

Orientální pobyt a orientalistika: Požadavky lexikografie a imaginace

Renanovy názory na orientální Semity jistě patří spíše do oblasti vědecké orientální filologie než do sféry obecných předsudků a běžného antisemitismu. Čteme-li Renana nebo Sacyho, okamžitě si všimneme, jak se kulturní generalizace začaly obrňovat vědeckými výroky a atmosférou korektivního studia. Stejně jako tomu bylo v počátečních fázích mnoha jiných akademických oborů, i moderní orientalistika se pevně zmocnila předmětu svého výzkumu, který sama definovala, a usilovala o to, aby si nad ním uchovala kontrolu. Důsledkem toho byl vznik specifické terminologie, jejíž funkce i styl umístily Orient do *srovnávacího* rámce podobného typu, jaký využíval Renan. Takové srovnávání je přitom jen zřídka popisné – nejčastěji směřuje k hodnocení a interpretaci. Následující úryvek ukazuje, jak je obvykle prováděl Renan:

Je patrné, že semitská rasa se ve všech ohledech jeví vzhledem ke své jednodučnosti jako rasa nedokonalá. Tato rasa – mohu-li si dovolit užít takové přirovnání – se má k indoevropské rodině asi jako náčrtek k dokončenému obrazu; chybí jí ona rozmanitost, velikost, hojnost života, jež jsou podmínkou dokonalosti. Podobně jako jedinci, kteří jsou tak nedostatečně plodní, že po šťastném dětství dosáhnou jen zcela průměrné produktivity, i semitské národy prožily svůj největší rozkvět ve svém raném období a nikdy nebyly schopny dosáhnout skutečné zralosti.⁶²

Měřítkem tohoto hodnocení jsou samozřejmě Indoevropané, stejně jako tehdy, když Renan tvrdí, že semitská orientální senzitivita nikdy nedosáhla takové úrovně jako u indogermánských ras.

S jistotou nelze říci, je-li tento srovnávací přístup v prvé řadě vědeckou nutností, nebo jde pouze o skrytou etnocentrickou rasovou předpojatost. Je nicméně nepochybné, že tyto dva fenomény jdou ruku

v ruce, vzájemně se podporují. Renan i Sacy se snaží zúžit Orient na jakýsi obraz lidské nevyzrálosti, což jej dovoluje bez větších nesnází vědecky zkoumat, aniž by bylo nutné brát v potaz jakékoli složitější aspekty jeho lidskosti. V případě Renana zaštitila jeho úsilí filologie, jejíž ideologické zásady vybízejí k redukci jazyka na jeho kořeny; jakmile se tak stane, nic nestojí v cestě tomu, aby filolog tyto jazykové kořeny spojil (tak jako Renan i jiní) s kořeny rasy, myšlení, charakteru a temperamentu. Renan uvádí, že to, co jej spojuje s Gobineauem, je právě jejich společná filologická a orientalistická perspektiva;⁶³ v následujících vydáních *Obecných dějin* pak dokonce vtělil do textu některé části Gobineauova díla. Srovnávací metoda studia Orientu a orientálců se tak stala synonymem pro zřejmou ontologickou nerovnost mezi Orientem a Západem.

Hlavní rysy této nerovnosti stojí za alespoň stručnou rekapitulaci. Zmínil jsem se již o Schlegelově nadšení pro Indii, stejně jako jeho pozdější odpor k ní i k islámu. Řadu prvních amatérských orientalistů Orient zpočátku zaujal coby vítaná změna jejich vlastních evropských návyků myslí i ducha. Byl přeceňován pro svůj panteismus, spiritualitu, stabilitu, dlouhověkost či primitivitu. Schelling viděl v orientálním polyteismu východisko pozdějšího židovsko-křesťanského monoteismu; Brahma byl předznamenáním Abrahama. Přesto byl tento přehnaný obdiv téměř bez výjimky posléze vystřídán jevem zcela opačným: Orient se náhle jevil jako žalostně nelidský, antidemokratický, zpátečnický, barbarický. Přeceňování bylo vystřídáno podceněním. Orientalistika jako profesie se zrodila právě z těchto protikladů, kompenzací a oprav založených na předpokladu nerovnosti; tyto myšlenky přitom odpovídaly širším dobovým proudům a samy tyto proudy posilovaly. Sama idea úzkého vymezení a restrukturalizace Orientu vychází právě z této základní premisy nerovnosti, díky níž pak relativní chudoba (či bohatství) Orientu vyžadovaly odborný, vědecký přístup téhož druhu, jaký byl uplatňován ve filologii, biologii, historii, antropologii, filosofii či ekonomii.

