

Indie očima Evropanů

MARTIN FÁREK



Karolinum

religionistika

Indie očima Evropanů

Konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice

doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D.

Recenzovali:

prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

doc. PhDr. ThDr. Štefan Lenčič, PhD.

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz

Redakce Jan Sušer

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2014

© Martin Fárek, 2014

Vydání této publikace bylo podpořeno z interního grantového projektu Univerzity Pardubice č. SGSFF_2014002.

ISBN 978-80-246-2494-5

ISBN 978-80-246-2760-1 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2014

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

PODĚKOVÁNÍ /7

POZNÁMKA K PŘEKLADU A K PŘEPISU CIZÍCH JMEN A POJMŮ /8

ÚVOD /9

Jak Evropané zacházejí s odlišností indických tradic? /9

Paradigmata a teorie při studiu indické kultury /12

Problémy s konceptem náboženství /26

Otázky a postup výzkumu /39

EVROPANÉ HLEDAJÍ NÁBOŽENSTVÍ V INDII /43

Český obraz indických tradic /45

„Nekonečné“ diskuse o hinduismu: problémy definice /45

Buddhismus: protest proti bráhmanské ortodoxii a kastám? /59

Intermezzo: Jazykový úzus, teorie a metastruktura /70

Orientalisté převzali teologické otázky /75

Teorie a pozorování /77

Hledání „primitivního“ monoteismu v Indii a jeho důsledky /81

NÁBOŽENSTVÍ, HISTORIOGRAFIE A INDICKÁ MINULOST /100

Dědictví křesťanských témat v dějepisectví /101

Evropané píšou indické dějiny /117

Pravdivost dějin versus pravdivost příběhů /128

ÁRJOVÉ V PROMĚNÁCH INTERPRETACÍ /141

Co dokazuje archeologie? /145

Fyzická antropologie a rasová teorie /153

Od „invaze bráhmánů“ k Áryjům /158

RÁMMÓHAN RÁJ A ZÁPADNÍ NÁBOŽENSTVÍ /167

Problémy v debatě o Rájových názorech na náboženství /170

Přijetí západního monoteistického rámce... /175

... bez pochopení: „modloslužba pro někoho dobrá“ /182

Tradiční indický rámec Rájova myšlení /191

ZÁVĚR /196

BIBLIOGRAFIE /206

SUMMARY /219

REJSTŘÍK /223

PODĚKOVÁNÍ

Na cestě za poznáním vždy potřebujeme zkušenější průvodce a učitele, to platí v Evropě i v Indii. Děkuji proto na prvním místě S. N. Bálagangádharovi, výjimečnému učiteli, který mi otevřel nové cesty k lidem v Indii a k pochopení jejich kultury. Za mnoho inspirace vděčím mezinárodnímu týmu utvořenému především díky práci tohoto indo-belgického badatele. Tak jsem se mohl mnohé naučit nejen na sérii konferencí *Rethinking Religion in India*, ale i na menších akcích a během neformálních diskusí. Důležité byly pro mne debaty s Jakobem De Rooverem, Sarah Claerhoutovou, Marianne Keppensovou, Rafem Geldersem, Nele De Gersemovou, Esther Blochovou, Radžarámem Hegdem, Vivékem Dharéšvarem, Dankinem Džalkim, Sufijou Páthanovou, Sadánandou Džanakere, Richardem Kingem, Naomi Goldenbergovou, Geoffreyem Oddiem, Laurie Pattonovou, Šáradou Sugirtharádžovou, Polly Hazárikovou, Sandípem K. Šettyem a mnoha dalšími, které zde nemohu vyjmenovat. Podnětné byly také debaty s Róbertem Gáfrikem, Dušanem Deákem, Janou Valtrovou a Tomášem Avramovem.

Vzpomínám s vděkem na své univerzitní učitele, mezi kterými byli laskavými a inspirujícími osobnostmi Dušan Zbavitel, Jaroslav Strnad, Svetislav Kostić, Jiří Holba, Tomáš Halík, Lubomír Ondračka, Jitka Malečková, Luboš Kropáček, Miroslav Hroch, Karel Kubiš, Luďa Klusáková a další.

Můj velký dík patří kolegyním a kolegům z katedry religionistiky FF Univerzity Pardubice, kteří můj výzkum různým způsobem podpořili: Ivanu Štampachovi, Štěpánovi Lisému, Jiřímu Gebeltovi, Viole Pargačové, Vítovi Machálkovi a Davidu Bradnovi.

Petru Vorlovi, který sloužil dvě období (od r. 2007) jako děkan naší pardubické filosofické fakulty, patří velký dík za podporu mých výzkumných i organizačních aktivit zaměřených na Indii. Jan Sušer byl neobyčejně pečlivým a přemýšlivým editorem celého textu.

Svým nejbližším, rodině, děkuji z hloubi srdce za nesmírnou podporu a péči.

POZNÁMKA K PŘEKLADU A K PŘEPISU CIZÍCH JMEN A POJMŮ

Většina cizích slov v této práci jsou pojmy ze sanskrtu, případně z jiných indických jazyků. Z důvodu větší čtivosti textu jsem v naprosté většině případů použil zjednodušený český přepis po vzoru prací Vladimíra Miltnera a Dušana Zbavitele, a nikoliv standardní indologický přepis s diakritickými značkami. Povaha a cíle předkládané argumentace to nevyžadují. Cizí pojem je v prvním výskytu kurzívou, dále už běžným typem písma. Pouze ve výjimečných případech jsem použil odborné transliterace, aby nevznikly pochybnosti ohledně uvedených pojmů. Indická jména přepisuji do češtiny podle běžného úzu. Překlady z cizích jazyků jsou moje, pokud neuvádím jinak. Upozorňuji, že zejména v ukázkách textů z osmnáctého a devatenáctého století jsem slova „Hindu“ či „Hind“ a „Hindoo“ překládal jako Ind, indický atd. Přitom mělo toto slovo pro Brity a jiné Evropany také náboženský, a nikoliv jen geografický význam. V citacích a bibliografických odkazech ponechávám přepisy pokud možno podle původního znění, i když se od sebe mohou lišit, nebo jsou někdy chybné.

