto problémům čelit „se vztyčenou hlavou“. Tyto problémy však byly

---

<sup>102</sup> AKYILDIZ, Olcay. „Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur“. s. 18.

podstatně rozsáhlejšího charakteru a regionálně silně omezené snahy přejímat západní způsob života, které nadto byly pouze kosmetické, neměly šanci na stávající situaci něco změnit.

Ahmet Midhat měl, podobně jako Ṭaḥṭāwī, zájem o západní vědomosti, na rozdíl od něj ale měl také prostředky, jak se k nim dostat. Sám se naučil francouzsky, díky čemuž byl schopen číst západní literaturu, zároveň pocházel z o mnoho liberálnějšího prostředí, které ho nenutilo nahlížet na svět prizmatem náboženské morálky. Nejpodstatnější však byl jeho zápal, který ho motivoval k neúnavnému studiu západního světa a k tomu, aby sepsal několik knih týkajících se Evropy dříve, než ji sám navštívil.

Oba autoři se shodnou v tom, že Evropa je vzorem pro Blízký Východ, zejména pokud jde o její technologické vymoženosti a vědomosti. Problém oba shledávali v evropské morálce a společenských hodnotách. Zejména Ahmet Midhat si pak všímá ještě něčeho dalšího, „nevědomosti“ Francouzů, kteří měli zkreslené představy o Blízkém Východě. Je zřejmé, že byl velmi dobře informován o evropském přístupu k Orientu, neboť pasáže o tom, jak napravuje neznalosti a stereotypy Francouzů o Osmanské říši, zařadil i do *Paris'te Bir Türk* a dalších děl.

S reálnými projevy orientalismu se však setkal zejména při své návštěvě Francie, kde měl možnost spatřit tvorbu orientalistických umělců a pak zejména na návštěvě *Exposition Universelle*, kde se setkal s živými projevy orientalismu.

Je otázka, nakolik si Midhat či Ṭaḥṭāwī všímali mocenských aspektů orientalismu, nebo přinejmenším nakolik si orientalismus s koloniálními aktivitami západních velmocí spojovali. V každém případě si ale oba uvědomovali nerovnováhu mocenského rozdělení světa a proto oba operovali s představou „dvou světů“.

Totální převaha Západu nad Východem byla základním předpokladem pro vznik proudu, který dnes nazýváme okcidentalismus. Ten zároveň odpovídal na evropský orientalismus, ale na rozdíl od něj nikdy nedosáhl takových rozměrů ani nezasáhl tolik oborů lidské činnosti. Okcidentalismus reagoval na orientalismus pouze v jeho omezených hranicích: umožnil východu, aby si vytvořil obdobné stereotypy a představy, tak jako je měl i orientalismus, ale vnímané z opačné perspektivy; jinak řečeno okcidentalismus „dával orientu hlas“.<sup>103</sup> Nikdy však nedosáhl převahy nad orientalismem, která by mu zajišťovala stejnou moc - nehledě na to, že už z principu orientalismu jej okcidentalismus ani nemohl přerůst. Okcidentalismus se

---

<sup>103</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 17.

tedy, ač sám reakce na projevy orientalismu se vracel zpět k domácímu publiku, pro jehož účely sloužil.<sup>104</sup>

Vzájemné působení obou entit – tedy Západu a Východu – spočívalo na existenci entity *druhého*, od kterého bylo nutné se odlišovat. Pokud byla sebereflexe projevem existence vzájemných hranic na osobní rovině, okcidentalismus byl stejným projevem na rovině celospolečenské, a proto se v okcidentalismu projektovala vlastní identita dané kultury včetně jejích frustrací, obav a nedostatků, ale také ideálů. A zatímco orientalismus mířil mimo vlastní kulturu, okcidentalismus mířil naopak hlavně do vlastní kultury<sup>105</sup>. Díky tomu byl schopen vytvořit představu sebe samých „v protikladu k jejich stylizovaným představám Západu“.<sup>106</sup>

Okcidentalismus se obvykle projevoval rozdělením na „dva světy“ a jako takový s sebou přinášel různé nálepky a stereotypy, kterými se „ta druhá“ společnost měla vyznačovat a které ji měly v očích blízkovýchodního obyvatelstva reprezentovat. Zvláště ze západního pohledu je typické rozdělení geografické na Západ – Východ, v pramenech se ale častěji setkáváme s rozdělením na svět materiální a duchovní<sup>107</sup>, přičemž okcidentalismus předpokládá to, že „my“ morálně převyšujeme materiálně vyspělý „západ“. Vize „duchovna“ často suplovala představu sebe samého a představa „materiální“ mnohdy nahrazovala pojem „ten druhý“. Toto rozdělení se projevovalo jak u Ahmeda Midhata, tak u Ṭaḥṭāwīho a dalších blízkovýchodních intelektuálů tehdejší doby, a tato reakce se zdá být zcela přirozeným vyústěním nastalé situace.<sup>108</sup>

Vzhledem k tomu, že okcidentalismus vznikl jako reakce na mocenskou nevyváženost, mohl by zaniknout spolu s modernizací Blízkého Východu skrz evropské výtopy a vědomosti, přičemž existují poměrně jasné hranice, které by modernizace neměla překročit.

---

<sup>104</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 50.; Zásadní práce zabývající se orientalismem a okcidentalismem jsou SAID, Edward W. *Orientalismus*. Paseka, 2006. a XIAOMEI Chen. *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*. Oxford University Press, 1995.

<sup>105</sup> Osmané jsou vlastně oproti západu obohaceni o to, že vedle východní kultury jsou schopni zároveň žít také druhou – evropskou kulturu. Okcidentalismus se projevuje jako živý projev dvou kultur, kdežto orientalismus je pouze projevem jedné kultury vůči druhé.

<sup>106</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 48.

<sup>107</sup> Rasheed El-Enany k tomu dodává: „Tato dichotomie víry a obdivu k bezvěrcům je přetrvávající téma knihy.“ (*Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction*, s. 17)

<sup>108</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 48. a KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 53.

Jak Ṭaḥṭāwī, tak Ahmet Midhat upozorňují na rizika inspirování se evropskými vzory a často poukazují na morální uvolněnost Evropy, určitě ale nepopírají kladné stránky Západu i v „morálních“ sférách. Naopak, oba autoři se snaží o kritický náhled na obě společnosti a pokouší se nalézt pozitiva i negativa obou dvou. Proto je důležitá role poznání – jen pokud poznáme všechny stránky Evropy, budeme schopni posoudit, co je chvályhodné – a tedy vhodné pro převzetí, a co je naopak zavrženíhodné. V případě vědy je argument zcela jasný, jelikož oba autoři (ačkoli za užití rozdílných prostředků<sup>109</sup>) staví Evropu do role "dědice" blízkovýchodních vědomostí, čímž legitimizují snahy je převzít. Pokud jde o obyčejně zavrhanou duchovní oblast evropské kultury, lze zmínit například evropskou etiketu, kterou Ahmet Midhat řadil mezi evropské ctnosti, a které později také zasvětil jednu ze svých knih. Přesto se díly obou autorů neustále proplétá toto rozdělení světa a oba autoři se k němu často vrací, už proto, že jim umožňuje snadno demonstrovat své vlastní seriózní postavení ve světě a odvrátit se tak proti znevažování tohoto postavení, prováděnému západním orientalismem.<sup>110</sup>

Je třeba zmínit, že Ṭaḥṭāwīho přístup k západu nebyl tím stejným přístupem, jaký se projevoval u Ahmeda Midhata, protože mu chyběla typická vlastnost Midhatova (a celého pozdějšího) okcidentalismu a to protiorientalistické a celospolečenské vyznění. Ṭaḥṭāwī nikdy nebyl ovlivněn evropským orientalismem natolik, aby sám nestál „nad“ evropskou kulturou, troufám si tedy tvrdit, že hlavní odlišovací proces pro Ṭaḥṭāwīho byla sebereflexe, nikoli okcidentalismus ve svém celospolečenském pojetí. Pro tento argument mluví i fakt, že na rozdíl od Ṭaḥṭāwīho, Ahmet Midhat již nemohl přehlížet imperiální snahy Evropy, a proto se v jeho názorech objevoval i mocenský živel, který Evropa představovala.

### 3.3. Tematická skladba děl

Ačkoli se díla obou autorů liší, u obou nalezneme společnou množinu témat, která je zaujala. Největší prostor jistě dostává téma ženy, kterému sekundují zeměpisná témata, týkající se Francie, jejích obyvatel. Velký prostor přikládají oba autoři také náboženství v Evropě, ale určitý prostor je věnován také tématům zábavy nebo stravování.

---

<sup>109</sup> Na tomto příkladu lze dobře demonstrovat rozdíly mezi názory obou autorů. Zatímco Ṭaḥṭāwī se nebojí prohlásit: „V době Abbásovských chalífů jsme my byli nejdokonalejším ze států, nejcivilizovanějším, v blahobytu a se skvostnou vzdělaností.“ (ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-`ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 16.“), Ahmet Midhat o umírněnějším tónem dodává, že Evropané využili muslimských objevů pro vlastní rozvoj, ale že evropský rozvoj ustrnul právě a pouze na technickém poli. (FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 31. a KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 55.)

<sup>110</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 19, 42-45.

Z dílčích témat zaujala francouzská architektura, i když Ṭaḥṭāwī kritizoval špatnou kvalitu materiálu, ze kterého byly místní stavby postaveny.<sup>111</sup> V době Ṭaḥṭāwīho příjezdu ještě Paříži chyběla její typická dominanta - Eiffelova věž, takže se o ní na rozdíl od Ahmeda Midhata v *Avrupa'da Bir Cevelan* nezmiňuje, naproti tomu ale zmiňuje jiné stavby jako např. Slavkovský most.<sup>112</sup> Stejně jako pro Ahmeda Midhata, i pro Ṭaḥṭāwīho byla fascinující královská knihovna<sup>113</sup>, především pro způsob, jakým fungovala. Stejně tak příjemně Ṭaḥṭāwīho potěšila úroveň francouzského vzdělávání a rozšíření vzdělanosti ve společnosti, což se stalo jedním z prvků, které chtěl přinést i do své země. Obdiv v očích obou autorů vzbudila rovněž efektivita a nasazení, s jakými se ve Francii pracovalo a překvapila je (podle Ṭaḥṭāwīho místy snad až přehnaná) všudypřítomná čistota.<sup>114</sup> Mezi dalšími oblastmi, které na Francii obdivovali, byla například úroveň zdravotnictví jako i dalších věd. Vedle těchto vizuálně přijímaných témat díly prochází také myšlenky kulturních rozdílů a objevují se názory na francouzskou společnost, etiketu, morálku, vědecké výdobytky, nebo lékařskou péči.

Oba autoři přináší informace z evropského života a další reálie o Evropě, čímž zároveň představují alternativu k životu osmanskému, ať již co se týče využití moderních technologií nebo například společenského vyžití – a o to více, pokud šlo o ženy. Lze říci, že celé Ṭaḥṭāwīho dílo je jedním takovým „katalogem“, prezentujícím evropské vymoženosti, které Ṭaḥṭāwī považoval za přínosné, či naopak upozorňoval na to, čemu se vyvarovat, v podobné vyznění má i Midhatův *Avrupa'da Bir Cevelan*. To *Paris'te Bir Türk* kvůli své formě přináší témata jiná a jiným způsobem, především pokud jde o jejich řazení a ucelenost a to z jednoho prostého důvodu – a tím je rozdílný žánr práce.

Oproti Ṭaḥṭāwīmu a jeho *Tachlīṣu* nejsou u Ahmeda Midhata v *Paris'te Bir Türk* příliš uceleně rozpracována některá témata, kterými se Ṭaḥṭāwī dopodrobna zabývá, což je dáno z velké části románovou formou *Paris'te Bir Türk*. Témata v *Paris'te Bir Türk* mají charakter motivů (doprava, zábava ve Francii, stravování...) spíše než jednotlivých celků. I u Ahmeda Midhata se však zdá, že témata mají v některých případech účelový charakter, aby poukázala na určité skutečnosti a jevy v Evropě, či na evropské know-how.

---

<sup>111</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 116.

<sup>112</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 72-74.

<sup>113</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 205.

<sup>114</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 40, 55, 123 a 130. a EL-ENANY, Rasheed. *Arab Representations of the Occident*. London, 2006, s. 17.

### 3.3.1. Faktory ovlivňující výběr témat

Faktorů ovlivňujících výběr témat existuje mnoho, zde bych chtěl uvést alespoň tři z nich. První z nich je percepční faktor. Aniž bych se zde chtěl pouštět do teoretických výkladů, tímto faktorem mám na mysli samotný fakt, že autor daný jev zaznamenal. Tento faktor nehraje téměř žádnou roli u velkých témat rozebíraných v této práci, ale týká se například toho, proč Țaḥṭāwī věnuje tolik prostoru popisům žen, a přitom vynechá téma rodiny, které se nutně naskýtá. V případě témat rodiny je možný ještě jeden výklad jeho absence a tím je jej vynechal pro nedostatek informací, které o rodině mohl mít. Pokud by tomu bylo tak, šlo by jednoznačně o druhý faktor – účelovost. Ta může ve výběru témat hrát jak pozitivní, tak negativní roli, podle toho, jestli slouží k upozorňování na témata, nebo naopak k jejich vynechávání, účelovost při výběru tématu samozřejmě může hrát také zcela neutrální roli. Třetím faktorem jsou „rámce“, které vytváří hranice, v jejichž rámci se mohou témata variovat, zde bych uvedl především žánr práce, který jinak ovlivnil Paris'te Bir Türk a *Tachlīs*.