Orientalisté přijali za samozřejmou myšlenku nerovnosti i specifické paradoxy, které z ní vyplývaly. Většinu z nich přivedlo k orientalistické profesi počáteční zaujetí jejím předmětem, aby je později příslušné

vzdělání a vlastní práce přiměly k vystrážlivění z někdejších představ o jeho velikosti a významu. Jak jinak si vysvětlit rozsáhlé vědecké dílo Williama Muira (1819–1905) či Reinharta Dozyho (1820–1883) a odpor k Orientu, islámu a Arabům, jež tyto práce nepřehlédnutelně vyzařují? Není překvapivé, že Renan Dozyho v jeho práci podporoval; v Dozyho čtyřsvazkových *Dějínách španělských muslimů do dobytí Andalusie Almoravidy* (*Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 1861*) nalezneme mnohé z Renanových antisemitských názorů a v jiném díle z roku 1864 se dočteme, že židovským bohem nebyl Jahve, nýbrž Baal; důkaz svého tvrzení nenachází Dozy nikde jinde než v Mekce. Muirův *Život Muhammadův* (*Life of Mahomet, 1858–1861*) a *Chalífát, jeho vzestup, úpadek a pád* (*The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall, 1891*) jsou dodnes považovány za úctyhodné a spolehlivé prameny, svůj přístup k látce však Muir neváhal charakterizovat tím, že „Muhammadův meč a Korán jsou ti nejzatvrzelejší nepřátelé civilizace, svobody a pravdy, jaké kdy svět poznal“. ⁶⁴ Mnoho podobných názorů lze najít i v díle Alfreda Lyalla, s oblibou citovaného Cromerem.

I tehdy, nehodnotí-li orientalista předmět své práce tak jednoznačně jako Dozy či Muir, princip nerovnosti zůstává v jeho přístupu přítomen. Úkolem profesionálního orientalisty i nadále zůstává skládat dohromady části portrétu, jakéhosi restaurovaného obrazu Orientu či orientálce; materiál je sice tvořen fragmenty (jaké zpřístupnil například Sacy), ale narativní formu, kontinuitu a postavy vytváří vědec, pro něhož spočívá výzkum v nahrazování obtížně uchopitelných a nepřijatelných dějin Orientu uspořádanými letopisy, portréty a událostmi. *Pojednání o dějínách Arabů před příchodem islámu, v době Muhammadově* (*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet, 3 svazky, 1847–1848*) Caussin de Percevala představuje vědeckou studii, jež ovšem čerpá z dokumentů, které do oboru *interně* vnesli jiní orientalisté (zejména Sacy) či pramenů – například textů Ibn Chaldúna, z nichž Caussin mnohde vychází – pocházejících z evropských orientalistických knihoven. Caussinova teze spočívá v tom, že Araby coby národ ustavil Muhammad, přičemž islám byl v zásadě nástrojem poli-

tickým a nikoli duchovním. Očividná je Caussinova snaha vytyčit uprostřed záplavy matoucích detailů jasný směr. Výsledkem této studie islámu je zcela jednostranný portrét Muhammada, vystupujícího v závěru (poté, co je popsána jeho smrt) s téměř fotografickou přesností. ⁶⁵ Caussinův Muhammad není ani démon, ani cagliostrovský prototyp, ale člověk vztažený k dějinám islámu (respektive jejich nejvhodnější verzi) coby výlučně politického hnutí, umístěný do středu pozornosti – a zároveň v jistém smyslu vytlačovaný z textu – nespočtem citací. Caussin usiloval vytvořit Muhammadův vyčerpávající portrét; prorok je proto zobrazen v jakémisi chladném světle, zbavený své ohromné náboženské moci i všech dalších vlastností, jichž by se Evropan mohl zaleknout. Jako postava své doby a místa je natolik redukován, že se jeví jako zcela nevýznamná figura.