ÚVOD

Jest snad tento hymnus vzpomínkou na předvédské náboženství, kdy lidu, jenž se ještě nerozešel po Asii, vládl bůh přísný, mocný a spravedlivý? ... Je-li tomu tak, pak vrchol náboženství indického leží v předhistorii a všechno, co přišlo potom, védy, brahmínství, buddhismus, hinduismus, byla cesta s kopce.

Emanuel Rádl

Jak Evropané zacházejí s odlišností indických tradic?

Fascinace Indií je pozoruhodným a dlouhodobým jevem v celé Evropě i u nás. Evropská odborná produkce zabývající se Indií dnes tvoří ohromnou knihovnu, v níž se setkávají výsledky bádání mnoha oborů: lingvistiky, historie, religionistiky, etnografie a antropologie, dějin umění, filosofie, politologie, ekonomie a dalších. I jako malý národ se můžeme pyšnit poměrně velkým množstvím badatelů, kteří se subkontinentu věnovali a věnují. K tématu existuje množství literatury, článků a jiných zdrojů. Naši indologové, například Dušan Zbavitel, Kamil Zvelebil, Vladimír Miltner, Hana Preinhaelterová a další, dosáhli uznání mezi západními i indickými badateli. Vypadá to, že známe dějiny, kulturu, náboženství a mnohé jazyky Indie přímo báječně. Je tomu ale skutečně tak? Jaké poznání nabízí indologie a s ní spojené disciplíny, jakožto odvětví orientálních studií? Samotná orientalistika se v posledních čtyřiceti letech stala předmětem studia a kritiky, kvůli kterým se zdánlivě samozřejmé poznatky a pravdy otrásají v samých základech. Nemálo významných badatelů se zastavilo, ohlédlo nazpět a položilo si otázky typu: *Jak vlastně Evropané chápali myšlení a jednání lidí v Indii? Jak Evropané zacházeli a zacházejí s odlišností indické kultury?*¹ A několik badatelů při hledání od-

1/ Viz např. S. N. Mukherjee: *Sir William Jones: A Study in the Eighteenth-Century British Attitudes to India*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968; P. J. Marshall (ed.): *The British Discovery of*

povědí poukázalo na problémy mezikulturního porozumění, kde hlubšímu porozumění brání především vytváření deformovaných obrazů jiné kultury.²

Závažnou se tedy stává otázka: Jak jinak a lépe? Přijímám tyto otázky za své a budu argumentovat ve prospěch tvrzení, že i přes úctyhodné úsilí několika generací evropských badatelů zůstáváme v zajetí vlastního kulturního omezení. Při cestách po Indii, studiu a diskusích doma i v zahraničí jsem čím dál překvapenější, nakolik specificky evropské či západní zacházení s radikální jinakostí indické kultury znemožňuje fakticky tuto jinakost vnímat. Budu argumentovat pro to, že přepisujeme porozumění a vnímání lidí této kultury svým vlastním příběhem. Samozřejmě předpokládáme, že lidé v Indii rozvinuli v zásadě stejné chápání sebe i světa jako my. Významnou roli v procesu nepochopení indické jinakosti hraje evropské myšlení o náboženství. Konceptualizace indických tradic *jakožto náboženství* přináší množství problémů a bude hlavním předmětem mé analýzy. Na vybraných tématech posléze ukážu jiné řešení na cestě k mezikulturnímu porozumění, nežli je (nejen) v českém prostředí běžné.

Jaké zkušenosti a úvahy mě vedou k analýze konceptualizace náboženství v orientalistickém výzkumu? Po prvé jsem se setkal s indickými tradicemi na stránkách knih od Vladimíra Miltnera, Dušana Zbavitele, Miroslava Krásky, Milady Bartoňové. Na svých cestách do Indie počínaje rokem 1994 jsem učinil několik zkušeností, které mne již od počátku studia západní orientalistické produkce vedly k pochybnostem o vyčtených interpretacích. Většina evropských autorů tvrdila, že hinduistou se člověk musí narodit, ale viděl jsem obyvatele hned několika oblastí Indie respektovat cizince, kteří praktikovali podle různých indických tradic. Leckteří Indové dokonce od těchto Evropanů či Američanů přijímali *díkšu*. Hinduismus měl být jednotícím náboženstvím většiny indických obyvatel, ale ve skutečnosti jsem viděl veliké množství různých, často naprosto odlišných tradic. Kategorie „náboženství“, „víra“ nebo „vyznání“ se v Indii ukázaly jako zvláště matoucí. Lidé sice používají anglické pojmy „religion“, „faith“ a podobné, když s nimi ale déle hovoříte, zjistíte, že takzvaní hinduisté nemají žádné společné vyznání, a co víc, je pro ně těžko pochopitelné rozumět tomu, co vlastně pod tímto pojmem v Evropě míníme. Indologové tvrdili, že buddhistické a džinistické tradice byly protestem proti bráhmanům a jejich ritualismu. Ale v Indii jsem hovořil

Hinduism in the Eighteenth Century, Cambridge: Cambridge University Press, 1970; Roland Inden: *Imagining India*, Oxford: Blackwell, 1990.

2/ Zejména S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“ *Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden: Brill, 1994.

s džinistickými bráhmany, kteří například ve Šravanabélagóle udržují velké množství rituálů velice podobných „hinduistickým“, které zahrnují jména a postavy „hinduistických“ božstev.³

Při svém prvním větším výzkumu jsem se přesvědčil, že v evropské literatuře, počínaje působením křesťanských misionářů v Indii, existuje výrazná kontinuita témat, otázek a interpretací. Ukázalo se, že mnohé západní interpretace indických tradic se odvíjejí už od děl protestantských misionářů přelomu 18. a 19. století. Ačkoliv se v odborné literatuře výrazně odlišuje pozice prvních britských orientalistů (Williama Jonese, Henryho T. Colebrooka a dalších) od názorů tzv. anglicistů, zásadní názory na indickou společnost a náboženství tyto dvě skupiny sdílely. Bylo překvapující, že sekularizující se humanitní vědy si mnohá původně křesťanská témata nesly v nějaké podobě dále a že jsou dodnes živá. Například rozlišování „morálního“ Kršny *Bhagavadgíta* a „nemorálního“ Kršny *purán* a následných tradic nebo hledání paralel mezi novozákonní teologií a indickým rozuměním Bhagavadgítě.⁴ Mylně jsem se ale domníval, že samotná sekularizace humanitních věd umožnila badatelům zejména po druhé světové válce dospět k hlubšímu porozumění indickým tradicím.⁵ Leckterá problematická tvrzení jsem přisuzoval pouze ideologii kolonialismu. Teprve později jsem nacházel teoreticky slibnější a plodnější vysvětlení. Postupně jsem zjišťoval, jak samozřejmě předkládané výsledky západního bádání postrádají většinou odkaz na základy, na kterých byla jejich stavba vybudována. Naše generace už stěží dohlédne ke kořenům, z nichž vyrostly nosné zdi přijímaných interpretací.