Jelikož je *Tachlīs* psán jako soubor poznatků a memoárů z cesty po Evropě, poskytuje jeho forma dostatek prostoru pro velmi širokou variabilitu témat, protože je přímo napsán, aby tato témata nabízel v co nejširší možné míře. Naproti tomu výběr témat je limitovaný v případě Paris'te Bir Türk, jelikož jeho románová forma není primárně určena pro zprostředkování nových poznatků svému čtenáři. Témata týkající se Evropy se zde proto vyskytují díky svému zasazení do románového prostředí, které se v Evropě odehrává a které byl Ahmet Midhat schopen, díky své fundovanosti, velmi přesně zprostředkovat. Naopak, žánr Paris'te Bir Türk přináší čtenáři oproti žánru *Tachlīsu* požitky v jiných rovinách, například v rovině příběhové, která *Tachlīsu* chybí.

Je zřejmé, že jednotlivé faktory se v praxi míchají a vzájemně se ovlivňují, málokdy je dílo ovlivněné jen jedním z nich a to samé platí i pro rámce, kterých existuje také velké množství. Jako další bych mohl uvést politický faktor, což je další z rámců, který můžeme v pracích sledovat. Ani Țaḥṭāwī, ani Ahmet Midhat nebyli zcela nezávislí na politických aspektech ve svých zemích, a proto tomu museli přizpůsobit svá díla. V jejich případech šlo zejména o to, vyvarovat se kritiky domácích režimů a nepřednášet příliš kontroverzní či „novotářská“ témata.

Je otázka nakolik by měl Ahmet Midhat důvod kritizovat osmanský režim vzhledem k tomu, že on sám byl tímto režimem podporován. Na druhou stranu si nelze nevsimnout rozdílu mezi ním a Țaḥṭāwīm, který se politikou zabývá poměrně dost podrobně – aniž by se přitom uchýlil

ke kritice domácího režimu. V tomto byli s Ahmedem Midhatem „na stejné lodi“, oba byli v přízni vládnoucímu režimu a jako takoví jej nesměli, a zdá se, že ani nechtěli ve svých pracích kritizovat.<sup>115</sup> Pravdou je, že Ṭaḥṭāwī místy upozorňuje na neduhy, kterými stávající režim trpěl, ale při té příležitosti hned nabízel možnosti k jejich nápravě, což v *Paris‘te Bir Türk*, snad kvůli zvolenému žánru, snad kvůli obavám z cenzury, není zřetelné.

V neposlední řadě se nesmí zapomínat na roli, kterou hraje autor – v tomto případě Ahmet Midhat – ve volbě témat. Už jsem zmínil, jaké prostředky k výběru témat může použít, zde uvedu, jak se to projevilo na jeho pracích. V podání témat jsou mezi jednotlivými pracemi značné rozdíly. V románu *Paris‘te Bir Türk* jsou témata podřízena příběhu (přínejmenším do té míry, do které je román, jakožto cestopis, byť fiktivní, podřízen jim). Proto spíše než „velké myšlenky“ přináší jednotlivé střípky a detaily, jako například v pasážích, kde vysvětluje roli spropitného ve francouzské společnosti<sup>116</sup>. To je výrazný posun od témat, jaká přináší *Tachlīs* a to jak tematický tak technický.

Na rozdíl od *Tachlīsu* však Midhatův způsob prezentování témat v *Paris‘te Bir Türk* předpokládá to, že čtenář již má vytvořený jistý informační rámec o Evropě, se kterým může při čtení „pracovat“. V tom je samozřejmě velký rozdíl mezi publiky obou autorů, jelikož Ṭaḥṭāwīho poslání v první řadě bylo tento informační rámec vytvořit. A proto je na místě otázka, zdali by Ṭaḥṭāwīho čtenář ocenil dílo v takové podobě, v jaké ho představuje Ahmet Midhat.

Pro účely této práce jsem se rozhodl vybrat pouze některá z jinak rozsáhlé palety témat, kterou autoři nabízejí. Jde o témata týkající se Evropy, Paříže, Francouzů a žen. Dalšími tématy, která s dříve uvedenými tématy úzce souvisí, jsou témata náboženství, zábavy, stravování a literatury.

### 3.3.2. Evropa

V Ṭaḥṭāwīho představách o světě je země rozdělena na 3 kategorie. První z nich tvoří divoši, druhou necivilizovaní „barbaři“ a třetí civilizované národy.<sup>117</sup> První skupinu nepřekvapivě představuje černošské africké obyvatelstvo, druhou pouštní Arabové, kteří umí číst a psát, ale kteří přesto nedosáhli takové úrovně, aby mohli být považováni za reprezentanty třetí skupiny,

---

<sup>115</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 22.

<sup>116</sup> Ahmet Midhat. *Paris‘te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 114.

<sup>117</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 206.

keré "tvoří obyvatelé Egypta, Sýrie, Jemenu, "zemí Rúmu", Persie, Frankové, Američané a mnoho civilizací, žijících v Oceánii".<sup>118</sup>

Tento postoj vychází z tradičních středověkých představ o světě a představuje přechod mezi „moderním informovaným“ světem a tradičním chápáním pojetí světa. Je to vlastně obrázek, který vznikl z Ṭahṭāwīho poloviční informovanosti o světě a nám umožní udělat si představu o tom, jak velkými proměnami muslimský svět v průběhu 19. století prošel.

Význam Evropy pro blízký východ se radikálně proměnil v průběhu 19. století, zvláště s růstem koloniálních snah Západních velmocí a s postupováním myšlenky nacionalismu a z něj plynoucího separatismu na Balkáně.

Napoleonova expedice do Egypta s sebou přinesla vedle změny mocenských poměrů na Blízkém východě také evropské vědomosti a vzdělání, které pozvolna začaly měnit tvář muslimského světa. Přesto tyto změny probíhaly velmi pomalu a pozvolna, protože zpočátku neexistovala efektivní možnost jak je šířit, o což se mimo jiné velkou měrou zasloužil zaostalý a neefektivní vzdělávací systém. Ruku v ruce se špatným vzdělávacím systémem šla jazyková bariéra, která dále zpomalovala pronikání evropských vědomostí do Egypta. A tak ještě dvě desítky let po francouzské intervenci byly širší poznatky o Evropě minimální a všeobecné povědomí o Evropě mělo pouze velmi povrchní charakter, což zapříčinilo to, že a „Evropa“ zůstávala i po francouzské okupaci Evropa v obecném povědomí stále vnímána jako jednotvárná a homogenní země „franků“. Jedinou výjimku tvořila Paříž.

Její roli velmi dobře uvádí Olcay Akyıldız ve svém článku *Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*, ve kterém píše: „Pro tureckou literaturu je Paříž ... symbolem Evropy ... Paříž znamenala bezmála celou Evropu.“ Ahmet Midhat například definuje ve svém cestopise *Avrupa'da Bir Cevelan* Paříž jako „obecné centrum pokrokového světa“.<sup>119</sup> Olcay Akyıldız dodává: „Město Paříž ... není pouze městem snů, ale přináší občas až utopickou dimenzi“<sup>120</sup>, s čímž nelze než souhlasit. Paříž je skutečně vykonstruovaným místem, jehož obrazy nabývají někdy až prvky utopie. Díky rozsáhlé bibliografii týkající se Paříže a díky bohaté francouzské literatuře vznikla představa Paříže jako ideálního města. Což v konečném důsledku spěje

<sup>118</sup> ṬAHṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al- 'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 15.

<sup>119</sup> AHMET Midhat. *Avrupa'da Bir Cevelan*. s.3. Citováno z: KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 16.

<sup>120</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 18.

k tomu, že se mnozí její návštěvníci musí potýkat s rozčarováním, když ji doopravdy navštíví a odhalí její další tváře.<sup>121</sup>

Jako centrum luxusu mohla být Paříž spojována s vysokou finanční náročností zdejšího života. Takto se o ní nejednou vyjadřuje Ṭaḥṭāwī. Naproti tomu, Ahmet Midhat v *Paris'te Bir Türk* zdůrazňuje, že hotely v Paříži jsou levnější než hotely v Beyoğlu, a to jednak kvůli studentům, kteří zde studují a také kvůli turistům, kteří sem přijíždějí.<sup>122</sup> K otázce cen v Paříži se vyjádřil také Ṭaḥṭāwī, který sice zdůrazňoval velmi vysoké ceny v Paříži, ale zároveň uvedl, že život v Paříži je pořád levnější (a zdravější) v porovnání se životem v Londýně.<sup>123</sup>

K obrazu Paříže velmi přispívaly výdobytky, které v Paříži vznikaly a dodávaly ji světovou proslulost – mezi ně v každém případě patří stavba Eiffelovy věže. Ahmet Midhat tuto třísetmetrovou stavbu navštívil a zanechal nám o tom nadšené zápisky v *Avrupa'da Bir Cevelan*.<sup>124</sup>

Mýtus Paříže za doby Ṭaḥṭāwīho ještě prakticky neexistoval, ale na Ahmeda Midhata působil takovou silou, že se Ahmet Midhat dokonce rozhodl naučit mapu Paříže nazpaměť a ještě před tím, než se do ní vydal a dokonce tuto vlastnost přisvojil i Nasuhovi.<sup>125</sup> Nedá se popřít, že mu tato znalost velmi pomohla při psaní jeho pozdějších prací, z nichž se jich hned 17 dotýká Francie.<sup>126</sup> Nutno dodat, že Ahmet Midhat byl schopen v díle *Paris'te Bir Türk* vytvořit skutečně živý obraz Paříže, mimo jiné tím, že dokázal využít spousty detailů, které navozují atmosféru, jako kdyby v Paříži doopravdy byl. Ve svém vyprávění často využívá popisu cest, kterými se hlavní hrdina ubírá a cestou vyjmenovává ulice, kterými hrdina projíždí, nebo prochází. Někdy také popisuje budovy, jako kdyby je osobně spatřil.

Význam Paříže získal v 19. století celosvětového významu a Paříž byla považována za symbol Evropy, což částečně platí dodnes. V dílech obou autorů můžeme sledovat pohled na Paříž z různých úhlů pohledu a v různých dobách, proto můžeme sledovat jak konkrétní přeměny samotné Paříže, tak různý význam, jaký Paříž nabývala.

---

<sup>121</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 20-22.

<sup>122</sup> Ahmed Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 114.

<sup>123</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Taḥlīṣ al-'ibriz ft talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 30.

<sup>124</sup> AHMET Midhat. *Avrupa'da Bir Cevelan*. Citováno z: ÖZKIRIMLI, Atilla. „*Ahmet Mithat: (1844-1912)*“, in: *Türk Dili. Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi, Gezi Özel Sayısı*. Ankara, 1973, s. 532.

<sup>125</sup> Ahmed Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 120-121.

<sup>126</sup> 17 ostatních prací, bez této. AKYILDIZ, Olcay. „*Muhayyelât-i Ahmet Mithat*“. s. 30.

Paříž byla jediným místem Evropy, které mělo pro obyvatele Blízkého Východu takový význam, znalosti o ostatních oblastech Evropy byly mizivé, což se také projevilo na práci, kterou napsal Ṭaḥṭāwī. V *Tachlīṣu* je Evropa velmi často pojímána jako jeden homogenní celek, který Daniel L. Newman nazývá: "všeobecná Evropa" nebo "jednodimenzionální kontinent".<sup>127</sup> Při psaní *Tachlīṣu* se Ṭaḥṭāwī dostal do situace, ve které musel představit svým čtenářům koncept Evropy za použití všech svých poznatků, které určitě nebyly dokonalé. Zároveň musel vycházet z poznatků, které domácí čtenář znal a které mohl pochopit a přijmout. Ṭaḥṭāwī vytvořil koncept "multi-Evropy" či "mnohovrstevnaté Evropy".<sup>128</sup> Jeho Evropa byla velmi konkrétní, pokud šlo o popis míst, která navštívil či o nich slyšel, avšak na jiných místech jí přiřazoval informace velmi zobecňující a nepřesné. Problematickou oblastí byla i použitá terminologie, která také byla mnohdy zavádějící a to ze dvou důvodů. Jednak mnohdy neexistoval alternativní arabský výraz pro danou skutečnost, nebo byl v arabštině zažitý termín sám o sobě zavádějící, což je především případ termínu „Frank“, který zahrnuje jak obyvatele Francie, tak obyvatele Evropy a v některých případech také konkrétně obyvatele Paříže. V podobném duchu jako o obyvatelích Evropy se dá hovořit i o jeho vnímání politického rozdělení Evropy a dalších skutečnostech.<sup>129</sup>

Informace, se kterými Ahmet Midhat pracuje, jsou na zcela jiné úrovni. Díky svým jazykovým schopnostem a také díky prostředí čte veškerou evropskou literaturu, ke které se dostane. Je také nadšeným propagátorem Evropy, má zálibu v evropské módě a Evropa pro něj již není „exotika“ tak jako pro Ṭaḥṭāwīho, ale samozřejmostí a v neposlední řadě také životním stylem.

To se projevuje i v jeho románu *Paris‘te Bir Türk*. Hlavní hrdina Nasuh se s Evropou setkává již od mládí, je vychováván německým lékařem a setkává se často s Evropany a navíc zná evropské prostředí dokonale i díky své zálibě v četbě evropských románů a studiu evropských realii. Při své cestě do Francie je hrdina velmi sebevědomý, má o ni přehled a jeho vystupování se (v Midhatových představách) neliší od toho, jako kdyby do Francie cestoval jakýkoli jiný Evropan, s tím rozdílem, že u Francouzů povzbuzuje zájem o Osmanskou kulturu a hlavně objasňuje stereotypy, které o ní vznikly.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3005-6.

<sup>128</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3003-4.

<sup>129</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3003-3007.

<sup>130</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 59.