Laickou obdobou Caussinova Muhammada je Muhammad v podání Thomase Carlylea – Muhammad nucený sloužit jisté tezi, která zcela přehlídá historické i kulturní okolnosti doby a místa prorokova působení. Ačkoli Carlyle cituje Sacyho, jeho pojednání je očividně dílem člověka obhajujícího obecné ideály týkající se upřímnosti, hrdinství a statusu proroka. Jeho pohled je v zásadě pozitivní: Muhammad není legendou, hanebným prostopášníkem ani směšným kouzelníkem, který učí holuby, aby mu z uší vyzobávali hrách. Je spíše člověkem naplněným vizí a sebedůvěrou, zároveň však také autorem knihy zvané Korán, „zdlouhavé, zmatené, hrubé a nekultivované směsice plné nekonečných opakování, rozvlácností a nejasností; zkrátka té nejhrubší, nejnepracovanější a nejnesnesitelnější hlouposti“. ⁶⁶ Ačkoli sám není právě vzorem srozumitelnosti a stylové dokonalosti, Carlyle se tímto tvrzením snaží Muhammada uchránit benthamovských měřítek, odsuzujících proroka i jeho samého. Muhammad je nicméně hrdinou, který byl do Evropy přemístěn z téhož barbarského Orientu, jež lord Macaulay ve své proslulé zprávě z roku 1835 shledal značně neuspokojivým a tvrdil, že „naši domorodí poddaní“ se od nás mají mnohem více co učit než my od nich. ⁶⁷

Jinými slovy, Caussin i Carlyle se snaží demonstrovat, že Orient nás nemusí znepokojoval, neboť jeho počiny jsou ve srovnání s Evropou

zcela zanedbatelné. Orientalistický a neorientalistický přístup se přitom vzájemně prolínají: jak v rámci srovnávací disciplíny, již se orientalistika po filologické revoluci počátkem devatenáctého století stala, tak mimo ni (v podobě obecných stereotypů, orientálních portrétů vytvářených filosofy Carlyleova typu či klíše, jaká nacházíme u Macaulayho) byl Orient jako takový intelektuálně podřízen Západu. Coby předmět studia a kritiky začal vykazovat veškeré známky své vnitřní slabosti a stal se rovněž vděčnou ilustrací nejrůznějších teorií. Kardinál Newman, který nepatřil právě mezi špičkové orientalisty, využil orientálního islámu jako základu své přednášky z roku 1853 ospravedlňující britskou intervenci v krymské válce,⁶⁸ zatímco Cuvierovi posloužil Orient v práci *Říše zvířat* (*Le Règne animal*, 1816). Orient byl také oblíbeným konverzačním tématem mnoha pařížských salonů.⁶⁹ Výčet příslušných odkazů, výpůjček a transformací by nebral konce; podstatné však je, že prvním orientalistům se podařilo vytvořit (a neorientalistům na Západě zneužít) redukováný model Orientu, jenž vyhovoval převládající kultuře a jejím teoretickým (a následně i praktickým) potřebám.