3/ Podobně existují i buddhističtí bráhmani, viz např. Christiaan Hooykaas: *Balinese Bauddha Brahmans*, Amsterdam: North Holland, 1973. Pokud západní badatelé vysvětlují existenci buddhistických či džinistických bráhmanů synkretismem, měli by vysvětlit, co se tedy tak zásadně změnilo v buddhistickém či džinistickém učení, že se z údajné kritiky, ba „revolty“ proti bráhmanům vyvinuly tradice, které mají vlastní bráhmany. Otázce, zda asketická hnutí protestovala proti bráhmanšské ortodoxii, se budu věnovat v první kapitole.

4/ Viz např. David Haberman: *Divine Betrayal: Krishna-Gopal of Braj in the Eyes of Outsiders*, *Journal of Vaisnava Studies* 3.1 (zima 1994), s. 83–111; Vincenc Pořízka: *Opera Minora. Studies in the Bhagavadgíta and new Indo-Aryan languages* (ed. Jaroslav Strnad), Prague: Oriental Institute, Academy of Sciences of the Czech Republic, 2000.

5/ Více v práci Martin Fárek: *Haré Kršna v západním světě. Setkání dvou myšlenkových tradic*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2004. Název knihy jsem nezvolil šťastně, protože z něj lidé usuzují, že se v knize pojednává především o hnutí Haré Kršna. Není tomu tak, většina publikace je věnována historické typologii přístupu západních, především anglosaských vzdělavců k celé čaitanjovské tradici. Typologie však vystihuje západní přístup k indickým tradicím obecně.

Paradigmata a teorie při studiu indické kultury

Než se začnu zabývat problémem evropského rozumění indickým tradicím, vymezím stručně své základní teoretické stanovisko a význam několika pojmů, počínaje „indickými tradicemi“. Potom představím současnou diskusi, ve které se střetávají argumentace orientalistiky, postkoloniálních studií a nově pojatého komparativního studia kultur. Nakonec uvedu konkrétní otázky této práce v pořadí, ve kterém se jim budu postupně věnovat v jednotlivých kapitolách.

Zejména poválečný vývoj filosofie a metodologie vědy přinesl několik podstatných vhlédů do procesu vzniku, etablování a také odmítání vědeckých teorií.⁶ Byl zpochybněn obraz vědy jakožto procesu kumulování poznání, ve kterém nové teorie jen doplňují či vylepšují teorie předchozí. Známymi jsou v tomto analýzy T. S. Kuhna a I. Lakatose. První ze slavných filosofů vědy poukázal na to, že vědecké poznání se vyvíjelo jako série etablování, rozpracování a posléze odmítání paradigmat ve prospěch paradigmat nových. Popsal tento proces jako opakující se cyklus tří fází: normální věda – krizová situace – vědecká revoluce. Kuhnovo trvání na tom, že v dané vědecké disciplíně obvykle existuje jedno paradigma, kritizovali mnozí. Lakatos patrně jako první důkladně rozpracoval myšlenku, že ve skutečnosti spolu v jednotlivých vědních disciplínách obvykle koexistuje a také soupeří několik paradigmat. Lakatos však použil místo paradigmatu pojem výzkumný program. Ačkoliv byl Lakatos velkým kritikem Kuhnových myšlenek, z analýz obou myslitelů vychází důležitý poznatek, který popírá předchozí model vědy jakožto kumulativního poznání. Ve vědě nemusí soupeřit jen jednotlivé teorie, ale také celá velká paradigmatata či výzkumné programy, které postulují východiska svých mnoha teorií.

Dalším tématem byl vztah teorie, pozorování a faktů. Evropské vědy byly dlouho vedeny přesvědčením o tom, že existují empiricky zjištěná, a tudíž neutrální fakta, ze kterých je možné procesem indukce docházet k teoretickému zobecnění. Východiskem takového přesvědčení bylo přesvědčení jiné: Jednotlivá fakta mají jakousi základní, atomární povahu a nejsou k sobě ve

⁶ V této pasáži vycházím z prací: Thomas Samuel Kuhn: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikúmené, 2008; Imre Lakatos: *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, in: Imre Lakatos – Alan Musgrave (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 91–196; Peter Godfrey-Smith: *Theory and Reality: an Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago: University of Chicago Press, 2003; Břetislav Fajkus: *Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha: Filosofía, 1997.

vzájemném vztahu. Ten jim dávají až různé teorie.⁷ Toto přesvědčení bylo zásadně zpochybněno, a to Duhemovou-Quineovou tezí o nedourčenosti teorií empirickými fakty či prostřednictvím Popperova odmítnutí empirické báze vědy poukazem na teoretickou povahu zjištěných faktů (tzv. „odvážná hypotéza“), Kuhnovou argumentací o ústřední roli paradigmatu při získávání faktů a konstruování reality a v neposlední řadě Feyerabendovou radikální tezí o parazitní povaze pozorování. V současnosti se tato kritika odráží v široce přijímaném náhledu, že fakta (data vzniklá pozorováním) jsou zásadně určována teoriemi:

Teorie má hlavní úlohu v určování, 1. co může být měřeno nebo jinak pozorováno především jako data, 2. která data jsou relevantní, 3. jak jsou surová data zpracovávána, 4. jak jsou interpretována a 5. jak jsou interpretovaná data legitimně používána při konstrukci a konfirmaci teorií atd.⁸