Obraz Evropy lze velmi dobře sledovat právě na hlavním hrdinovi, ale v románu se objevují také pasáže popisující jednotlivé budovy, či městský plán. Vedle přímého popisu seznamuje Ahmet Midhat čtenáře s evropskými reáliemi (často prostřednictvím dialogů). Velmi důležité je to, že Ahmet Midhat byl s Evropou velmi dobře obeznámen, a ačkoli ji v době, kdy psal *Paris‘te Bir Türk* ještě nenavštívil, ji dokázal velmi důsledně vtisknout reálnou podobu a život. K tomu se vrací ve svém románu *Avrupa‘da Bir Cevalan*, ve kterém tvrdí, že to, co napsal v *Paris‘te Bir Türk* velmi dobře odpovídá skutečnosti.

### **Význam Evropy**

Vedle svého nepochybného kulturního vlivu zvláště v pozdějším období, hrála Evropa roli vzoru především na poli vědy. Mělo se za to, že evropské výdobytky budou pro BV všelék, který stačí pouze naroubovat na stávající systém, a který zaručí srovnatelný pokrok a prosperitu zemím, které by tak učinily. Tento přístup byl jednou ze stereotypních představ o významu Evropy pro modernizující se BV a tím byl typický pro většinu autorů té doby.<sup>131</sup> Dalšími často opakovanými stereotypy bylo rozdělení východu a západu na „svět spirituální“ a „svět materiální“ a víra ve vlastní historické úspěchy na poli vědy a z ní plynoucí chápání sebe sama jako nezbytného mezičlánku pro uskutečnění Evropských úspěchů.

Zatímco v tomto posledním případě by se oba autoři nejspíše shodli na pravdivosti tohoto výroku, v případě předchozích dvou stereotypů projeвили oba kritické myšlení a důsledně oddělovali to dobré a to špatné. Troufám si tvrdit, že na rozdíl od mnoha jiných autorů slepě propagujících jeden nebo druhý extrém, *Ṭaḥṭāwī* i Ahmet Midhat byli schopní této reflexe, protože se s Evropou doopravdy setkali.<sup>132</sup>

Pro úplnost stojí za to zmínit, že *Ṭaḥṭāwī* zařadil na konec své práce celou kapitolu, zabývající se oblastmi, ve kterých by mohly evropské znalosti posloužit nejlépe, jde zejména o oblast zemědělství a výběru daní.<sup>133</sup> Vedle toho uvádí v textu ještě další vymoženosti, které by mohly přispět ke zlepšení života obyvatel Egypta, jakými bylo zavedení veřejné dopravy, zřízení telegrafu a mnoho dalších.

---

<sup>131</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 52.

<sup>132</sup> I tak ale byla role vědy v některých případech *Ṭaḥṭāwī*m účelově zveličována. Jako příklad lze uvést z našeho pohledu úsměvný citát že „po knihách *ḥadīṭū* je věda nejlepší a nejdůležitější z věcí“. *ṬAḤṬĀWĪ*, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 10.

<sup>133</sup> *ṬAḤṬĀWĪ*, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 300-304.

Ahmet Midhat sledoval rysy evropské společnosti podle tradičního rozdělení „chvályhodné - zavrženíhodné“, který blízkovýchodní autoři používali ke kategorizaci evropských realití.<sup>134</sup> Oproti Ṭaḥṭāwīmu ale Midhat zdaleka nelpěl tolik na náboženských příkázáních a islámském vidění světa, přesto mu jeho muslimská identita vytvářela rámec ovlivňující jeho pohled na Evropu.

S Ṭaḥṭāwīm se oba shodnou na nepřipustnosti nemanželských vztahů, ateismu, některých druhů zábavy a na špatných poměrech ve francouzské společnosti. Rozchází se ale v některých pohledech na věc. Midhat například problematiku nemanželských vztahů sleduje přes společenské stigma, které představovaly nemanželské děti. Zatímco Ṭaḥṭāwī jej kritizuje hlavně přes „filtr“ islámské morálky.

Ahmet Midhat bral velký ohled na společnost, vadily mu vlažné sousedské vztahy, francouzský individualismus, malá pohostinnost či funkce rodiny omezená na jádro rodiny. V souvislosti se společenskou situací Midhat připomíná osmanský meritokratický systém, který umožňoval šance na prosazení se mnohem širšímu spektru obyvatel – jemuž ostatně vděčil za své postavení. Opět v těchto případech jde o projevy sebereflexe, protože Midhat tyto skutečnosti sledoval prizmatem osmanské společnosti, která tyto konkrétní záležitosti řešit nemusela.<sup>135</sup>

Pokud jde o problémy náboženství, islám považoval Ahmet Midhat za konečné zjevení, varoval ale před omezenou schopností a vůlí prosazovat jej dále, jelikož sám pozoroval masivní misijní činnost, kterou Evropané na Blízkém Východě prováděli.<sup>136</sup> A je možné, že v tomto případě zčásti také přebral orientalistický diskurz a jeho teze o „pasivitě orientálců“, neboť podobným způsobem vysvětluje také úpadek osmanské moci: „Ovšem právě když dosáhla vrcholu, propadla dle Ahmeda Midhata osmanská společnost pocitu sebeuspokojení a ztratila schopnost se dále vyvíjet, aby si svou stagnaci uvědomila až tváří v tvář "civilizačnímu pokroku" (terakkiyat-i medeniye) Evropy“.<sup>137</sup>

### 3.3.3. Paříž

V 19. století byla Francie spolu s Velkou Británií díky jejich aktivní zahraniční (koloniální) politice největšími „vývozci“ evropské civilizace. Přitom Francie byla z těchto dvou hráčů ve

<sup>134</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 52.

<sup>135</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 23. a KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 54.

<sup>136</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 54.

<sup>137</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 55.

středomoří tím úspěšnějším. Zdaleka ale nešlo jen o koloniální úspěchy Francie ve Středozeří. I v evropském vnitrozemí platila francouzština jako jazyk diplomacie a kultury. Proto není divu, že se Paříž, jako město, ze kterého francouzská kultura proudila, brzy stala kulturním centrem celého světa.

Bylo to i díky pařížské metropolitní otevřenosti, že velmi brzy dosáhla – a předčila – vliv Konstantinopole, která až dosud sloužila jako ústřední centrum osmanské (a potažmo také muslimské) kultury. Vedle toho, že byla centrem dříve zatracovaného a nyní vychvalovaného evropského umění a literatury, byla Paříž také symbolem „světa zítřka“, světem hojnosti, ve kterém můžete koupit „cokoli na světě, ať drahocenného nebo bezcenného“.<sup>138</sup>

Tyto obecné představy samozřejmě reprezentovaly jen jednu určitou tvář tohoto města, kterou navíc často idealizovaly a často opomíjely další tváře Paříže, které nepůsobily tak přívětivě. Obraz Paříže pomáhali formovat mnozí intelektuálové, cestovatelé či političtí exulanti.

Prakticky každý osmanský intelektuál 19. a 20. století v Paříži strávil určitý čas, nebo o její návštěvě přinejmenším snil. Nejznámější z nich byli slavný mladoosmanský novinář a reformátor Námik Kemal nebo egyptští islámští učenci Muḥammad ‘Abduh či Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī. Dokonce i Ṭaḥṭāwī zmiňuje některé další muslimy, žijící v Evropě - jmenuje například egyptského rodáka, se kterým se v Paříži setkal, spisovatele jménem Joseph-Elie Agoub (Ya‘qūb).<sup>139</sup>

Ṭaḥṭāwī Paříž vnímal jako intelektuální centrum celého světa, ale distancoval se od jejích nedostatků. Tvrdí, že stejně jako jiná velká města v Evropě, i Paříž je protkána množstvím negativních živlů, jako jsou nemorálnost, náboženská hereze či lidské nedostatky, navzdory tomu, že je Paříž světovým centrem vědy a techniky.<sup>140</sup> Svůj vztah k Paříži shrnul následujícími verši:

*Kdybych se třikrát rozešel s Paříží, jen pro to, abych splynul s Káhirou  
Každá z nich je mou nevěstou, ale Káhira není dcerou nevěry!*<sup>141</sup>

<sup>138</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 173.

<sup>139</sup> Je mu zasvěcena kapitola v Ian Coller: Arab Europe.

<sup>140</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 81.

<sup>141</sup> „Trojí rozchod“ zde odkazuje na trojí pronesení „rozdávěcí formule“, sloužící pro uskutečnění rozvodu podle islámského práva. Arabský výraz je „lain talaqtu bārīsan tālītan“. (ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 58.)

Podobný vztah k Paříži jako Ṭaḥṭāwī zastával i Ahmet Midhat. I on zdůrazňoval přínos Paříže, ale nezapomínal ani na její nedostatky, které zaznamenal především se svým cestopisu *Avrupa'da Bir Cevelan*.

### 3.3.4. Frankové a ti další

Zde jen stojí za upozornění to, že pro označení „člověka ze Západu“ dominoval u Ṭaḥṭāwīho termín „Frankové“, pocházející ještě z dob křížových tažení<sup>142</sup>, u Ahmeda Midhata se můžeme setkat s moderním označením „Francouz“ (*fransız*).

Je zajímavé všimnout si přístupu, který Ṭaḥṭāwī zastává vůči obyvatelům Francie, protože zjistíme, že se v zásadě neliší od přístupu cestovatelů "z druhé strany". Tím, že se snaží zprostředkovat svůj pohled na obyvatele Západu domácímu publiku, využívá prostředků, díky kterým se částečně staví mimo pozorovanou realitu. To znamená, že na cíl své cesty a místní obyvatele nahlíží s podobně exotizujícím odstupem jako západní cestovatelé na Blízký východ a jeho obyvatele a vytváří tak koncept jakéhosi „europánce“, „evropského domorodce“ v protikladu k „orientálci“. To je produktem referenčního rámce, jako který Ṭaḥṭāwīmu posloužilo vlastní "já" a v něm ukotvená muslimská identita a projevuje se tím, že Ṭaḥṭāwī vztahuje sledovanou Francii k tomuto rámci a podle něj jí i hodnotí.

Tento proces se neprojevuje jen ve vztahu k Evropanům, ale prochází celým Ṭaḥṭāwīho *Tachlīšem*, ve vztahu k Francouzům a francouzské společnosti je však poměrně dost výrazný. Ṭaḥṭāwī ve většině díla sleduje Francouze s odstupem a vyhodnocuje a interpretuje jejich chování jakožto chování „domorodců“.

U Ahmeda Midhata by koncept „europánce“ užit nešel, jelikož pro něj jsou Evropané samozřejmou součástí života, nesleduje je z odstupu a nevidí v nich, „evropské domorodce“ tak jako Ṭaḥṭāwī. Ahmet Midhat předpokládá, že osmanský čtenář již má vytvořenou představu Evropana, a tedy o něm a jeho chování nebude číst s podivem tak, jako předpokládáný Ṭaḥṭāwīho čtenář.

Ṭaḥṭāwīho popis Franků je skutečně kompletní, neboť poskytuje i fyzický popis. Takový Evropan „má bílou plet“<sup>143</sup> a „je tak bohatý, že ani bohatý Egyptský obchodník nedisponuje

---

<sup>142</sup> Na tomto místě stojí za to připomenout, že ani Evropa neměla jednotné pojmenování pro národy Blízkého východu, konkrétní názvy jako Saracéni, Maurové a Turci sloužily často jako obecné pojmenování všech muslimů. (NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 1601.)

<sup>143</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīs al-'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 82.

takovým majetkem<sup>144</sup>, jako on. Na tomto místě stojí za to připomenout, že Ṭaḥṭāwī často generalizuje a nerozlišuje mezi obyvateli Paříže, zbytku Francie a Evropy.

Midhatův jednoznačný náskok před Ṭaḥṭāwīm spočívá v tom, že dokázal jednotlivé aspekty evropského života a jednotlivé rysy její společnosti od sebe odlišit mnohem podrobněji a zabývat se jimi mnohem více do hloubky. To plyne i z Midhatovy podstatně lepší informovanosti o Evropě a o Západu, zvláště pokud jde o znalost evropských reálií, neboť Ahmet Midhat užívá v *Paris‘te Bir Türk* mnoho evropských charakterů, kterým dokonce připojuje jejich typizované vlastnosti. V jeho románech se vedle Francouzů a Turků vyskytují také Angličané, Němci, Rusové, Řekové a Polák, zdá se tedy, že se snaží o rovnoměrné zastoupení všech „hlavních“ národů Evropy.

V *Tachlīṣu* porovnává Ṭaḥṭāwī Francouze na několika místech s jinými národy. Několikrát využívá srovnání s koptskými křesťany v Egyptě<sup>145</sup>, s Turky a s Araby. Ve své vizi světa pak porovnává Francouze s dalšími národnostmi.

Ze srovnání s Kopty vychází Francouzi mnohem pozitivněji, podle jeho názoru se Pařížané mezi křesťany vyznačují mimořádnou inteligencí a zájmem o vše nové a svým přístupem vysoce převyšují koptské křesťany v Egyptě, kteří „mají přirozený sklon k hlouposti a ignoranci.“<sup>146</sup> Ačkoli v tomto ohledu je třeba zmínit, že měřítko, která pro vzájemné srovnání využívá, volí velmi nešťastně a technologickou a ekonomickou prosperitu obou etnik do hodnocení vůbec nezahrnul.<sup>147</sup>

Ve vzájemném srovnání Francouzů s Araby zastává Ṭaḥṭāwī lehce schizofrenní postoj. Na jednu stranu jsou Arabové o mnoho lepší, než Evropané, na druhou stranu je cítit, že by si přál (ať už z osobních, nebo z politických důvodů), aby Arabové byli Evropanům blízcí a proto se snaží hledat společné rysy.