Občas je však možné setkat se v otázce tohoto nerovného vztahu mezi Východem a Západem s výjimkami či alespoň zajímavými komplikacemi. Karl Marx popsal ve své analýze britské nadvlády v Indii z roku 1853 princip asijského ekonomického systému, který spojil s fenoménem útlaku, jímž tento systém obdařila anglická koloniální přítomnost, chamtivost a krutost. Stať po statí se přitom současně utvrzoval v přesvědčení, že ačkoli Británie Asii pustoší, otevírá zároveň cestu k tamní společenské revoluci. Marxův styl nás konfrontuje s obtížným úkolem skloubit náš přirozený lidský odpor k utrpení Orientálců, jejichž společnost je násilně podrobována transformaci, s faktem historické nutnosti těchto přeměn.

Jakkoli tísnivě však na nás působí, když vidíme, jak se tato nesčetná, pilná, patriarchální a pokojná sociální společenství rozkládají ve své současnosti a jsou vrhána do moře utrpení, jak jejich jednotliví členové ztrácejí svou starou civilizační formu a jsou zároveň olupováni o své prastaré existenci.

ní možnosti, přece nesmíme zapomínat, že tato idylická společenství, byť by se zdála sebebezdějnějšími, byla odjakživa pevnou základnou orientálního despotismu, že omezovala lidského ducha do co nejužšího obzoru, činila jej povolným nástrojem pověry, otrokem tradičních obyčejů a olupovala jej o veškerou velikost a historickou energii. (...) Je samozřejmě, že Anglie byla při provádění sociální revoluce v Hindustánu hnána nejnižšími zájmy a že ji prováděla nesmyslnými prostředky. O to však nejde. Jde o to, zda lidstvo může splnit své poslání bez revoluce, která od základu převrátí sociální poměry Asie? Jestliže nemůže, pak Anglie, bez ohledu na všechny své zločiny, byla nevědomým nástrojem dějin při provádění této revoluce.

Pak nechť dojem, jímž na naše osobní city působí podívaná na starý hroutící se svět, námi sebevíce otrásá, dějiny nám dávají právo volat s Goethem:

„Mám tím bolem rozželet se,
ač hrud' plesá výš a výš?
Myriadu duší přece
Tímúrova sžehla říš.“⁷⁰

Citát, který potvrzuje Marxovo tvrzení, že mučení je zdrojem potěšení, pochází z Goethova *Západovýchodního divánu* a odhaluje prameny Marxových představ o Orientu. Jsou romantické, ne-li přímo mesianistické; Orient v nich nabývá významu spíše coby prvek romantické vykupitelské vize než svým skutečným lidským obsahem. Marxovy ekonomické analýzy tak navzdory jasně přítomnému humanismu a soucitu s lidským utrpením dokonale zapadají do standardních orientalistických koncepcí. Romantická orientalistická vize však nakonec nabývá vrchu, zatímco Marxovy teoretické společensko-ekonomické názory dostávají podobu konvenční představy:

Anglie má v Indii splnit dvojí poslání: bořivé a tvořivé; na jedné straně rozbít starý asijský společenský řád a na druhé straně vytvořit hmotnou základnu pro západní společenský řád v Asii.⁷¹

Myšlenka obrody v zásadě „mrtvé“ Asie je samozřejmě ukázkou ryze romantického orientalismu, ale z úst autora, který nedokázal přehlížet lidské utrpení s ní spojené, zní toto tvrzení poněkud překvapivě. Musíme se proto ptát, jak se má Marxovo ztotožnění asijského úpadku s britskou koloniální nadvládou k tradiční koncepci nerovnosti mezi Východem a Západem, a kam se poděl onen lidský soucit, který vystřídala orientalistická vize.