Třetí vhléd se zformoval v důsledku debaty o způsobech potvrzování, respektive vyvracení teorií. Popper argumentoval proti předpokladu, že z množství pozorování je možné vyvozovat platnost teorií. Upozornil, že ve skutečnosti byly leckteré hypotézy přijaty na základě jediného pozorování. Na základě logického dovozování usoudil, že snahy o verifikaci teorií dalšími pozorováními jsou velice problematické, a postuloval svůj slavný požadavek falzifikace. Jednoduše řečeno, teorie by měly být schopny předpovědi nějakého fenoménu, a pokud tento fenomén není za stanovených podmínek pozorován, teorie je falzifikována. Popper ovšem argumentoval také pro to, že je-li předpověď pozorována, není to verifikace teorie. Jde údajně pouze o konstatování, že nebyla falzifikována. Ačkoliv vůči poslednímu závěru existují mnohé námitky, Popperův přínos je vnímán v tom, že skutečně vědecká teorie musí mít své falzifikátory, musí tedy riskovat své zamítnutí. Později tento požadavek zdůraznil například Laudan.⁹ Pokud tuto podmínku teorie nespĺňuje, pak je odůvodněně podezření, že jde o pseudovědeckou tezi.¹⁰

Všechny tři poznatky, tedy konstatování existence soupeřících paradigmat (a nikoliv jen teorií), konstatování závislosti faktů a jejich vyhodnocování na teoriích a požadavek falzifikovatelnosti teorií, považuji za důležitá

7/ Břetislav Fajkus: *Současná filosofie a metodologie vědy*, 1997, s. 22.

8/ *Ibid.*, s. 132–133.

9/ Larry Laudan: *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*, Chicago: Chicago University Press, 1990.

10/ Peter Godfrey-Smith: *Theory and Reality*, 2003, s. 57–74.

východiska své další argumentace. Zanedlouho shrnu tři teoretické přístupy k interpretaci indických tradic. Považuji je za tři soupeřící paradigmatata či výzkumné programy. Každé paradigma je charakteristické specifickou konstelací svých vlastních teorií, včetně výchozích axiomů. Každé má také svá silná místa, slabší či málo rozvinuté teze i nevyřešené problémy. Této konstelaci říkám metastruktura, protože ji tvoří struktury různých soupeřících i spolu jen koexistujících teorií.

Nyní ještě upřesním, v jakém smyslu budu užívat několika pojmů, aby nedocházelo ke zbytečnému nedorozumění. Používám pojem „západní“ jako ekvivalent pro „euroamerický“, jelikož rozvoj vědních oborů zabývajících se Indií v USA či v Kanadě se přímo odvíjel od evropského výzkumu a dodnes je teoreticky propojen se stejnými obory v Evropě. Pojmem „indické tradice“ míním tradice, které se v jižní Asii rozvíjely před vpádem různých dobyvatelů pod prapory islámu od desátého století dále. Také tím ale míním tytéž tradice, které v Indii zůstaly zachovány a rozvíjely se v různých sultanátech, posléze pod britskou koloniální vládou a dnes v nezávislé Indické republice, vedle rostoucího počtu muslimů. Netvrdím, že tyto tradice nebyly různými podněty islámu vůbec ovlivněny, v některých případech máme dobře doloženo, že tomu bylo právě naopak.¹¹ Vzájemné ovlivňování „hinduistů“ a muslimů na subkontinentu představuje rozsáhlé výzkumné pole samo o sobě, a proto se mu v této práci věnovat nebudu.¹² Na druhou stranu ale mnoho indologů či antropologů potvrdí, že tzv. hinduistické, buddhistické a další komunity žily a dodnes žijí svým způsobem rituálů, svátků, pěstují vlastní intelektuální směry, tradují své vlastní, od muslimských komunit zásadně odlišné, pojetí minulosti atd. Máme tedy nárok na výzkum dlouhodobé kontinuity autochtonních indických tradic. Používám v singuláru „křesťanské myšlení“ a „křesťanská teologie“, ačkoliv jsem si velice dobře vědom různých východisek, proměn v interpretacích a odlišností mezi teologiemi jednotlivých denominací i samotných teologů. Ale přesto všechny tyto myšlenkové proudy a teologie sdílejí několik základních témat, která vynikají právě v komparaci s tak odlišnou kulturou, jakou představují indické tradice. Proto

11/ Například u některých osobností severoindické tradice *santů*, vliv islámu je zřejmý u Nánaka, zakladatele tradice sikhů atd.

12/ Zájemce odkazují alespoň na dvě práce: Richard Eaton: *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1993; Dušan Deák: *Indický světci mezi minulostí a přítomností. Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*, Trnava: Univerzita Sv. Cyrila a Metoda, 2010.

budu používat tento zastřešující pojem. Pokud to však bude v konkrétních případech argumentace vyžadovat, budu používat přesnější rozlišení.

Prvním paradigmatem je orientalistika, kde se setkávají a také střetávají teorie několika humanitních disciplín. Co se týká studia Indie, jednoznačnou prioritu měla díky zásadnímu objevu příbuznosti indoevropských jazyků, po dlouhou dobu lingvistika. Tento úspěch byl v popperovském smyslu exemplarem celého paradigmatu, zahájil, jak známo, zásadní rozvoj západní komparativní lingvistiky. Orientalisté devatenáctého století, jako Horace H. Wilson, Eugène Burnouf, Friedrich Max Müller a další, se však zabývali rovněž studiem náboženství a svými podněty tak přispěli ke zrodu religionistiky. Mezi orientalisty zabývajícími se Indií byli též historici jako Elphinstone či Vincent Smith, indické tradice zkoumala vznikající fyzická antropologie (H. H. Risley), etnografie a další disciplíny. Tyto disciplíny nebyly tak specializované a separované jako jsou v současné době, takže je namísto zabývat se interpretacemi indických tradic v širším spektru oborů. V potaz je nutno vzít také další vlivné myslitele, kteří z děl orientalistů vycházeli. Indií se ve svých pracích zabývali filosofové jako Voltaire, Friedrich von Schlegel, Hegel, Schopenhauer a další, indická témata komentovali Marx a Engels, o indických náboženstvích psal Max Weber, a tak bychom mohli pokračovat výčtem významných i méně známých jmen dále. Není mým cílem podat v úvodu seznam západních intelektuálů, kteří se Indií zabývali, s přehledem témat, na kterých pracovali. Zaměřím se na charakteristiku a především některé sporné otázky jednotlivých paradigmat.