Ṭaḥṭāwī například přirovnává Franky k Arabům, pokud jde o jejich osobní hodnoty, a tvrdí, že obě národnosti mají silnou osobní čest a touhu po svobodě<sup>148</sup>, což z nich činí „ideální národy“.<sup>149</sup> Oba národy podle něj rovněž shodně zavrhnou homosexualitu, jako "jednu z

---

<sup>144</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 173.

<sup>145</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3071-73. a ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 76.

<sup>146</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 78.

<sup>147</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3071-73.

<sup>148</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 300.

<sup>149</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 294.

nejnechutnějších obsceností".<sup>150</sup> Tato a další vodítka přivádí Ṭaḥṭāwīho k tomu, že Francouzi jsou Arabům bližší než Turci a jiné národnosti.<sup>151</sup>

Přesto nevynechává ani vzájemné rozdíly, v oblasti osobních hodnot silně kritizuje nedostatečnou pohostinnost Francouzů, ale vyjadřuje se i k francouzské žárlivosti, nebo k lingvistickým jevům, které mu v obou jazycích přijdou podobné.

Ztotožnit se s Francouzi je podle Ṭaḥṭāwīho v některých ohledech možné a stejně tak lze některá jejich stanoviska přebrat, ale je třeba dbát na to, co je chvályhodné a vyvarovat se toho, co je zavrženíhodné.

U Ahmeda Midhata si můžeme v *Paris'te Bir Türk* všimnout jiného postoje. Midhat nevolá „toužebně“ po tom, aby Evropané byli podobní Turkům a to z jednoho prostého důvodu: Nasuh je důkazem toho, že Turci Evropané jsou. Samozřejmě, důležité je zdůrazňovat (v tomto případě snad i toužebně) druhý aspekt turecké identity – kterou je vedle identity evropské také identita muslimská, pro níž Midhat zdůrazňuje, že není přítěží, která Turky táhne nazpět, ale něčím navíc, co Evropanům chybí.

Oproti *Paris'te Bir Türk*, v *Avrupa'da Bir Cevelan* se objevuje podobný srovnávací prvek, jako v *Tachlīṣu*, s tím rozdílem, že Midhat nepřipodobňuje Turky k Francouzům, ale k Rusům. Osmanská říše a Rusko za sebou měly v této době dlouhou historii nevraživosti a vzájemných bojů (a porážek pro osmanskou stranu), přesto měly obě strany mnoho společných rysů.<sup>152</sup> Nejen Osmanská říše, ale i Rusko, či přinejmenším některé z jeho oblastí, spadají do určité míry do kategorie „Orientu“, i proto našel Ahmet Midhat s ruskou delegací snadno společnou řeč.

Také se zdá, že Ahmet Midhat už nepotřeboval připodobňovat se k technologicky mnohem vyspělejšímu národu (aby tak nadhodnotil vlastní postavení), ale spíše se snaží najít rovnocenného partnera. Tento pohyb se projevuje i v oblastech ve kterých se k Rusku vztahuje – tedy především k tatarské identitě Ruska, přičemž ztráta Zlaté Hordy právě ve prospěch Ruska byla již zřejmě odpuštěna.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> (ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 80.) Tématem homosexuality se zabývá v kapitole o lidech v Paříži a silně ji kritizuje.

<sup>151</sup> EL-ENANY, Rasheed. *Arab Representations of the Occident*. London, 2006, s. 19. a ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 291.

<sup>152</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 28.

<sup>153</sup> OKAY, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul, 1991, s. 10-13.

Midhatova představa se opírá o to, že Rusko se nachází v podobné situaci, jako Osmanská říše – místní obyvatelstvo je v Rusku silně evropeizováno, ale zároveň si zachovává některé asijské vlastnosti a zvyky. Za všechnu Midhatovu náklonnost k Rusku mluví i fakt, že ze Stockholmu odjel právě s Ruskou delegací, přičemž právě ruská delegátka, Madame Gülnar, (která mimo jiné uměla skvěle turecky) dělala Midhatovi společnost nadále i v Paříži. Nakonec to byla právě ona, kdo do značné míry inspiroval Midhatovu ideu „nové ženy“<sup>154</sup>. Pokud jde o Midhatův kladný vztah k Rusku, stojí za zmínku, že už v Paris‘te Bir Türk se objevují postavy ruského původu.

Častou výtkou obou autorů vůči evropské společnosti bývá evropská společnost a společenské normy. Ṭaḥṭāwīho kritika směřuje do několika oblastí a zaměřuje se zejména na francouzskou povahu, morálku francouzské společnosti, pohostinnost a vztah Francouzů ke zvířatům.

Pokud jde o Francouzskou povahu, Ṭaḥṭāwī píše, že Francouzi jsou náladoví a výbušní. Jejich výbušnost přitom může vyústit i v sebevraždu, což popisuje s notnou dávkou eufemismu: „Pokud se někdo z nich rozzlobí, někdy raději dává přednost smrti před životem.“ A dodává: „Je vzácné, pokud je zde krátké období, během kterého se nikdo nezabije, zvláště kvůli chudobě nebo z nešťastné lásky.“<sup>155</sup> O tom, že jde o jev, se kterým se egyptská společnost často neseťkávala, svědčí to, že vyjmenovává důvody, které mohou k sebevraždě vést, a uvádí mezi nimi také problémy ve vztazích. Vedle toho mu vadí také, nakolik Francouzi opomínají víru v Boha a upřednostňují před ní víru v racionalitu.<sup>156</sup>

Ṭaḥṭāwī se také často vyjadřuje negativně na adresu společenských nešvárů a způsobů chování, se kterými nesouhlasí.<sup>157</sup> Z toho nejvíce kritizuje vágní pojetí vztahů se ženami, a to zvláště ve vztazích, praktikovaných mimo sňatek<sup>158</sup>, čímž sleduje zejména (ale nejen!) prostituci. Problém prostituce jej provází po celý pobyt a není schopen si na ni zvyknout. Na problém prostituce naráží i Ahmed Midhat, v jiných ohledech je ale jeho postoj k ženám mnohem přístupnější, než Ṭaḥṭāwīho.

---

<sup>154</sup> Více o kongrese a osudech této dvojice pojednává článek Cartera V. Findleyho, *An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1899.*; FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 28, 31.

<sup>155</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 78.

<sup>156</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 81. a NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 3026.

<sup>157</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 179-180.

<sup>158</sup> „Jak u nich může být nevěra pouze ostuda a lidská špatnost, spíše než hřích, zvláště v případě nesezdaných?“ ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 81.

Ženy už pro Midhata nebyly pouhými exotickými kulisami, ale vnímá je jako plnohodnotné členky společnosti. Ahmet Midhat oproti Ṭaḥṭāwīmu rozhodně nezamítal vztahy mezi mužem a ženou, ale naopak je přijímal, tím více „v roli“ svého hrdiny Nasuha, zvláště pokud šlo o vztahy přátelské. Svého hrdinu Nasuha ale nechal zajít ještě dále, když jej nechal navázat vztah s francouzskou Cartrisse. Rodinu (které se Ṭaḥṭāwī zcela vyhnul) považoval Midhat za základ skutečného štěstí<sup>159</sup> a upozorňoval i na to, že i v Evropě existují společenské konvence chránící tradiční rodinu podobně, jako je tomu v muslimské kultuře.

Trochu zvláštní nám může připadat Ṭaḥṭāwīho kritika pohostinnosti Francouzů. O pohostinnosti vůbec tvrdí, že je v civilizovaných zemích vzácná a druhou stranu neříká přímo, že by Francouzi nebyli pohostinní, naopak, uvádí, že ve Francii se pěstuje charitativní činnost více, než kdekoli jinde. Problém ale vidí v tom, že ji projevují více ústně, než skrze materiální a finanční pomoc. Určitý problém také vidí v tom, že je cílena na kolektiv a celou společnost spíše, než na jedince. Otázce francouzské štědrosti a způsobům jejího vyjádření vyhradil v *Tachlīṣu* celou kapitolu.<sup>160</sup>

Poměrně zajímavý postřeh měl Ṭaḥṭāwī v oblasti nedbalého a špatného zacházení Francouzů se zvířaty. V jednom ze svých dojmů uvádí: „Říká se, že Paříž je rájem pro ženy, očištěm pro muže a peklem pro koně. Tedy, zdejší ženy jsou obdarovány - ať už penězi či svou krásou. Pokud jde o muže, ti jsou někde uprostřed, sluhové žen – omezují se, aby byli galantní ke svým milenkám. A pokud jde o koně, ti táhnou vozíky ve dne v noci na Pařížské kamenité zemi. Zvláště, pokud si [vozik] pronajme krásná žena, pohání vozka koně, aby ji dopravil tam, kam si přeje, co nejrychleji - koně v tomto městě jsou neustále mučeni.“<sup>161</sup> Velmi podobně se vyjádřil i jeden z Ṭaḥṭāwīho společníků, který byl vyslán na jatka pro maso a jehož výpověď Ṭaḥṭāwī cituje: „Když viděl zacházení s býky takovým strašným způsobem, prosil Boha (budiž pochválen), aby ho neudělal Býkem v zemi Franků, neboť by si musel projít takovými muky, jaká spatřil.“<sup>162</sup>

Pozitivních rysů Francouzů si Ṭaḥṭāwī všímá hlavně v souvislosti s jejich skutky a vyzdvihuje také jejich kladné povahové rysy. Jeho učitel, šejch Ḥasan al-Aṭṭār se vyjádřil v tom smyslu, že „Francouzi jsou mírumilovní lidé, násilní pouze na ty, kteří s nimi zápasí“.<sup>163</sup> Ač s ním

<sup>159</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 47.

<sup>160</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 78, 166-168.

<sup>161</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 83.

<sup>162</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 126.

<sup>163</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 886-87.

z dnešního pohledu nelze v tomto názoru zcela souhlasit, zdá se, že v kontextu raně koloniálního období šlo o poměrně rozšířený názor.

To Rifā' a at-Ṭaḥṭāwī se rozepisuje více, přičemž se také dotýká obou stran francouzského chování a jednání. Jako pozitivní rys Francouzů popisuje na dvou místech *Tachlīṣu* jejich otevřenost a přátelskost k cizincům.<sup>164</sup> V jednom případě zdůrazňuje, že Francouzům nevadí, že s Ṭaḥṭāwīm nejsou stejného vyznání a hned vysvětluje, že je to dáno tím, že sami jsou křesťané pouze povrchně a že je náboženské otázky příliš nezajímají, což jindy bývá předmětem jeho kritiky. Ne však v tomto případě, jelikož uvádí, že Francouzi „nejsou zajatci původních tradic“ a že „vždy rádi znají jádro věci a důkazy o něm“.<sup>165</sup>

V rámci kladů francouzské povahy chválí francouzskou poctivost a organizační schopnosti, které umožňují zajistit bezproblémovou funkci pošty a v tomto případě jde ruku v ruce s poctivostí i pracovitostí Francouzů, které popisuje jako velmi obratné a zručné: „Neznají nedbalost ve své práci. Bez ohledu na to, zda jsou bohatí, či chudí, prací se neunaví.“<sup>166</sup> Ṭaḥṭāwī také zdůrazňuje, že Francouzi nehledě na střídání počasí vždy chodí do práce. A záhy dodává, že bez této pracovitosti, zručnosti, zkušenostem a organizačním schopnostem by ničeho nedosáhli. Této pracovitosti si všímá i Ahmet Midhat.<sup>167</sup>

Vedle pozitivních rysů francouzské povahy se Ṭaḥṭāwī zaměřuje i na evropské právo, které ho uchvátilo natolik, že se mu věnuje v několika kapitolách. Zvláště systém vlády a výběru daní mu připadal skvělý (ačkoli systém vlády mu přišel nevhodný pro Egypt).<sup>168</sup> Vyzdvihuje také ústavou zaručená osobní práva, jako například právo svobody slova.<sup>169</sup> Ani Ahmet Midhat nezůstává stranou pozitivních otázek Evropského práva, vedle kterého si také všímá ostatních pozitiv Evropanů, jako např. „pracovní morálky, využití času, péče o tělo (sport), společenské etikety, způsobu stolování atd.“<sup>170</sup>

Pokud by se zdálo, že negativní rysy mezi jejich dojmy převažují, bylo by to zavádějící. Dá se předpokládat, že negativ zmiňovali oba autoři tolik pouze z toho důvodu, aby na ně upozornili,

---

<sup>164</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīṣ al-'ibrīz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 77.

<sup>165</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīṣ al-'ibrīz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 76.

<sup>166</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīṣ al-'ibrīz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 78.

<sup>167</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīṣ al-'ibrīz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 68, 77-78, 172-173.

KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 52.

<sup>168</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīṣ al-'ibrīz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 98, 110. NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 2967-68.

<sup>169</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīṣ al-'ibrīz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 197.

<sup>170</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 52.

kdežto pozitivních rysů si všímali jen ve chvíli, kdy je něčím zaujaly nebo je překvapily, proto jich v díle může být zdánlivě méně, ačkoli celkové hodnocení Francouzů a Francie u obou bylo vesměs kladné.

### 3.3.5. Ženy

Téma ženy patří k nejdříve diskutovaným tématům této práce. Zájem o ně přesahuje společenské i časové rozdíly mezi oběma autory a vytváří velmi zajímavý obraz o kulturních rozdílech, které panovaly mezi Evropou a muslimským světem ve společenském postavení ženy. Je zřejmé, že toto téma, natolik, nakolik zaujalo oba autory, mělo potenciál zasáhnout a ovlivnit i jejich čtenáře.<sup>171</sup>

Ve chvíli, kdy Ṭaḥṭāwī vstoupil na francouzskou pevninu, octl se ve světě, ve kterém vedle mužů existovaly i ženy. A to zcela běžně figurující ve veřejném životě a nezahalené. Ṭaḥṭāwī si hned všímá, že ženy mají stejná osobní práva, jako muži – cestují, vzdělávají se, píší knihy či vlastní restaurace a kavárny. Takovéto rozdělení společnosti bylo pro Ṭaḥṭāwīho nové a neobvyklé, ale udělalo na něj veliký dojem, jelikož ho v *Tachlīṣu* na něj několikrát upozorňuje.