Tyto otázky nás znovu nutí uvědomit si, že orientalisté, podobně jako další myslitelé počátku devatenáctého století, přistupují k člověku pouze v širším, kolektivním slova smyslu či v rámci abstraktních obecných tvrzení. Orientalista se o jednotlivce nezajímá a není ani schopen o něm uvažovat; v jeho úvahách převažují umělé entity, vycházející snad z herderovského populismu. Pracuje s kategoriemi orientálců, Asiátů, Semitů, muslimů, Arabů, Židů, ras, mentalit, národů a tak podobně, z nichž některé jsou výsledkem učených myšlenkových operací téhož typu, jaký nalezneme u Renana. Také tradiční rozlišování mezi „Evropou“ a „Asií“ či „Západem“ a „Orientem“ v sobě pod všeobíhajícími nálepkami sdružuje všemožné formy lidské plurality, které pak redukuje na jednu či dvě konečné, kolektivní abstrakce. Marx není v tomto ohledu výjimkou. K demonstraci dané teorie pro něj bylo jednodušší použít tento kolektivní Orient spíše než identity lidské existence. Při rozlišení mezi Orientem a Západem – tak jako v sebenaplňujícím se tvrzení – záleží pouze na této široké anonymní kolektivitě a na ničem jiném. Jiný typ vymezení, ať už jakkoli nedokonalý, se nenabízel.

To, že byl Marx přesto schopen pocítit jakousi účast a alespoň zčásti se s Asií ztotožnit, napovídá, že než přišly ke slovu zmíněné nálepky a než se pro poučení o Orientu obrátil ke Goethovi, k čemusi došlo. Mysl konkrétního člověka (v tomto případě Marxova) jako by dokázala v Asii nalézt jistou spontánní individualitu a podlehnout jejímu působení na city a smysly, aby se jí opět vzdala ve chvíli, kdy narazila na ještě silnější tlak v podobě právě onoho slovníku, který byl Marx nucen užít. Následné potlačení veškerého soucitu bylo provázáno lapidární tezí: tito lidé netrpí – jsou to orientálci, a tudíž je nutné

se k nim chovat jinak, než jak jste byli dosud zvyklí. Jakmile závan citu narazil na neochvějně orientalistické definice, podpořené navíc „orientálními“ uměleckými projevy a tradicemi (například v podobě Goethova *Dívánu*), vytratil se. Citový slovník se rozplynul, zatímco se podržoval lexikografickým zákrokům orientalistické vědy a dokonce i orientalistického umění. Prožitek byl vytlačen slovníkovou definicí: v Marxových esejích o Indii se tak děje téměř přímo před našima očima, aby se autor nakonec uchýlil pod ochranu Goethova orientalizovaného Orientu.

Marxovi šlo přirozeně mimo jiné o potvrzení správnosti jeho tezí o společenské a ekonomické revoluci, ale v souboru textů shromážděném a formovaném orientalisty, překračujícím však hranice jejich oboru a ovlivňujícím cokoli, co bylo o Orientu řečeno, měl zároveň k dispozici snadné východisko. V první kapitole jsem se snažil ukázat, že zmíněný vliv má v rámci Evropy své obecně kulturní kořeny již v antice; cílem této kapitoly je demonstrovat, jak byla v devatenáctém století utvářena moderní profesní terminologie a praxe, jež následně ovládly orientalistický diskurs mezi odborníky i laiky. Sacy a Renan jsou dokladem toho, jakým způsobem byl formován soubor orientalistických textů a jak probíhal filologický proces, jehož výsledkem byla diskursivní identita, která Orient znerovnoprávňovala vůči Západu. Příklad Marxe jako neorientalisty, jehož lidské postoje jsou postupně nahrazovány orientalistickými generalizacemi, nás přivádí k nutnosti věnovat pozornost též procesu specificky orientalistické lexikografické a institucionální konsolidace. Co tvořilo podstatu tohoto procesu, jehož výsledkem bylo ovládnutí veškerých diskusí na téma Orientu systémem neotřesitelných a všemocných definic? Jelikož je rovněž zapotřebí ukázat, jakým specifickým (a efektivním) způsobem tento systém působil na protikladné zkušenosti osobního rázu, musíme odpovědět i na otázku, jaké povahy byly a jakých forem nabývaly tyto osobní pocity a vjemy.