Charakteristickým rysem evropské orientalistiky je většinou až dodnes přijímání kumulativního modelu vědy a práce s indukcí a dedukcí. Lingvistická kompetence, tj. znalost nejlépe sanskrtu a ještě alespoň jednoho moderního indického jazyka, je považována za hlavní kvalifikaci pro výzkum a je zdrojem velké autority orientalistů. Častým tématem výzkumu jsou literatura a poesie. Překlady starších i moderních indických textů a lingvistická témata článků tvořily velkou část, ne-li většinu jejich publikací. Pokud o indických tématech píše či přednáší někdo z jiného oboru, opírá se stejně jako v devatenáctém století o produkci orientalistů. V české indologické produkci existují zásadní práce historiografické, nověji vyšlo několik zajímavých antropologických a religionistických studií. Naši přední indologové v době po revoluci 1989 proklamovali, že chtějí:

dále odstraňovat zbytky některých navyklých názorů – příkládání evropských měřítek na indickou realitu či používání evropských kategorií myšlení ve vztahu

k „Orientu“, což vždy tvořilo základ zjednodušených a často matoucích ideových klišé eurocentrismu.¹³

Je tedy překvapivé, jak málo našich badatelů reflektuje vývoj důležitých diskusí na mezinárodní úrovni. Budu argumentovat pro to, že ve skutečnosti naše většinová produkce pokračuje v používání evropských kategorií myšlení v celém rámci i v dílčích otázkách. Ukážu, že základní struktura zdánlivě moderních interpretací je velice stará, mnohé teze byly sice zformulovány v devatenáctém století i později, ale jejich kořeny jsou podstatně starší. Také budu argumentovat pro to, že pokud chceme překročit horizont vymezený našimi evropskými kategoriemi a dospět k lepšímu pochopení odlišné kultury, musíme si svá omezení nejprve do hloubky uvědomit. Abychom mohli překročit horizont omezení daných naší kulturou, je třeba nejprve vidět, že nějaký existuje.

Ony „navyklé názory“ se objeví jako zásadní předmět analýzy a mým cílem nebude je odstranit, nýbrž ukázat, jakou roli v setkávání kultur hrály a dosud hrají. Analýza tyto problematické kategorie myšlení a názory začlení do struktury nové teorie komparativního studia kultur. Mým cílem není dekonstrukce hinduismu či buddhismu, jak některé mé dřívější námitky chápal nejmenovaný kolega. Pokud se ukazuje, že příslušníci různých evropských národů a skupin, bez ohledu na svůj konkrétní světový názor, vypovídají o indických tradicích prakticky stejným způsobem, můžeme začít nový typ výzkumu. Ten na jedné straně ukáže mnohé o naší vlastní intelektuální tradici, na straně druhé může dnešním indickým lidem přiblížit, proč a jak vznikly některé interpretace jejich vlastních tradic.¹⁴ Jak ukázala postkoloniální kritika, Indové totiž přebírali, a dosud mnohdy přebírají, západní náhled na svou kulturu jako pravdivý.

Naši indologové v knize „Indie a Indové“ také ujišťovali, že předloží výsledky nejnovějších výzkumů a budou „zdůrazňovat to, co bylo nově objeveno nebo vědecky přehodnoceno“.¹⁵ K tomu však došlo jen v malé míře a nevidím naplnění slibu ani v novějších indologických publikacích. V současnosti existují nejméně další dvě paradigmatata, která jsou v souvislosti se studiem indických tradic v našich končinách málo známá a zřídka důkladně

13/ Miroslav Krása, Dagmar Marková a Dušan Zbavitel: *Indie a Indové. Od dávnověku k dnešku*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 17.

14/ S. N. Balagangadhara: *Reconceptualizing India Studies*, New Delhi: Oxford University Press, 2012, s. 41–49.

15/ Miroslav Krása, Dagmar Marková a Dušan Zbavitel: *Indie a Indové*, 1997, s. 16.

reflektovaná. V posledních třech desetiletích se přitom nové trendy formují jako více či méně jasně vymezené programy bádání o indických i dalších tradicích a zahrnují řadu badatelů v Evropě, Americe, Indii a jinde. Důležité je také to, že tito badatelé vědomě usilují o širokou teoretickou reflexi přínosu a nedostatků jednotlivých teorií a celých disciplín, a tak budují metateoretický rámec výzkumu. Pokud vezmeme přehled historicky, jedná se o bohatou produkci tzv. postkoloniální kritiky, iniciovanou zejména pracemi Edwarda Saída. Postkoloniální kritika interpretuje vznik konceptů hinduismu a do nějaké míry i buddhismu jakožto konstruktů koloniální vědy, které však mají být výsledkem dialogu vládců s ovládanými. Teologické základy evropských interpretací indických tradic analyzuje výzkumný program komparativního studia kultur, iniciovaný indo-belgickým badatelem S. N. Bálagangádhrou. Představím stručně argumentaci těchto přístupů a vyberu zejména momenty důležité pro naši debatu o evropském studiu indických tradic jakožto náboženství.

Postkoloniální kritika rozvířená především známou Saidovou prací „Orientalismus“ se dnes ve světě těší značné popularitě. Toto paradigma přímo kritizuje orientalistické disciplíny, přičemž zpochybňuje především objektivitu jejich teorií i praxe. Po teoretické stránce je postkoloniální paradigma výrazně ovlivněno filosofickým myšlením souhrnně označovaným jako postmoderní, což určuje teoreticky dost neuspokojivý charakter jeho diskusí. Saidovy práce jsou nepochybně podnětné a budu ještě obhajovat plodnost několika jeho postřehů. Nemožu však obhajovat značnou chaotičnost jeho psaní, ve kterém se opravdu těžko hledá souvislá a jasně strukturovaná argumentace. Jedná se mnohem více o intuitivní výroky a uskupování „důkazového“ materiálu kolem nich. Velká část Saidovy analýzy je utvářena jeho vlastním oborem, tedy studiem literatury. Hlavním cílem paradigmatu zůstávají analýzy mocenského zatížení orientalismu.