Role obou pohlaví a jejich postavení v muslimské a evropské společnosti byly velmi rozdílné a proto Ṭaḥṭāwī popisuje, že zatímco ženy nakupují, muži pracují. Jak píše v *Tachlīṣu*, prvních několik dní po příjezdu do Evropy chodili sledovat chování evropských žen, jak se volně pohybují po ulicích, jak chodí do kaváren či do obchodů.<sup>172</sup>

Takovéto chování žen Midhata na rozdíl od Ṭaḥṭāwīho příliš nepřekvapovalo, protože v metropolitním Ístanbulu se s ním mohl setkat mnohem běžněji, než Ṭaḥṭāwī v Káhiře. Zajímavějším jevem než postavení ženy ve společnosti pro něj byla rozsáhlá práva, která evropské ženy požívaly. Například ve Švédsku si Ahmed Midhat všímá velké zaměstnanosti mezi ženami a brzy nabývá přesvědčení, že největší význam má právo žen na vzdělání, které jim umožňuje dosáhnout stejných schopností a dovedností jaké mají muži.<sup>173</sup>

K přesvědčení o důležitosti vzdělání brzy dospěl i Ṭaḥṭāwī, který musel v otázce ženské vzdělanosti vidět mezi Egyptem a Francií ještě mnohem palčivější rozdíl, než jaký viděl Midhat. Ženskému vzdělávání se Ṭaḥṭāwī v *Tachlīṣu* věnuje několikrát. Tvrdí, že ženy, stejně

---

<sup>171</sup> Zvláště v případě *Tachlīṣu* by bylo zajímavé zjistit, jak velké množství čtenářů tvořily ženy, na které mohly mít evropské myšlenky největší vliv.

<sup>172</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 50-51, 94, 122-123.

<sup>173</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 46.

jako muži, mají zájem o to, poznávat a učit se: „ženy také mají touhu po vědění a hledání tajemství bytostí a touží dozvědět se o nich více“<sup>174</sup> Po svém návratu do Egypta se vcelku úspěšně snažil prosazovat myšlenky vzdělávání pro obě pohlaví, a z tohoto důvodu bývá někdy také nazýván průkopníkem ženské emancipace. Své názory na společné vzdělávání vydal v knize *al-Muršid al-amīn li 'l-banāt wa 'l-banīn*. Realizace Ṭaḥṭāwīho myšlenek v tomto ohledu došla svého naplnění jen krátce před jeho smrtí v květnu 1873. V lednu téhož roku byla v Káhiře otevřena první muslimská škola poskytující vzdělávání dívkám.<sup>175</sup>

V souvislosti s právy evropských žen panovalo jistou dobu v Osmanské říši přesvědčení o jejich absolutní svobodě, které Midhat, znalý poměrů v Evropě, kritizoval jako nepravdivé. Ačkoli sám byl příznivcem pro to, aby osmanské ženy získaly větší práva, upozorňuje, že ani v Evropě nejsou ženy zcela nezávislé a „že i přes některé výjimky je život většiny evropských žen pevně svázán společenskou etiketou a většina jich žije ctnostným životem pod dohledem mužských příbuzných, společnosti a rodiny“.<sup>176</sup> Tento svůj argument mimo jiné dokládá existencí feministického hnutí, snažícího se prosazovat práva žen – čímž se předpokládá, že ženy tato práva nemají.<sup>177</sup>

Je zajímavé sledovat rozdílné přístupy každého z autorů ve vztahu k ženám. Je otázkou, jestli šlo o kulturní rozdíl mezi osmanskou a arabskou společností, nebo jestli se jednalo o rozdílné individuální přístupy mezi oběma autory<sup>178</sup>. Podstatné je, že v kontaktu se ženami se Ahmet Midhat dostal o mnoho dále, než Ṭaḥṭāwī.

U Midhatových kontaktů se ženami je ještě zapotřebí rozlišovat mezi jeho přístupy v *Paris'te bir Türk* a v *Avrupa'da Bir Cevelan*, jelikož „anonymita“ fiktivního díla mu umožnila zajít ještě dále, než si mohl v reálném životě dovolit. Na rozdíl od odtazitého Ṭaḥṭāwīho, v *Paris'te bir Türk* hlavního hrdinu Nasuha přítomnost žen ve společnosti nijak nepřekvapuje, dokáže se mezi nimi bez problémů pohybovat, je schopen chovat se jako evropský gentleman<sup>179</sup> a

---

<sup>174</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīs al- 'ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 122.

<sup>175</sup> NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris*. NY, 2012. loc. 1660-1680.

<sup>176</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 53.

<sup>177</sup> OKAY, Orhan. *Bati Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul, 1991, s. 172.

<sup>178</sup> V každém případě se dá předpokládat, že Osmanské ženy v Istanbulu byly svobodnější, než ženy v Káhiře a také měly lepší přístup ke vzdělání, o čemž svědčí i autorky, které v této době byly činné, z nichž můžeme jmenovat jména jako Fatma Aliye nebo Emine Seviye. I z toho důvodu bylo pro Ahmeda Midhata snazší navázat kontakty se ženami jak doma, tak v Evropě.

<sup>179</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 45.

dokonce s nimi dokáže navázat vztahy – ať už přátelské, tak, v závěru příběhu, také manželský.<sup>180</sup>

Ani Midhatova pozdější práce nevykazuje známky ničeho z Tahtáwího přístupu k ženám. Naopak, důkazem Midhatovy společenské přizpůsobivosti je to, že část cesty po Evropě vykonal ve společnosti Madame Gülnar.

Pro Tahtáwího představoval asi největší problém fyzický kontakt se ženami. Pokud si zvykl na společné soužití mužů a žen ve společnosti, fyzické aspekty vzájemných kontaktů mezi cizím mužem a ženou zcela zavrhoval a tento kontakt mu nebyl v žádném případě příjemný. Už proto na něj společenská shromáždění působila jako „přelud z jiného světa“, čímž se ve své práci vůbec netají. Společná koexistence mužů a žen na bálech, kde se mezi sebou obě pohlaví mísila, povídala si spolu a nadto spolu při tanci udržovala blízký fyzický kontakt<sup>181</sup>, nemohla na Tahtáwího působit dobře, a proto se od podobných činností – přinejmenším v díle – důsledně distancoval. V této souvislosti jej překvapoval podstatně vyšší práh žárlivosti, který mají Francouzi oproti muslimům, a proto jej překvapovalo, že francouzské společnosti vůbec nevadí, pokud vdaná žena tancuje s cizím mužem.<sup>182</sup>

V celkovém měřítku je Tahtáwího obrázek ženy poněkud zvláštní a dost rozporuplný, protože ženu částečně vnímá ze svého pohledu a částečně přebírá pohled francouzského gentlemana. Tahtáwího muslimské já pocítuje nutnost bránit se před ženami a svody, kterými mohou muže svést ze správné (tedy morální) cesty, na druhou stranu pocítuje bezbrannost a (s jistou dávkou nadsázky) uvádí: „muži jsou tu otroky žen, pod jejich rozkazy – bez ohledu na to, jestli jsou krásné, nebo ne.“<sup>183</sup>

Vzájemný „mocenský“ vztah mužů a žen dále v práci rozvádí a dostává se přitom k několika faktorům, které ho ovlivňují: zaprvé, je vyžadováno etiketou, aby se muž k ženě choval určitým způsobem, a zadruhé upozorňuje na to, že místní ženy drží své muže „zkrátka“. A dále pokračuje, že zatímco v muslimském světě má muž nad ženou totální převahu zde je role zcela opačná. S největší pravděpodobností se nepřiklání ani k jednomu z těchto extrémů, když

---

<sup>180</sup> AKYILDIZ, Olcay. „Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur“. s. 17. a Ahmet Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 135.

<sup>181</sup> Tanec je v Egyptě výsadou žen, protože probouzí vášně. (TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 138.)

<sup>182</sup> TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 81-83, 137.

<sup>183</sup> TAHTĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 79-80.

to komentuje slovy: „ve Východních zemích jsou ženy jako nábytek, zatímco u Franků jsou jako rozmazlené děti.“<sup>184</sup>

Představa ženy jako člověka s mnoha chybami zůstává v Ṭaḥṭāwīho představách hluboce zakořeněná a on sám se podivuje nad tím, že Francouzům ženská zkaženost vůbec nevádí<sup>185</sup>.

Oba autory zaujala také etiketa, která hrála důležitou roli ve vzájemném společenském kontaktu ve Francii. Midhatův přístup k ní bývá obvykle velmi kladný a vyzdvihuje ji jako jednu z mála „morálních“ evropských výdobytků, který by měl nalézt své místo i v osmanské kultuře. Ṭaḥṭāwīho postoj k ní je potom rozporuplný, obvykle se jí podivuje kvůli její přílišné provázanosti se vzájemnými kontakty mužů a žen, na druhou stranu spatřoval také některé její pozitivní rysy.

Ačkoli si to Ṭaḥṭāwī nikdy nedal do souvislosti, etiketa svým způsobem mohla sloužit právě jako prvek, který udržoval vzájemné vztahy dvou cizích lidí na určité úrovni a stanovoval hranice, kam až jejich kontakt může zajít tak, aby se k ženě choval galantně a zároveň nepodněcoval vzájemné touhy, které v etiketě Ṭaḥṭāwī naopak často spatřoval. Bez znalosti těchto souvislostí se mu nepochybně mohlo zdát, že muž zachází v kontaktu s cizí ženou až příliš daleko. Ačkoli se mu tyto jemné nuance ztrácely, s některými rysy etikety sympatizoval a některá její základní pravidla v *Tachlīṣu* popsal, aby s nimi seznámil své čtenáře.

Z pravidel etikety, které v díle uvádí, zmiňuje například to, že žena má přednostní právo na to se posadit a případně je od muže vyžadováno, aby ženě přenechal své místo. Píše také, že by měl muž pustit ženu do domu jako první. Naopak se podivuje jiným projevům etikety, jako to, že v Evropě, na rozdíl od muslimského světa, je muž tím více považován za zdvořilého a galantního, čím více žen za večer osloví a lichotí jim. Pochopit nemůže ani to, že evropská žena nepovažuje za neslušné, pokud se jí cizí muž při tanci dotýká a ani se necítí uražena, pokud muž k příštímu tanci vyzve jinou ženu. Naopak, jak Ṭaḥṭāwī uvádí, ženy jsou polichoceny, pokud mohou za jeden večer tančit s více muži.<sup>186</sup>

Jak jsem již uvedl, Ahmet Midhat etiketu rozhodně neodmítal a naopak patřil k jejím velkým příznivcům, přesto si všímal dvojího metru, který v některých případech nastavovala, když si

---

<sup>184</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 79.

<sup>185</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 79-80.

<sup>186</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 137-138.

v Avrupa'da Bir Cevelan klade otázku: „Co zvláštějšího může být, než když bělovousý profesor líbá ruku mladé ženy, místo toho, aby tomu bylo naopak?“<sup>187</sup>

U Ṭaḥṭāwīho popisu se objevují slabiny jeho omezeného obzoru a je zřejmé, že mu ženský svět zůstal uzavřen, a proto často vychází ze stereotypů a předpokladu o morální zkaženosti evropských žen, které se není schopen zbavit.<sup>188</sup> Mnoho z informací o ženském světě získal skrz rozhovory se svými francouzskými (mužskými) přáteli a jejich názory na ženy v díle zprostředkovává.

Ačkoli Ṭaḥṭāwīho pohled na ženy nebyl zcela objektivní, ani jemu nemohly uniknout skutečné problémy francouzské společnosti, mezi nimi zvláště prostitute. Ṭaḥṭāwī se k tématu prostituce vyjadřuje spíše náznakově a prostitutky popisuje jako ženy, které „se kolem motají kolem a seznamují s muži, zvláště v noci“.<sup>189</sup>

V tématu prostituce je Midhat otevřenější a kritičtější než Ṭaḥṭāwī a z díla je znát, že mu opravdu silně vadilo, jak nepokrytě a volně se prostitutky pohybovaly a nabízely své služby. To také zajisté posílilo jeho zamítavý postoj k přílišné westernizaci Osmanské říše. V této souvislosti si Ahmet Midhat opět všímá dvojího metru francouzské společnosti a není schopen pochopit jednání místní policie, která zasáhla, „pokud viděla na ulici muže s rozepnutými kalhotami, [ale dovolovala] prostitutkám, aby se cpaly do hudebních sálů, mluvily vulgárně a házely „papírové koule“ na muže, aby vzbudily jejich pozornost.“<sup>190</sup>

Oba autoři shodně nachází problém v redukci vztahů k ženám ve Francii na sexuální aspekt, nikoli bezvýhradně, ale upozorňují na tento morální nedostatek a sledují ho. Otevřená sexualita představovala samozřejmě pro oba autory pocházející z islámské kultury závažný problém a vzhledem k rozdílnému nastavení společností (značný laicismus francouzské společnosti oproti silně věřícím muslimským společnostem) šlo samozřejmě o problém o to větší. Osmanská společnost za Midhatovy doby byla v tomto ohledu otevřenější, než egyptská společnost za doby Ṭaḥṭāwīho. Téma sexuality se začalo objevovat v tanzímátské literatuře, a většinou bylo spojováno s nebezpečím. Ti, co se sexualitou nechali zvést, většinou v těchto románech nedopadli dobře.<sup>191</sup>

<sup>187</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 45.