Celý tento komplikovaný proces je velmi obtížné popsat; jeho složitost se přinejmenším vyrovná složitosti způsobu, jakým každá rozvíjející se disciplína vytlačuje konkurenty a získává autoritu svým tradi-

cím, metodám a institucím a obecně kulturní legitimitu svým tvrzením, představitelům a nástrojům. Obtížnost popisu zmíněného procesu můžeme ovšem do značné míry překonat vymezením jistých typů zkušenosti, jež orientalistika ke svým účelům příznačně využívala a předkládala je širší veřejnosti. V zásadě jsou tyto zkušenosti pokračováním toho, co jsem již popsal u Sacyho a Renana. Zatímco však tyto dva učenci reprezentují orientalistiku ryze teoretickou (ani jeden z nich si nečinil nárok na odbornou znalost Orientu *in situ*), jiná tradice odvozuje svoji legitimitu naopak z neopominutelného faktu přímé existenciální zkušenosti plynoucí z pobytu na území Orientu. Počátky této tradice lze samozřejmě spatřovat u Anquetila, Jonese a napoleonského tažení do Egypta, a jejich vliv je jasně patrný u všech jejích dalších představitelů. Tvoří je především vědomí evropské moci: pobývat v Orientu znamená vést privilegovaný život, nikoli jako prostý občan, ale jako reprezentant Evropy, jehož říše (francouzská či britská) svírá Orient ve své vojenské, ekonomické, a především kulturní náruči. Přímý orientální pobyt a vědecké poznatky s ním spojené obohacují teoretickou tradici textového přístupu, jaký jsme poznali u Renana a Sacyho; společně pak tyto dva typy zkušenosti konstituují působivý soubor textů, jemuž se nikdo včetně Marxe nemůže vzpírat či se mu vyhnout.

Pobyt v Orientu znamená osobní zkušenost i osobní svědectví, nikoli však v neomezeném rozsahu. Míra přispění k orientalistické knihovně a k její konsolidaci závisí na tom, jak se zkušenost a svědectví transformují z ryze osobního záznamu ve využitelný jazyk orientalistické vědy. Jinými slovy, v rámci textu musí dojít k proměně osobního výroku ve výrok oficiální; výpověď o pobytu a zkušenostech Evropana v Orientu musí potlačit, nebo přinejmenším minimalizovat své čistě autobiografické a osobně laděné rysy ve prospěch popisů, na kterých může orientalistická věda (a zejména její budoucí představitelé) založit, postavit a rozvíjet další pozorování. Jedním z procesů, jež můžeme sledovat, je proto výrazněji explicitní proměna osobních názorů na Orient v oficiální orientalistická tvrzení, než jaké jsme svědky u Marxe.

Situaci přitom dále znepréhledňuje a komplikuje fakt, že v průběhu

celého devatenáctého století byl právě Orient, zvláště jeho bližší část, místem, kam Evropané s oblibou cestovali a o němž psali. Narůstal i počet literárních děl psaných v orientálním stylu a mnohdy založených na osobních zkušenostech z orientálního pobytu. Vedle Flauberta jsou typickými příklady tohoto druhu literatury Disraeli, Mark Twain či A. W. Kinglake. Pozoruhodný je v tomto kontextu zejména pohled na rozdíl mezi texty, v nichž se osobní zkušenost mění v profesionální přístup, a těmi – založenými rovněž na pobytu v Orientu a osobním svědectví –, které zůstávají „literaturou“; právě tuto odlišnost bych nyní rád blíže osvětlil.