Ačkoliv byla Saidova kritika spojena především se západními interpretacemi islámu a zemí, kde toto náboženství převládá, zabýval se Said rovněž západním utvářením obrazu indických a dalších tradic. Inspiroval se především dílem M. Foucaulta a marxistickým myšlením. Kritikou orientalismu poukázal na několik zásadních problémů západního studia asijských a částečně afrických kultur. Všechny se týkají konstruování Orientu jakožto „jiného Evropy“. Především těžko obhájíme domnělou jednotu kultur, větších i menších, které nacházíme v geografickém areálu vymezeném pojmem Orient. Evropské konstruování orientálního „jiného“ stavělo na mylném předpokladu všeobecně rozšířeného charakteru „Orientálců“, ačkoliv jsou

jistě zásadní rozdíly mezi kulturami palestinského Araba, karnátackého Inda a Japonce z Kjúšú, když vybereme jen namátkou tři příklady. Stejně tak je pochybné přesvědčení o jakési neměnné esenci těchto různých kultur. Said obrátil pozornost k akademickému orientalismu jakožto „stylu myšlení založenému na ontologickém a epistemologickém rozdílu vytvořeném mezi ‚Orientem‘ a (většinou) ‚Okcidentem““. ¹⁶ Přitom poukázal na propojení akademické sféry s konkrétními zájmy koloniálních mocností a později velmocí dvacátého století: „V krátkosti, orientalismus je západní způsob nadvlády, restrukturalizace a vlastnictví autority nad Orientem.“ ¹⁷ Vztah mezi orientálními zeměmi a Západem interpretoval tudíž jako vztah nerovný, vztah mezi vládci a ovládanými. Kumulativní vědeckou tradici orientalismu je proto podle něj třeba kriticky analyzovat právě v tomto světle.

Základním problémem orientalismu je tvorba západních reprezentací „Orientu“, které nemají s domácím chápáním a životem mnoho společného, jsou však pevně usazeny v akademické produkci. V tomto smyslu má orientalismus své dané struktury, klasické autory, uznané postupy. Stal se „systémem citování prací a autorů“. ¹⁸ Problém je, že interpretace vládců přijaly v koloniální době nově vznikající intelektuální elity dobytých zemí jakožto pravdivý náhled na vlastní kulturu. Politická samostatnost dřívějších kolonií nevedla automaticky ke změně zděděných interpretací, a proto je v těchto zemích aktuálním problémem dekolonizace humanitních a společenských věd.

Said se jako profesor anglické literatury zaměřil zejména na analýzu krásné a cestopisné literatury, což programově předvedl v díle „Kultura a imperialismus“ (1993). Zpochybnil přesvědčení o autonomii krásné literatury: „V této knize se pokusím ukázat, že samotná literatura se neustále odkazuje sama na sebe coby do jisté míry účastníci evropské zámořské expanze, a tak vytváří to, co Williams nazval ‚pocitovými strukturami‘, které podporují, rozvádějí a upevňují imperiální praktiky.“ ¹⁹ Vraťme se ale k analýze odborné evropské produkce. Popularita Saidových prací poněkud neprávem zastínila dřívější badatele, kteří poukazovali na stejné problémy, i když jen v rámci jednoho tématu či disciplíny. ²⁰ Rád bych pro indická studia upozornil na

16/ Edward W. Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, 2. vyd., New York: Vintage Books, 1979, s. 2.

17/ *Ibid.*, s. 3.

18/ *Ibid.*, s. 23.

19/ Edward W. Said: *Culture and Imperialism*, 2. vyd., New York: Vintage Books, 1994, s. 14.

20/ Orientalismus jako ideologickou podporu kolonialismu analyzoval zřejmě jako první Abdel Anwar Malek: *Orientalism in Crisis, Diogenes* 44 (1963), s. 103–140.

postřehy S. N. Mukherdžího, který již deset let před prvním vydáním „Orientalismu“ napsal:

Důkladné studium britských myšlenek a vládních politik musí zahrnout dějiny rozvoje indických studií. Často se zapomíná, že všechna orientalistická studia osmnáctého století byla orientována politicky a že všichni autoři politických pamfletů týkajících se Východní Indie založili své teorie indické politiky na orientalistických výzkumech, anebo si to alespoň mysleli. V učebnicích jsou dějiny indických studií prezentovány jako příběh série objevů britských úředníků či důstojníků, kteří část svého volna trávili objevováním dějin a kultury této země. Badatelské aktivity britských vládců a evropských misionářů či cestovatelů (což byla většina prvních orientalistů) jsou představovány izolovaně, téměř bez odkazu na společnost, ve které se orientalisté narodili, a na britskou administrativu, ve které sloužili (nebo vůči které byli naopak aktivně nepřátelští, jako v případě některých francouzských učenců). *Abychom lépe rozuměli britské reakci na indickou civilizaci, musíme ji studovat v kontextu britského a evropského ekonomického systému, společenské struktury a intelektuálních proudů, a také s odkazem na problémy britské vlády v Indii. První orientalisté nebyli izolovaná skupina. Byli zapojeni do politických konfliktů své doby a jejich „teorie“ o indických dějinách a kultuře byly ovlivněny jejich konkrétními politickými názory a intelektuálními přesvědčeními.*²¹

Propojení orientalistického bádání s mocenskou politikou a kulturou západních zemí se stalo hlavním tématem množství prací, které ze Saidova „Orientalismu“ čerpalý, i dalších prací Saida samotného.²² Mezi autory jsou dnes hojně citováni i kritizováni například Hómi Bhabha, Gájatří Č. Spivaková, Talál Asád či Gaurí Višvanáthanová. V oblasti studia indické minulosti získala ohlas škola „Subaltern Studies“ založená Ránadžitem Guhou, tématu role náboženství a studiu Indie se z pozic postkoloniální kritiky věnovali například Ronald Inden²³, Richard King²⁴ či Šaradá Sugirtharádžová.²⁵ Post-

21/ S. N. Mukherjee: *Sir William Jones*, 1968, s. 2; zvýraznil M. F.

22/ Viz Saidovu novou předmluvu k výročnímu vydání jeho *Orientalismu* (čtvrt století po prvním vydání): Edward W. Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, New York: Vintage Books, 2003, s. xv–xxx.