<sup>188</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīs al- 'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 80.

<sup>189</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi' a al-. *Tachlīs al- 'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 123, 140.

<sup>190</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 45-46.

<sup>191</sup> AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur*“. s. 18.

Pro oba autory byla problematická jak sexualita reálná, jako v případě „materiálně zajištěných žen, které jsou ochotné užít si románek s cizincem“<sup>192</sup>, tak imaginární, což byl případ orientální ženy. Oba autoři tak nevědomky podhalili podstatu populární představy orientální ženy jako sexuálního objektu na pozadí projekce evropského pojetí vztahů k ženám.

Vedle sexuálních představ cílených na vlastní (evropskou) společnost, si Ahmet Midhat hodně všímá přístupu evropské civilizace k blízkovýchodním ženám, které byly vlivem orientalistických představ přetvořeny na objekty erotických představ. Ahmet Midhat se tím cítil zasažen a dotčen, jelikož tento diskurz urážel snad všechny myslitelné hodnoty a kvality muslimské ženy, zejména její počestnost a mravnost. S výtkou k tomuto postoji přišel i ve svém komentáři proti jednomu příspěvku na konferenci ve Stockholmu, ve kterém kritizoval jeho „prostopášný odalistský obraz harémové ženy“, který k jeho zděšení převládá i mezi odbornou veřejností.<sup>193</sup>

Na druhou stranu, jak dokazuje Țaḥṭāwī i Ahmet Midhat, protipól přílišné sexuality, totiž život v celibátu na ně působil stejně odrazujícím dojmem: „To, že se [kněží] nežení, leda ještě zvětšuje jejich nemorálnost.“, uvádí Taḥṭāwī.<sup>194</sup> I v Paris‘te Bir Türk Ahmet Midhat kritizuje mnišství a Nasuh dokonce dokáže přemluvit jednu jeptišku k odchodu z kláštera.<sup>195</sup>

Při setkání s evropskou ženou si oba autoři všímají prvků, které pak aplikují na představy o vlastní ideální „nové ženě“. Podle Țaḥṭāwīho nezávisí počestnost ženy na tom, „jestli si obléká závoj nebo ne“<sup>196</sup>, ale záleží na tom „jestli má žena dobré nebo špatné vzdělání, jestli miluje pouze jednoho muže raději, než sdílí lásku s více muži, a také, jestli žije v pokojném a harmonickém vztahu.“<sup>197</sup> Ze základního předpokladu vzdělání pro ženy pocházela i Midhatova inspirace „nové ženy“. K formování této inspirace přispěla z velké míry Madame Gülnar, která pro Ahmeda Midhata ztělesňovala mnohé z vlastností této „nové ženy“.<sup>198</sup>

Ahmet Midhat ani Țaḥṭāwī nebyli jedinými, kteří navrhovali myšlenku „nové ženy“, podobné myšlenky existovaly prakticky všude, kde v „Orientu“ existoval proevropský diskurz.

---

<sup>192</sup> Takové ženy, jak uvádí Țaḥṭāwī „pokud jsou nesezdané a pocítí, že jsou těhotné, vyhlásí, kvůli možnému skandálu mezi lidmi, že odjíždí pryč - za poznáním nebo za jiným účelem - proto, aby porodily. Pak porodí u kojné a platí jí, aby toto dítě vychovávala v cizí zemi.“ (ȚAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 123.)

<sup>193</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 46-46.

<sup>194</sup> ȚAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 176.

<sup>195</sup> AHMET Midhat. *Paris‘te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 257-261.

<sup>196</sup> ȚAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 293.

<sup>197</sup> ȚAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 293-294.

<sup>198</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 34.

V zásadě se ale shodují na tom, že „nová žena“ by měla splňovat tyto podmínky: měla by být dobře vzdělaná a dostatečně nezávislá, ale přesto musí zůstat nositelkou tradičních rodinných hodnot, spolu s tím si musí zachovat své ženské ctnosti, ve kterých evropskou ženu převyšuje.<sup>199</sup>

### **Rodina**

Důležitým tématem, kterým se Ahmet Midhat oproti Țaḥṭāwīmu zabývá, je téma rodiny. Midhat si všímá vzrůstajícího se individualismu ve francouzské společnosti a z ní plynoucího pozvolného rozpadu tradiční rodiny. Na druhou stranu také zmiňuje vliv rodiny na jednotlivce, zvláště v případě ženy, která, ač podstatně emancipovanější, než žena v Osmanské říši, je stále v mnoha ohledech vázána rodinnými zvyklostmi a hodnotami. Vedle toho si Ahmet Midhat všímá též rodinného bydlení a spolu s madame Gülnar jsou překvapeni tím, kolik pařížských rodin žije v pronajatých domech a bytech.<sup>200</sup>

Ženy hrály významnou roli v představách obou autorů o Evropě, protože míra jejich svobody a účasti ve společenském životě byla v obou společnostech velmi rozdílná. Na tom se velkou měrou podílela rozdílná kulturně-společenská situace pramenící z rozdílných náboženských substrátů obou kultur.

#### **3.3.6. Náboženství**

Rozdílné náboženství bylo vděčné téma ke zpracování. Přestože se dotýkalo obou autorů, Țaḥṭāwī se mu věnoval více do hloubky než Ahmet Midhat, i proto, aby o něm zpravil své čtenáře. V Țaḥṭāwīho snaze informovat čtenáře lze spatřovat také některé použité prostředky, jako v případě, kdy se pokoušel vysvětlit malé rozšíření islámu ve Francii<sup>201</sup>, přičemž automaticky předpokládal, že islám ve Francii existoval již dříve a že se sem „vrátí“.<sup>202</sup> Toto jeho tvrzení lze interpretovat dvěma způsoby, buď jako totální selhání Țaḥṭāwīho informovanosti o náboženství v Evropě, nebo – a to je pravděpodobnější varianta – zaměňoval pojem „islám“ s pojmem „náboženství“ ať už cíleně proto, aby „heretiky“ Francouze obhájil před domácím publikem, nebo nezáměrně.

---

<sup>199</sup> FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 19.

<sup>200</sup> On i Madame Gülnar byli udiveni zjištěním, že většina obyvatel pěkných pařížských budov není majitelem svého vlastního bydlení... Shodli se – nesprávně, v případě Ruska – že 90% rodin v Istanbulu, Moskvě nebo v Petrohradě jsou vlastníky svých domovů. (FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe*“. 1998, s. 47.); OKAY, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul, 1991, s. 213-221.

<sup>201</sup> ȚAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 28.

<sup>202</sup> ȚAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 35.

Ṭaḥṭāwīho popis náboženského cítění ve Francii jinak nese obvyklá dvě poselství: jednak tedy, že je Francie sice nábožensky zaostalá („Francouzi vůbec nejsou křesťany jinak, než jen formálně“<sup>203</sup>) a druhé, že je to vinou samotných Francouzů, jejichž život je příliš ovlivněn pozemskou vědou<sup>204</sup>, než aby mohli přijmout vyšší náboženské koncepty.<sup>205</sup> Důsledné a dle něj přílišné lpění na rozumu se stalo předmětem jeho kritiky Francouzů.<sup>206</sup> V racionalitě Francouzů ale zároveň hledá odpověď na francouzské úspěchy v oblastech vědy.<sup>207</sup>

To vyvolává otázku ohledně racionality islámu. Ṭaḥṭāwī si ji otevřeně nepokládá, a proto na ni ani neposkytuje zřejmou odpověď. Z jeho vyjádření je ale cítit – s vědomím toho, že by se dopustil hříchu, kdyby to připustil otevřeně – že Francouzi mohli dosáhnout tohoto pokroku možná právě díky tomu, že byli otevření novým myšlenkám, místo toho aby se řídili věroučnými zásadami. Dá se říci, že oproti otázce úpadku víry ve společenském kontextu se Ṭaḥṭāwī k této otázce stavěl o něco benevolentněji v kontextu vědy a techniky, ačkoli i v tomto případě byl velmi kritický, přinejmenším navenek.

Ṭaḥṭāwī věnuje náboženství celou jednu kapitolu *Tachlīṣu*. V ní se zmiňuje jednak o statutárních aspektech křesťanství<sup>208</sup>, ale zmiňuje i některé spirituální prvky křesťanství. V rámci křesťanství zmiňuje také protestantství a vyjma křesťanství informuje o tom, že v Evropě žijí také židé. Snad trochu překvapivé je to, že pro lepší vysvětlení role protestantů v rámci křesťanství nezmiňuje obdobnou roli ší‘y či vzájemných odlišností maḡhabů v islámu.<sup>209</sup>

Ve svém textu se vyjadřuje kriticky o rituálních praktikách křesťanů, zejména o svatém přijímání, které výrazně překračuje islámské doktríny. Snad i proto hned dodává, že i sami Francouzi si jsou vědomi hlouposti svatého přijímání. Zde se samozřejmě nabízí otázka, nakolik skutečně Francouze cituje a nakolik si sám promítá svůj postoj a vkládá ho Francouzům do úst, tak, aby francouzské chování uhájil před svým čtenářstvem.

---

<sup>203</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 175.

<sup>204</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 30.

<sup>205</sup> „Islám tam neexistuje kvůli síle Franků ve vědě mořeplavby, jejich znalostem astronomie a geografie, jejich touhách po obchodu, obchodních stycích a jejich lásce k cestování.“ ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 28.

<sup>206</sup> „Mezi svými hanebnými tvrzeními prohlašují, že rozum jejich učenců a vědců je větší a lepší, než rozum proroků.“ ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 81.

<sup>207</sup> AWAD, Louis. *Literature of Ideas in Egypt: Part 1*. University of California, Los Angeles, 1986, s. 43.

<sup>208</sup> Zmiňuje se například o papeži, „králi Říma“.

<sup>209</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīṣ al-‘ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 175.

Mimoходом, o podstatě přijímání se v Tachlīšu nezmiňuje a je tedy otázka, jestli si vůbec byl jeho symboliky vědom, nebo jestli jí diplomaticky vynechal.<sup>210</sup>

Druhým cílem jeho kritiky je duchovenstvo, v čemž se Ṭaḥṭāwī s Ahmedem Midhatem shodují. Podle Ṭaḥṭāwīho názoru „Kněží se dopouští bezpočetných herezí (bid‘a). A Pařížané znají jejich nesmyslnost a vysmívají se jim.“<sup>211</sup> Podle mého názoru stojí za jejich kritikou duchovenstva domnělé bližší spojení kněžích s Bohem, jakési „nárokování si části Božství“. Kněží byli pro oba autory ztělesněním heretických praktik, které pro ně křesťanství představovalo a zároveň tím, že přebírali některé z funkcí, které náleží pouze Bohu (například jejich role v odpouštění hříchů při zpovědi), dopouštěli se podle jejich islámských měřítek těžkého hříchu. Vedle těchto závažných obvinění nechápal ani Ṭaḥṭāwī ani Ahmet Midhat zákaz sňatků duchovních, který Ṭaḥṭāwī označil za jeden z nejpodivnějších rysů Francie vůbec.<sup>212</sup>

Ṭaḥṭāwīm otrásl, když zjistil, že mnozí z Arabů, se kterými se ve Francii setkal, konvertovali na křesťanství. V Marseille popisuje situaci takto: „Je vzácné najít muslimy, kteří odešli s Francouzi - jsou mezi nimi tací, kteří zemřeli a tací, kteří byli pokřtěni, Bůh nás před tím ochraňuj!“<sup>213</sup> Jako varování doplnil příběh jistého francouzského generála, který si vzal Egyptanku a donutil ji konvertovat na křesťanství, který mu vypráví baron de Sacy.<sup>214</sup>

Stejný postoj ke křesťanství, jako má Ṭaḥṭāwī, má i Ahmet Midhat. I on považoval islám za nadřazený křesťanství, což byl u Ahmeda Midhata, jak uvádím dále, spíše projev sebereflexe a také reakce na události doby, ve které vrcholily křesťanské misijní aktivity. Ahmet Midhat si byl vědom, že „křesťanské ideály ospravedlňovaly imperiální expanzi Evropanů“<sup>215</sup> a proto zastával názor, že by muslimové měli být pevnější na své vlastní víře a že by měli více dbát na to, aby prezentovali islám západnímu publiku v pozitivním světle.<sup>216</sup>

<sup>210</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 178.

<sup>211</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 178.

<sup>212</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 176., AWAD, Louis. *Literature of Ideas in Egypt: Part I*. University of California, Los Angeles, 1986, s. 44.

<sup>213</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 52.

<sup>214</sup> „A [baron de Sacy] ji odpověděl se slovy: „v Koránu se nachází následující slova: ‚Věřu ti, kdož uvěřili, a ti, kdož jsou židy, křesťany a sabejci, ti, kdož uvěřili v Boha a v den soudný a konali zbožné skutky - ti naleznou odměnu u Pána svého a nemusí mít strach a nebudou zarmoučeni. (Hrbek, 2:62)‘ a jejich cesta je taková!“ A tak ohlásila křest svého syna a nakonec vše skončilo tak, že se stala Křesťankou a zemřela jako nevěřící.“ (ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 53.)

<sup>215</sup> KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“. Plzeň 2006, s. 55.

<sup>216</sup> OKAY, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul, 1991, s. 235-240.