Nacházet se jako Evropan v Orientu *vždy* znamenalo uvědomovat si předěl mezi sebou a svým okolím a nerovnost tohoto vztahu. Podstatný je ovšem samotný záměr takové skutečné či pomyslné cesty: čemu má sloužit? Jaký má smysl, že – tak jako v případě literátů typu Scotta, Huga či Goetha – dotýká se vstupu na půdu Orientu, aby zde získal specifický druh zkušenosti, neopouští-li přitom Evropu? Odpovědi na tyto otázky, respektive příslušné autorské typy lze shrnout do několika povšečných kategorií. První z nich tvoří autor, který má v úmyslu využít svého pobytu výhradně k tomu, aby orientalistickému oboru poskytl vědecký materiál, a považuje jej proto za formu badatelské práce. Druhý typ autora chová též úmysl, ale ve srovnání s prvním je méně ochotný obětovat svou individualitu neosobním orientalistickým definicím. Ty se sice v jeho práci objevují, ale jen s obtížemi je lze odlišit od jeho vlastních stylových zvláštností. Do třetí kategorie pak lze řadit autora, pro něhož je skutečná či metaforická cesta do Orientu naplněním hluboce procítěného a naléhavého záměru a jehož dílo je tudíž výrazem jeho vlastního estetického názoru a vychází a čerpá přímo z daného projektu. Druhá a třetí z těchto kategorií přirozeně poskytují uplatnění osobního – či alespoň neorientalistického – přístupu výrazně více prostoru než první z nich; uvedeme-li jako typické zástupce jednotlivých typů Laneovo *Pojednání o mravech a zvycích moderních Egyptanů*, Burtonovu *Pouť do Mediny a Mekky* a Nervalovu *Cestu do Orientu*, bude toto rozlišení míry autorovy vlastní přítomnosti v textu jasně patrné.

Navzdory všem rozdílům k sobě tyto tři kategorie mají blíže, než by se mohlo zdát. Žádná z nich také neobsahuje „čisté“ reprezentativní typy. Jedním ze styčných bodů je, že díla všech kategorií vycházejí z egoisticky zaměřeného evropského vnímání; Orient je tu vždy *pro* evropského pozorovatele a v kategorii zastoupené Laneovým dílem vskutku není možné orientalistické ego přehlédnout navzdory autorově snaze o objektivitu a odstup. U všech tří skupin se rovněž neustále opakují tytéž motivy. Jedním je Orient coby cíl pouti, jiným Orient jako podívaná či živý obraz. Každé dílo se samozřejmě snaží místo nějak charakterizovat, ale ještě zajímavější je to, do jaké míry je vnitřní stavba díla shodná s komplexní *interpretací* Orientu (či pokusem o ni). Ve většině případů, což není nijak překvapivé, je tato interpretace jistou formou romantické restrukturalizace Orientu, jež jej mesiášsky oživuje pro současnost. Každá taková interpretace a konstrukce vytvořená pro náležité vnímání Orientu je tedy reinterpretačí a rekonstrukcí.

Vraťme se nyní k rozdílům mezi zmíněnými kategoriemi. Laneova kniha o Egypťanech měla velký vliv, byla často čtena i citována (mimo jiné Flaubertem) a svému autorovi vynesla pověst význačné osobnosti orientalistické vědy. Jinými slovy, Lane si nezískal autoritu tím, co napsal, ale tím, jak bylo jeho tvrzení možné využít k orientalistickým účelům. Zatímco Lane je citován jako zdroj poznatků o Egyptě či Arabii, Burton a Flaubert byli a jsou čtení hlavně proto, co nám říkají o sobě samých, nikoli o svých znalostech Orientu. Autorská přítomnost v Laneově knize je méně výrazná než u druhých dvou, neboť jeho dílo bylo pohlceno orientalistickou profesí, která upevnila jeho postavení a spolu s ním se institucionalizovala. Autorská identita v takovém díle je podřízena jednak požadavkům daného oboru, jednak zkoumaného předmětu. Tento proces nicméně neprobíhá jednoduše a bez problémů.