23/ Ronald Inden: *Imagining India*, 1990.

24/ Richard King: *Orientalism and Religion. Post-colonial Theory, India and “the Mystic East”*, London – New York: Routledge, 1999.

25/ Sharada Sugirtharajah: *Imagining Hinduism. A postcolonial perspective*, London: Routledge, 2003.

koloniální studia ovlivnila významně také americké antropology. Například McKim Marriott je znám kritikou západních interpretací a snahou o vykládaní indické reality v domácích kategoriích: „Je anomální skutečností, že společenské vědy používané v dnešní Indii se rozvinuly z myšlení o západních a nikoli indických kulturních realitách... věnovat se tomu, co je Indy vnímáno v jejich vlastních kategoriích, by mělo přinejmenším podpořit vnímavější indickou etnografii.“²⁶ Vliv Foucaultova a Saidova myšlení je výrazný v původně Marriottem inspirovaném projektu etnohistorie, v jehož rámci američtí antropologové chicagské školy oponovali Dumontovým výkladům kastovního systému.²⁷ V návaznosti na tyto podněty obhajoval Nicholas Dirks tezi, že *džátí*, neboli podkasty, tak jak je známe dnes, jsou výsledkem specifické koloniální organizace indické společnosti, a nikoliv přímým pozůstatkem dávné Indie.²⁸

Said a další autoři v linii postkoloniálního myšlení byli kritizováni pro neadekvátní zjednodušování, historické neznalosti, a také proto, že ve své argumentaci fakticky přejímají teorie a postupy evropských humanitních věd, tedy předmět své kritiky. Mnoho kritiky přišlo od badatelů zabývajících se oblastí Blízkého východu, například od Ernesta Gellnera nebo Bernarda Le-wise. Z řad badatelů orientovaných na indická témata reagoval zřejmě jako první David Kopf. Odmítl Saidovu kritiku jako antihistorickou a „neslučitelnou se zodpovědným historickým výzkumem“. Podle Kopfa první britští orientalisté pracovali na modernizaci indických tradic „zevnitř“ tak, aby Indové našli svou identitu v měnícím se světě. Viděl zásadní rozdíl mezi skupinou prvních britských orientalistů a tzv. anglicistů, kteří v indických tradicích neshledali nic cenného a usilovali o prosazení anglického modelu vzdělávání v dobytých oblastech.²⁹ O něco později Eugene Irschick proti kritice postkoloniálních autorů namítal, že v případě bádání o indických tradicích nešlo jen o jakousi západní impozici, protože se těchto aktivit vždy tak či onak účastnili indičtí učenci a vůbec domácí obyvatelstvo. Orientalistický disku-

26/ McKim Marriott: Constructing Indian Ethnosociology, *Contributions to Indian Sociology* 23.1 (1989), s. 1.

27/ Viz přehledový článek Saloni Mathur: History and Anthropology in South Asia: Rethinking the Archive, *Annual Review of Anthropology* 29 (2000), s. 89–106.

28/ Nicholas B. Dirks: Castes of Mind, *Representations. Special Issue: Imperial Fantasies and Post-colonial Histories* 37 (zima 1992), s. 56–78.

29/ David Kopf: Hermeneutics versus History, *Journal of Asian Studies* 39.3 (květen 1980), s. 501–503.

rs spolu s výsledky svého bádání je podle Irschicka neustálým dialogickým procesem Evropanů a Indů.³⁰

Kromě Irschickova dialogického argumentu byly v oblasti studia indických tradic a jejich interakce s Evropany vzneseny i další námítky. Dají se shrnout takto: 1. Postkoloniální kritika nebere v potaz orientální studia Evropanů předtím, než můžeme mluvit o koloniální nadvládě Evropanů nad nějakou významnější částí indického subkontinentu. Tím bylo postupné ovládnutí Bengálska britskou Východoindickou společností po roce 1757. 2. Postkoloniální kritika nevysvětluje, jak je možné, že orientalistika se rozvíjela a těšila velké pozornosti v zemích, které kolonie ve zkoumaných oblastech neměly, jako např. v Německu.³¹ 3. Postkoloniální badatelé nesprávně zahrnují do orientalistické produkce britské a vůbec evropské myslitele, kteří ve skutečnosti s orientalisty polemizovali a silně kritizovali jejich názory. Podobně jako dříve D. Kopf, rovněž T. Trautmann tvrdil:

V Indii nebyli britští orientalisté vůbec nějakou jednotnou skupinou, ale tvořili jádro konkrétní politické skupiny, která, jak jsem řekl, vládla od Hastingsových časů... Tato skupina byla frakcí prosazující vzdělávání v místních jazycích; tito „orientalisté“ byli v opozici vůči „anglicistům“, evangelikálům a dalším, kteří prosazovali jako médium vzdělávání angličtinu. Anglicisté byli přitom také zapojeni do produkce vědění toho druhu, kterému Said říká orientalismus.³²

Trautmann argumentoval proti ideové jednotě orientalismu. Ze stejné pozice kritizoval Indenovo tvrzení, že díla Jamese Millera a Georga Hegela utvářela hegemonické indologické texty. Podle Trautmanna nemůžeme řadit ani Millera ani Hegela mezi orientalisty, protože neznali žádné orientální jazyky a necestovali po Orientu. Především však proto, že své znalosti čerpané z orientalistické produkce použili v argumentaci proti názorům prvních britských orientalistů i proti nadšení pro Indii, které se mezi evropskými intelektuály té doby rozšířilo. Podle Trautmanna si byl Said těchto rozporů vědom, ale chtěl zaměřit pozornost na ideový základ, který spojoval soupeřící strany. Trautmann navrhl zaměřit pozornost spíše na vztah evropské orientalistické

30/ Eugene Irschick: *Dialogue and History. Constructing South Asia 1795–1895*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1994.

31/ Tyto námítky vznesly mezi prvními Lata Mani a Ruth Frankenberg: *The Challenge of Orientalism, Economy and Society* 14.2 (1985), s. 175.