Přesto Midhat vůči svým čtenářům rozhodně nebyl vášnivým propagátorem své víry tak, jako Țahtāwī, čehož jsou nám důkazem obě Midhatova díla. V Paris‘te bir Türk se Ahmet Midhat explicitně otázkou náboženství příliš nezabývá, z vedlejších znaků ale můžeme cítit, že Nasuhovo (a přeneseně i autorovo) náboženské cítění splývalo především s kulturní sebeidentifikací. Pokud jde o náboženská přikázání, je evidentní, že začínají Nasuha zajímat až ve chvíli, kdy se i Ahmet Midhat dostává do konfliktu s vlastní identitou – a nutno podotknout, že v tomto ohledu je míra Midhatovy tolerance opravdu široká. Midhatova náboženská identita se týká spíše žebříčku (morálních) hodnot, pokud jde o přikázání a doktríny - týkající se například stravování, s těmi si opravdu „hlavu nedělá“: jak Nasuh, tak Ahmet Midhat navštěvují restaurace, konzumují běžné evropské pokrmy (které nebyly rituálně připraveny), či dokonce pijí víno. Za těchto okolností snad ani není třeba zmiňovat autorův/Nasuhův postoj k povinnosti pěti denních modliteb.

Ahmet Midhat, na rozdíl od Țahtāwīho nehledí na Evropu v první řadě přes hledáček náboženství, takže je dost sekulární ve svém chápání. Zajisté jde o to, že Ahmet Midhat byl předně publicista, dobře obeznámený s křesťanstvím, zatímco Țahtāwī byl náboženský učenec, což vytvářelo velmi odlišné úhly pohledu. Svou roli také sehrál fakt, že Ístanbul byl mnohem kosmopolitnějším městem, než Káhira a proto se zde náboženské vlivy mnohem více mísily. V neposlední řadě ovlivnilo Midhatův pohled na náboženství odlišné pojetí „tureckého“ a „arabského islámu“.

### 3.3.7. Zábava

Francouzská zábava skýtala pro oba intelektuály velké možnosti k objevování; Țahtāwī se při své cestě setkal se zcela novým konceptem trávení volného času, než na jaký byl zvyklý. Podstatné přitom bylo to, že tyto druhy zábavy nebyly vyčleněné zvláště mužům a ženám, ale platily pro obě pohlaví společně. Na tomto principu fungovaly snad všechny způsoby francouzské zábavy, od divadelních představení, přes všemožná společenská shromáždění, jako byly třeba bály spojené s tancem<sup>217</sup> nebo veřejně slavené lidové oslavy a svátky a zmiňuje i možnost návštěvy různých muzeí nebo hradů a zámků.

Ze svátků poněkud překvapivě vynechal náboženské svátky, jako jsou Velikonoce a Vánoce, ale je pravděpodobné, že se s jejich oslavami osobně příliš nesetkal už z toho důvodu, že jde o

---

<sup>217</sup> O tanci jako o oblíbené společenské aktivitě neměl Țahtāwī valného mínění: "V tanci tu mají zálibu všichni, jako kdyby to byl projev šviháctví a ne neřestnosti." (ȚAHTĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 138) Jeho vztah k tanci přirozeně vyplýval z jeho kulturního prostředí, ze kterého Țahtāwī vycházel. Ostatně na téma vzájemného fyzického kontaktu jsem již narazil v oddíle o ženách.

svátky křesťanské. Naopak zmiňuje ještě karneval, který přirovnává ke koptskému svátku *ajjām ar-rifā*<sup>218</sup> a z drobnějších oslav princip slavení narozenin a jmeniny.

Pro oba autory bylo velmi zajímavé především divadlo a pro Ahmeda Midhata (a Nasuha) také operní představení. Divadlo Ṭaḥṭāwīho zaujalo, protože se dosud s ničím podobným nesešel. Stejně jako Nasuh, Ṭaḥṭāwī náruživě popisuje budovu a to, jak divadelní hra probíhá. Dojem na něj udělaly také představení se zvířaty.<sup>219</sup>

Nevhodný se mu v divadelních hrách však zdá jejich obsah a uvádí: „Kdyby v sobě divadlo ve Francii nezahrnovalo tolik ďábelských tendencí, řadilo by se mezi velmi přínosné instituce.“<sup>220</sup> Ahmet Midhat, sám autor několika divadelních her, si oproti Ṭaḥṭāwīmu divadelní představení užívá stejně dobře, jako Francouzi.

Je zajímavé pozorovat, jak Ahmet Midhat informuje čtenáře o možnostech evropské zábavy skrz dialogy<sup>221</sup>, jako příklad uvedu rozhovor, který vedl Nasuh s Cartrisse o tom jak její francouzská přítelkyně Catherine tráví svůj volný čas.

- Nasuh: *S kým tráví čas?*

- Cartrisse: *Celý den za pianem.*

- Nasuh: *A třeba na procházku chodí?*

- Cartrisse: *Však už je zima. Kam by chodila? Dávají-li její oblíbený kus, občas si zajde do opery.*

/.../

- Cartrisse: *Popravdě řečeno, ty večery, kdy nechce jít do opery nebo do salonu, chodí spát již brzy.*

/.../

- Nasuh: *(Po chvílce přemýšlení) Zajímá se o bály?*

/.../<sup>222</sup>

Rozhovor dále pokračuje v tomto duchu a dále rozvádí další možnosti zábavy, které lze ve Francii podniknout, například možnost návštěvy klubu s živou hudbou (*gazino*), nebo některé z pařížských kaváren. Pokud jde o Nasuha, ten se nakonec rozhodne vydat do divadla a Midhat tuto návštěvu využije proto, aby čtenáři popsal divadelní budovu.<sup>223</sup>

---

<sup>218</sup> Angl. Shrovetide, „Svátek palačinek“. Svátek, který se slaví den před začátkem křesťanského půstu.

<sup>219</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 133. a Ahmet Midhat. *Paris ‘te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 131.

<sup>220</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘a al-. *Tachlīs al-‘ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 136.

<sup>221</sup> Informativní používání dialogů je celkově oblíbený způsob zprostředkování evropských reálií v jeho díle.

<sup>222</sup> Ahmet Midhat. *Paris ‘te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 122-123.

<sup>223</sup> Ahmet Midhat. *Paris ‘te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 128-131.

### 3.3.8. Jídlo a stravování

Téma jídla, jak je pojímáno v *Tachlīṣu*, by se dalo rozdělit do tří kategorií. Ṭaḥṭāwī popisuje jednak zvyklosti při stolování, dále ho zaujaly ho možnosti stravování „venku“ a nakonec rozdíl v pokrmech. Jednotlivými typy pokrmů se nezabývá, pro jeho čtenáře by stejně neměly výpovědní hodnotu, místo toho se zaměřuje na rozdíly v přípravě pokrmů, jejich uchování a chuti. Překvapivé je, že pouze na jednom místě se Ṭaḥṭāwī zabývá nemožností sehnat v Paříži rituálně očištěné jídlo.

Jak Ṭaḥṭāwīho, tak některé osmanské spisovatele fascinovala etiketa stolování. Ahmet Midhat tomuto tématu v *Paris'te bir Türk* nevěnuje až tak velkou pozornost<sup>224</sup>, jelikož Nasuh je s tímto už dávno seznámen z nastudovaných knih a z dětství, kdy byl vychováván německým lékařem, žijícím v Istanbulu. Naopak pro Ṭaḥṭāwīho byly stravovací návyky Evropanů zcela cizí, a proto jim věnuje poměrně mnoho prostoru.

Ṭaḥṭāwī v první řadě čtenáři přináší základní rozdíly ve stolování mezi Francií a Egyptem. Zmiňuje, jak se Francouzi podivují nad tím, že konzumace jídla v Egyptě neprobíhá u stolu, ale na koberci rozprostřeném na zemi. Zaujme ho také, že Francouzi používají při stolování velmi kvalitní nádobí, které připodobňuje k nádobí čínskému a perskému, a v neposlední řadě uvádí francouzské návyky pro konzumaci nápojů. Mezi tím zejména to, že Francouzi při pití nesdílí sklenici vody s nikým jiným a také to, že při jídle konzumují víno. Záhy ale upozorňuje ale čtenáře, že jej konzumují jen v takové míře, aby se neopili, protože opilství je i ve Francii považováno za nevhodné.<sup>225</sup>

Zcela jiné možnosti oproti Egyptu nabízela Francie na poli možností stravování „venku“. V *Tachlīṣu* pojednává o restauracích, bistroch, zájezdních hostincích či kavárnách, jejichž pojetí se zřejmě značně odlišovalo od toho egyptského. Letmo zmiňuje i putyky, hospody a podobná zařízení pro chudé a to v souvislosti se zmínkou o vysokých cenách jídel a pohoštění v restauracích a kavárnách. Na jednom místě se zaujetím popisuje také vybavení francouzských kaváren. Zvláště si všímá krásné výzdoby a zrcadel v této kavárně a také zdůrazňuje, že majitelem této kavárny je žena. Vedle toho zmiňuje, že tato místa běžně bývají zásobena denním tiskem, který přináší nejčerstvější informace z domova i ze světa. Dá se

---

<sup>224</sup> Tomuto tématu mimo jiné věnoval Ahmet Midhat samostatnou práci *Avrupa'da Âdâb-i Muâşeret*.

<sup>225</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā' a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fi talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 49 a 126-128.

předpokládat, že představa takovéto francouzské kavárny musela na Ṭaḥṭāwīho čtenáře působit velmi nezvykle.<sup>226</sup>

Pokud jde o využívání těchto zařízení, Nasuh i Ahmet Midhat velmi často navštěvují restaurace a užívají si života „na vysoké noze“. Zajímavé je, že se Ahmet Midhat ani Nasuh nepozastavují nad tím, jestli jsou pokrmy, které konzumují připravené rituálně, nebo ne.<sup>227</sup> Více než tohoto si Ahmet Midhat všímá – a to už v *Paris'te Bir Türk*, že za služby v restauraci se k ceně jídla nechává spropitné (*şarap parası*) pro číšníka a vysvětluje jeho význam. Rozdíl mezi Ṭaḥṭāwīm a Ahmedem Midhatem/Nasuhem, pokud jde o restaurace je velký. Ṭaḥṭāwī o restauracích referuje jako o novém a velmi drahém stravovacím zařízení a nikde v díle nezmiňuje, že by restauraci navštívil<sup>228</sup>. To Ahmet Midhat/Nasuh žije přesně naopak, a prakticky každý den si dopřává jídla v restauraci, což mu umožní i podstatně štedřejší finanční prostředky, než jakými disponuje Ṭaḥṭāwī. Vyjma toho je znát, že Ahmet Midhat zná restaurační zařízení už z domova, jelikož zmiňuje své oblíbené restaurace v Istanbulu a na několika místech porovnává jejich kvalitu a ceny s těmi pařížskými.<sup>229</sup>

Svou nelibost vyjadřuje Ṭaḥṭāwī v souvislosti s jídlem ve dvou souvislostech. V prvním případě mu vadí, že Francouzi „nedodržují náboženská přikázání“ a až na „několik málo výjimek“ nedodržují půst.<sup>230</sup> Jeho druhá kritika spočívá v tom, že konzumují vepřové.

Na několika místech vyzdvihuje technologické možnosti a tak je fascinován tím, že jsou Francouzi schopni uchovat potraviny před tím, aby se zkazily<sup>231</sup>, a také obdivuje zásobenost Paříže chlebem i ostatními surovinami a potravinami, i když jim občas vytýká jejich nevýraznou chuť, zvláště v případě ovoce.<sup>232</sup>

### 3.3.9. Literatura

Na téma literatury se Ahmet Midhat prakticky nevyjadřuje a dostává se k němu pouze ve chvíli, kdy obdivuje obrovský rozsah francouzské vědecké a literární tvorby. S tímto tématem

---

<sup>226</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 50-55.

<sup>227</sup> např. Ahmet Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 128.

<sup>228</sup> Ačkoli jedenkrát zmiňuje svou návštěvu kavárny v Marseille.

<sup>229</sup> Ahmet Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 116.

<sup>230</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 175.

<sup>231</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 129.

<sup>232</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fi talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 124 a 128-129.

je konfrontován především díky národní knihovně<sup>233</sup>, kterou zmiňuje jak v Paris'te bir Türk, tak v Avrupa'da Bir Cevelan.<sup>234</sup>

To pro Ṭaḥṭāwīho představuje evropská literární tvorba a způsoby literární tvorby důležité téma. Co Ṭaḥṭāwī jednoznačně oceňuje na evropské literatuře je její přímocíarost, jednoznačně pozitivně přijímá fakt, že kniha mluví sama za sebe a není při jejím čtení třeba další literatury či zvláštních znalostí, které by objasnily význam čteného textu, jako tomu je u mnoha starších arabských odborných textů. Srozumitelnosti této tvorby jednoznačně přispívá to, že jejím účelem není estetické působení na čtenáře, ale snaha přinést mu co nejpřesnější informace, což arabská literatura často komplikovala tím, že byla psána jako rýmovaná próza.<sup>235</sup>

Ṭaḥṭāwī si je vědom také rozdílnosti poetických tradic obou kultur a někdy na ně i poukazuje, například proto, aby upozornil na rozdílné pojetí básníka v obou kulturách.<sup>236</sup>

### 3.3.10. Fantazie a realita: dvojí stylizace reality

„Nejhezčí a nejpříjemnější cesty jsou cesty fantazií, které podnikáme ve svých pokojích.“<sup>237</sup>

Způsoby vypořádávání se s informacemi, které působily na oba autory během jejich cest z různých zdrojů, probíhaly různým způsobem. V Ṭaḥṭāwīho době byly dostupné zdroje velmi omezené a relevantních informací o Evropě měl Ṭaḥṭāwī k dispozici velmi málo. Naopak, Ṭaḥṭāwīho úděl byl tyto informace zpracovat a zprostředkovat a tím připravit půdu pro své následníky. Literární kanály, jimiž proudily k Ṭaḥṭāwīmu informace byly velmi slabé, a jeho situace byla tím znevýhodněná, že před cestou neuměl francouzsky. To situace Ahmeda Midhata byla mnohem snazší, francouzsky se naučil svépomocí v mládí a s oblibou se oddával čtení francouzských románů, což mu umožňovalo proniknout mnohem hlouběji do evropské civilizace. Vedle románů se Midhat mohl opřít o komunitu cizinců, kteří žili v Istanbulu a kteří mu zprostředkovali další zprávy, osobní kontakt a svým způsobem i realitu evropského života – přinejmenším realitu Evropského života v neevropských podmínkách. V každém případě cizinci, se kterými se Midhat stýkal, byli civilisté, kteří

<sup>233</sup> Název se v obou dílech různí, v Paris'te bir Türk zmiňuje dřívější názvy: Bibliothèque Royale a Impériale a Ahmet Midhat pozdější Bibliothèque Nationale.