32/ Thomas R. Trautmann: *Aryans and British India*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1997, s. 23.

a „antiorientalistické“ produkce a ten „zkoumat a problematizovat“. Mimoto Saidovu pojetí vyčetl, že „orientalistické vědění odsuzuje a přitom odmítá zhodnotit jeho obsah“.³³

Nakolik jsou všechny výše uvedené výtky oprávněné? Je pravda, že Said někdy v historických souvislostech mylně generalizoval, nebo neměl dost znalostí. Například Duperronovy překlady Avesty a několika *upanišad* z perského překladu prohlásil Said za „pro Evropu první zjevení Orientu v jeho textech, jazycích a civilizaci“.³⁴ Jenže ve skutečnosti byly Evropanům již dříve známé čínské texty, přeložené jezuity. Evropští intelektuálové přelomu 17. a 18. století je s velkým zájmem studovali, někteří se pokoušeli sami čínsky naučit, jako například Leibniz.

Naopak čtyři další výtky za oprávněné nepovažuji, protože autoři kritiky z nějakých důvodů podsouvají Saidovi, co neřekl, a přehlížejí, co řekl. Vytýkat postkoloniální kritice, že dělá z domácích lidí pasivní účastníky procesu utváření orientalistického vědění, je trivializací Saidovy argumentace. On usiloval o výzkum způsobu, jak evropské a posléze i americké reprezentace „Orientu“ závisely a závisí na již etablovaných názorech, praktikách, potřebách a trendech západní kultury. Poukázal na omezení, která takové názory vytvářejí v jakémkoliv dialogu. Mezi nimi bylo například v devatenáctém století silně rozšířené přesvědčení o dětinském, zaostalém či barbarském stavu „Orientálců“, od kterých se tudíž Evropané fakticky nemají co naučit. S tímto postojem evropské strany šlo ovšem o zvláštní formu dialogu!³⁵ Said netvrdil, že orientalistické vědění nestavělo na nějaké formě dialogu, tedy komunikaci, ve které podmanění lidé také mnohé řekli, a tudíž dodávali orientalistům znalosti. Kladl však otázku, jakou roli už při tomto dialogu hrála celá série evropských přesvědčení, se kterými orientalisté do rozhovorů vstupovali: „Každý spisovatel píše o Orientu (a platí to i pro Homéra) předpokládá nějaké orientální precedenty, nějaké předchozí vědění o Orientu, ke kterému se odkazuje a o které se opírá.“³⁶ Nenechme se mást tím, že Said mluvil o „spisovatelích“; každý evropský orientalista odjíždějící za svým výzkumem, kde bude hovořit s „Orientálci“, měl a dodnes má své pochopení získané předchozím vzděláním.³⁷ Stručně řečeno, jde o uvědomění a reflexi

33/ Thomas R. Trautmann: *Aryans and British India*, 1997. s. 23–24.

34/ Edward Said: *Orientalism*, 1979, s. 77.

35/ *Ibid.*, s. 22, 24, 37–38.

36/ *Ibid.*, s. 20.

37/ Platí to často i pro neodborníky, kteří se do „orientálních“ zemí vydávají. Například náš malíř Jaroslav Skřivánek nejenže studoval ve večerní škole u V. Pořízky hindštinu, ale sám doma přečetl také

evropských předporozumění, které výrazně určují směr a výsledek jakéhokoliv dialogu.

Said zároveň poukázal na zásadní problém: Západní interpretace „orientálních“ kultur přežaly v dobách kolonialismu nově utvářené intelektuální elity ovládnutých zemí a západní myšlení dodnes tvoří základ jejich vzdělávacích systémů. Said to vyjádřil slovy: „Moderní Orient se podílí na své vlastní orientalizaci.“³⁸ Nástup západního vzdělávání vedl v mimoevropských společnostech k marginalizaci domácích intelektuálních tradic. V Indii tak sice dodnes přežily některé tradiční hinduistické a džinistické školy, ale mezi jejich vzdělanci (*pandity*) a intelektuály na univerzitách existuje jen minimální kontakt. Univerzitní intelektuálové většinou tradičním vzděláním neprošli a své vlastní tradice znají prizmatem aktuálně přijímaných západních reprezentací. Výjimky v tomto případě skutečně potvrzují pravidlo. Tradiční vzdělanci se zase obvykle nezabývají západními interpretacemi, ale v jejich případě je namísto otázka, proč by měli.³⁹

Není pravda, že postkoloniální kritika nebere v potaz období evropského studia „orientálních“ zemí v předkoloniálním období. Said sám poukázal na kulturní stereotypy tradované v Evropě již od antiky: například nařikající Peršanky z Aischylových hry, motivy z Euripidových „Bakchantek“, středověký obraz a odsuzování islámu atd. Problémem je spíše, jak důkladně a plodně toto období postkoloniální kritika analyzovala, ale k tomu se dostaneme později.

Pokud chtěl Trautmann po Saidově tezi, aby „pomohla porozumět zvláštnímu nadšení Němců pro orientalistická studia“⁴⁰, jde spíše o rétorickou figuru nežli o argument. Čemu přesně by měla v tomto případě postkoloniální kritika pomoci porozumět? Měla by zkoumat *příčiny* německého nadšení (proč zrovna Němci se orientalistice tolik věnovali), nebo zkoumat *způsoby*, jak se německá orientalistika rozvíjela, z čeho vyšla, nebo analyzovat její *výsledky* (co nového přinesla atd.)? Trautmann přitom nezmínil, že Said sám považoval studium nejen německé, ale i švýcarské, italské, ruské a dalších orientalistických produkcí za důležitý krok ve výzkumu.⁴¹ Neuvedl ani, že

mnohé z české odborné produkce o indických náboženstvích (viz doslov Jana Marka v knize Jaroslav Skřivánek: *Za krásami Indie*, 2. vyd., Praha: Albatros, 1988, s. 172–173).

38/ Edward Said: *Orientalism*, 1979, s. 325.

39/ Na existenci doslova propasti mezi tradičními vzdělanci a intelektuály na indických univerzitách upozornil například Walther Eidlitz: *Krsna Caitanya. Sein Leben und Seine Lehre*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1968, s. 19.

40/ Thomas R. Trautmann: *Aryans and British India*, 1997, s. 22.

41/ Edward Said: *Orientalism*, 1979, s. 24.