<sup>234</sup> Zatímco Ahmet Midhat stanul před bohatstvím knihovny „zahanben“ (KUČERA, Petr. „Evropa očima osmanského intelektuála 19. století“. Plzeň 2006, s. 52), Nasuh si nevěřicně klade otázku „jsem snad ve světě snů?“ (Ahmet Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000, s. 138.)

<sup>235</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 180-182 a 265.

<sup>236</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 265.

<sup>237</sup> AKYILDIZ, Olcay. „Paris-Ansichten in der Türkischen Literatur“. s. 19.

v Istanbulu žili dobrovolně, oproti úředníkům francouzské správy v Káhiře, s nimiž se mohl setkat Ṭaḥṭāwī a z nichž mnozí tam byli vysláni za služebními povinnostmi.

Z výše uvedených důvodů je zřejmé, že mnohem fundovanější informace má k dispozici Ahmet Midhat, který byl navíc znám svým odhodlaným nasazením a pečlivostí s jakou informace o Evropě získával. Ale i přes veškerou vynaloženou snahu nelze říci, že by Paris'te Bir Türk přinášel reálný obraz Evropy. Pravda je taková, že obraz, který podává je značně idealizovaný a zkreslený, protože je to takový obraz, který Ahmet Midhat chtěl vidět a který odpovídal jeho osobním ambicím a snahám. Až z Avrupa'da Bir Cevelan jsme schopní lépe vyzorovat, jaké chyby ve starším díle udělal. Nejde o to, že by se dopustil chyb v líčení evropských reálií, ty měl nastudované velmi důsledně a mnohé znal nazpaměť, jako kdyby v Evropě již dříve pobýval, zato jeho líčení v Paris'te Bir Türk schází reálný život. Kvůli tomu, že v době, kdy toto dílo psal, dosud Paříž nenavštívil, jeho dílo je prostě drobných nedokonalostí, společenských prohřešků a nečekaných překvapení, se kterými se setkal až při své reálné cestě.<sup>238</sup>

Naproti tomu, Ṭaḥṭāwīho pohled zosobňuje mnohem bezprostřednější přístup už díky prostředí, ze kterého vycházel. Ṭaḥṭāwīho dílo nám umožňuje sledovat velmi bezprostřední přístup člověka, který se s evropskou kulturou setkal poprvé. I kvůli době, ve které dílo psal i kvůli potřebám dílo přiblížit svým čtenářům je jeho výsledný obraz silně deformován dvojitou stylizací reality. Tu zde chápu jako princip předávání konkrétních znalostí dalším, nezúčastněným osobám.

K první stylizaci dochází už ve chvíli, kdy autor „čte“ realitu, jejíž výsledný obraz je silně ovlivněn autorovou pamětí, zrakem i všímavostí – i toto je důvod, proč Ahmet Midhat chodí během své návštěvy po Paříži a snaží se zapamatovat vše, co spatří. Tato první fáze vytváří jakýsi mentální obraz, který autor musí zapsat, což vede ke druhé stylizaci reality. Autor se musí podřídit mnoha faktorům, například pro Ṭaḥṭāwīho je zásadní, aby jeho práci egyptský čtenář pochopil, přičemž je nucen často používat pojmy, které nemají svůj arabský ekvivalent, a proto je musí upravit. Abych to přiblížil, dvojitou stylizaci je proces, který je přítomný v každém psaném textu, jde o kompromis mezi autorovými schopnostmi (a možnostmi) a srozumitelností textu.

---

<sup>238</sup> Může jít například o společenskou nešváry či nečekaná překvapení, se kterými se na cestě setkal. Jmenovitě například návštěva Rue de Caire v Paříži, nebo u Ṭaḥṭāwīho například také střídání počasí.

Ahmet Midhat deformuje obraz Západu v Paris'te Bir Türk tím, že se s Evropskou realitou dosud neseťkal a svými nároky, které na dílo kladl a co jím chtěl vyjádřit, Ṭaḥṭāwī pak nedostatečnou znalostí souvislostí, svým značně konzervativním pohledem na věc a v neposlední řadě snahou podat nové skutečnosti formou přijatelnou pro čtenáře. V obou případech dochází ke dvojí stylizaci reality, kterou literární obraz nezbytně podává a se kterou pak musí čtenář zacházet. Dvojí stylizace je pak tím větší, čím je autor vzdálenější od vnímané skutečnosti – a v těchto případech silně závisí na kulturních odlišnostech a znalostech o kultuře toho druhého.

V souvislosti s výše zmiňovanou dvojí stylizací reality dochází k její třetí fázi ve chvíli, kdy se práce dostane ke čtenáři. Čtenář završuje tento proces tím, že čtenému textu znovu přiřazuje obrazy, které vznikají během čtení. Čtenář je tak závislý na projevu autora a na autorově schopnosti efektivně přenést vnímanou (či smyšlenou) realitu do textu.

Toto se příliš netýká Midhatova čtenáře, který má mnohem širší povědomí o skutečnostech, které Midhat popisuje, než dobový Ṭaḥṭāwīho čtenář. Egypťský čtenář. Bylo by zajímavé dnes sledovat reakce dobového čtenáře na Tachlīs a na jevy, které v něm Ṭaḥṭāwī popisuje, zvláště pokud jde o téma náboženství, francouzské společnosti, nebo i francouzské modernity. Z dnešního pohledu můžeme pouze přemítat o tom, nakolik byl Ṭaḥṭāwīho čtenář schopen vložit daným jevům význam či jakým způsobem je vlastně vnímal. Z reakce autora ale můžeme cítit, že předpokládal, že čtenář bude vztahovat dílo vůči sobě, podobně jako to dělal on sám, a tak využil (ne nutně vědomě) muslimské hodnoty jako referenční rámec, ke kterému se čtenář mohl obracet.

V díle je vůbec znát velký vztah mezi čtenářem a autorem. Autor tím, že dílo napíše, má vliv na čtenáře, a čtenáře jako takového ovlivňuje (např. propagace výdobytků Evropy), ten se pak může s dílem sžít, nebo ho dílo (či jeho část) může jiným způsobem inspirovat. Midhatovy ambice byly patrně podnítit a povznést své čtenáře prostřednictvím hlavního hrdiny Nasuha. Ahmet Midhat při psaní vlastně spolupracoval se čtenářem, předpokládal jeho (přirozenou) chuť se s hrdinou sžít a prožívat jeho prostřednictvím události, které v normálním životě zažít nemohl. Stejně tak Ahmet Midhat měl zájem na tom, aby se jeho čtenář při čtení cítil komfortně a aby mu dílo dodávalo sebevědomí. Ahmet Midhat tedy záměrně kooperuje se čtenářem – a sebou samým – při vytváření významu díla, zároveň je ale v takové situaci, kdy je na čtenáři závislý. Jako autor přirozeně potřebuje naplnit očekávání čtenáře a zároveň mu přinést něco nového, což autorovi, zvláště tolik plodnému jako byl Ahmet Midhat, příkládá

velkou zodpovědnost. Tato zodpovědnost pak nemíří pouze k čtenáři-fanouškovi, nýbrž také k „čtenáři-soudci“. Nesmíme zapomínat, že Ahmet Midhat žil a publikoval v době vlády sultána Abdülhamida II., jehož panování bývá označováno za jedno z nejautokratičtějších období Osmanských dějin. A stejně tak, ani Ṭaḥṭāwī, jehož pobyt ve Francii byl placen přímo ze sultánské pokladnice a který se této expedice zúčastnil přímo na popud Muḥammada ‘Alīho, toto nesměl opomenout.<sup>239</sup>

---

<sup>239</sup> A neopomínal, a často Muḥammada ‘Alīho v práci velebí.

#### 4. Závěr

Dílo egyptského intelektuála Rifā'ya Rāfi'ya aṭ-Ṭaḥṭāwīho *Tachlīs al-'ibriz fī talchīs Bārīz* je významné tím, že přineslo egyptskému čtenáři pohled na Evropu v době, kdy neexistoval dostatek aktuálních a čtenáři přístupných arabsky psaných prací. Ṭaḥṭāwī prezentuje egyptské společnosti zcela odlišnou kulturu, morálku, znalosti a prezentuje jim nový politický systém, fungující na zcela odlišných principech.<sup>240</sup> Přestože přináší množství nových poznatků, nejde o didaktické, ani encyklopedické dílo, jako spíše o soupis poznatků a postřehů z cesty, kterou podnikl.

Naproti tomu, práce Ahmeda Midhata také zprostředkovávají svým čtenářům znalosti o Evropě a evropském životě, ale zároveň přináší apel na sebevědomí Osmanů, díky čemuž nabývají okcidentalistického vyznění. Současně s tím reflektují svou dobu v tom, že čtenářům poskytují to, po čem touží a tím jsou příběhy odehrávající se v atraktivním francouzském prostředí. Svým pozdějším cestopisem *Avrupa'da Bir Cevelan* navázal Midhat na své dřívější dílo *Paris'te Bir Türk* jak literárně tak fyzicky, když se během svého pobytu v Paříži vydával na cesty, které již dříve podnikl jeho románový hrdina Nasuh.

Přestože se díla obou autorů liší v mnoha ohledech, je možné nalézt v nich také shodná témata. Během času však došlo k vývoji těchto témat, a proto se jejich pojetí mnohdy liší. Přesto by se dalo mluvit o existenci společného muslimského diskurzu vůči Evropě, v jehož rámci se oba autoři pohybovali a který se dotýkal určitých témat, jako například tématu ženy, náboženských rozdílů nebo evropské zábavy.

Během svých pobytů ve Francii si k ní oba autoři vytvořili silné pouto, ale oba byli schopní si zároveň zachovat kritický odstup i nad rámec v této době obvyklého rozdělení světa na technologicky vyvinutý, ale morálně zkažený Západ a spirituálně vyspělý Východ.

Oba autoři pak zkušenosti, které při svých pobytech získali, uplatnili při své další práci, Ṭaḥṭāwī při svých překladech a Ahmet Midhat napsal vyjma svého cestopisu také pojednání o evropské etiketě inspirované právě svou cestou, ačkoli Ahmet Midhat byl Evropou velmi silně ovlivněn ještě před svou skutečnou cestou a už předtím, než Evropu navštívil, napsal několik románů dotýkajících se tematiky Západu.

---

<sup>240</sup> ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīs al-'ibriz fī talchīs Bārīz*. Dār al-hilāl, 2001, s. 115.

## 5. Bibliografie

### Seznam pramenů

AHMET Midhat. *Avrupa'da Bir Cevelan*. Citováno z: ÖZKIRIMLI, Atilla. „Ahmet Mithat: (1844-1912)“, in: Türk Dili. Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi, Gezi Özel Sayısı. Ankara, 1973.

AHMET Midhat. *Paris'te Bir Türk*. Ankara, 2000.

ṬAḤṬĀWĪ, Rifā'a Rāfi'a al-. *Tachlīṣ al-'ibriz fī talchīṣ Bārīz*. Dār al-hilāl, Qāhira, 2001.

### Seznam odborné literatury

AKYILDIZ, Olcay. „*Muhayyelât-i Ahmet Mithat: Söylemsel Bir Strateji Olarak "Seyahat-ı Zihniye"*“, in: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi Cilt/Sayı: XLVII, 2012.

AKYILDIZ, Olcay. „*Paris-Ansichten in der türkischen Literatur*“, in: Istanbul Almanach 4, Istanbul 2000.

AWAD, Louis. *Literature of Ideas in Egypt: Part 1*. University of California, Los Angeles, 1986.

COLLER, Ian. *Arab France: Islam and the Making of Modern Europe (1798-1831)*. London, 2010.

EL-ENANY, Rasheed. *Arab Representations of the Occident*. London, 2006.

FINDLEY, Carter V. „*An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülzar, 1889*“, in: The American Historical Review, 103/1, 1998.

GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha 1999.

HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, IX/4 (1939).

HEYWORTH-DUNNE, James. „*Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi: the Egyptian revivalist*“, in: The Bulletin of the School of Oriental Studies, X (1940).

KANTOWICZ, Edward R. *The Rage of Nations: The World of the Twentieth Century*. 1999.

KUČERA, Petr. „*Evropa očima osmanského intelektuála 19. století*“, in: Akta Fakulty Filozofické Západočeské univerzity v Plzni, Plzeň 2006.

LEWIS, Bernard. *Europe and Islam*. Washington, 2007.

NEWMAN, Daniel L. *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*. New York, 2012. Kindle edition.

OKAY, Orhan. „*Ahmed Midhat Efendi*“, in: İslâm Ansiklopedisi, 1989, sv. 2. Dostupné online na: <http://www.islamansiklopedisi.info/>.

OKAY, Orhan. *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul, 1991.

SAID, Edward W. *Orientalismus*. Paseka, 2006.

XIAOMEI Chen. *Occidentalism: A Theory of Counter-discourse in Post-Mao China*. Oxford University Press, 1995.