Laneovo slavné *Pojednání o mravech a zvycích moderních Egypťanů* (1836) vzešlo vědomě z řady předchozích prací a dvou autorových pobytů v Egyptě (1825–1828 a 1833–1835). Výrazu „vědomě“ užívám záměrně, neboť Lane chtěl, aby jeho studie působila jako bezpro-

střední a přímý, prostý a neutrální popis, ačkoli ve skutečnosti šlo o výsledek pečlivé editorské práce (dílo, které napsal, nebylo shodné s tím, jež posléze vydal) a poměrně specifického úsilí. Lane nebyl svým původem k pobytu v Orientu nijak předurčen, byl však cílevědomým a metodickým studentem a byl obdařen nadáním pro klasická studia a matematiku, což zčásti vysvětluje jistou uhlazenost jeho knihy. V předmluvě poskytuje řadu zajímavých indicií o tom, co vzniku jeho díla předcházelo. Do Egypta se původně vypravil se záměrem studovat arabštinu, a poté co sepsal několik poznámek o moderním Egyptě, mu bylo výborem Společnosti pro šíření prospěšných vědomostí doporučeno, aby o zemi a jejích obyvatelích vytvořil systematické dílo. Z neuspořádaného souboru drobných postřehů se tak stal soubor praktických poznatků uspořádaných způsobem, který umožňoval jejich okamžité využití kýmkoli, kdo chtěl poznat základní rysy dané cizí společnosti. Z předmluvy jasně vyplývá, že tyto vědomosti musí určitým způsobem zastínit poznatky dřívější a dát najevo svoji platnost a upotřebitelnost; z Lanea se tu stává rafinovaný polemik. Je třeba, aby hned zpočátku ukázal, že to, čeho dosáhl, se jeho předchůdcům nezdařilo či zdařit nemohlo, a že jím získané informace jsou nejen autentické, ale také zcela správné. Tímto způsobem začal Lane budovat svoji autoritu.

Zatímco ve své předmluvě se Lane zaobírá „pojednáním o lidu alepským“ od jistého dr. Russella – dnes již zcela zapomenutým –, je jasné, že hlavním konkurentem mu ve skutečnosti je *Popis Egypta*, je muž věnuje dlouhou poznámku pod čarou a zmiňuje jej v ironických uvozovkách jako „významné francouzské dílo“ o Egyptě. Podle něj jde o spis příliš filosoficky obecný a nebdale napsaný; slavná studie Jacoba Burckhardta je pak pouhou sbírkou egyptských přísloví, „špatných příkladů obecné morálky“. Na rozdíl od Francouzů a Burckhardta se Laneovi podařilo splynout s místním obyvatelstvem, žít jako oni, přizpůsobit se jejich zvykům a „vyhnout se podezření... že je člověkem, který nemá mezi domorodci co dělat“. Aby se vyvaroval vývodu, že tím přišel o objektivitu, dodává, že se ovšem přizpůsobil pouze *slovům* Koránu a vždy si byl vědom své odlišnosti od tak zásadně jině

kultury.⁷² Zatímco jedna část Laneovy osobnosti se tak nenuceně houpá na vlnách nic netušícího muslimského moře, druhá, skrytá, si uchovává evropskou schopnost komentovat vše ve svém okolí a zmocňovat se toho.

Orientalista může Orient imitovat, opačný proces je ovšem vyloučen. To, co o Orientu říká, má být tudíž chápáno jako popis získaný v rámci jednosměrné výměny: to, co *oni* říkali a jak se chovali, *on* pozoroval a zapsal. Laneova moc byla založena na tom, že mezi domorodci žil jako jeden z nich a zároveň byl jejich skrytým pozorovatelem. Účelem tohoto pozorování přitom bylo poskytnout praktické poznatky nikoli místním, nýbrž Evropě a jejím institucím. Právě to nám Laneův text nezapomíná neustále připomínat: autorský subjekt pohybující se v první osobě mezi egyptskými zvyky, rituály, oslavami a obřady spojenými s narozením, dospíváním či pohřbem je ve skutečnosti jakousi orientální šarádou a zároveň orientalistickým nástrojem umožňujícím zachycení a vyjádření cenných a jinak nedostupných informací. Jako vypravěč je Lane vystavovatelem i exponátem, získávajícím si důvěru obou stran a bažícím po obou typech zkušenosti – orientální, jež umožňuje (jak se alespoň zdá) navázat přátelství, i západní, směřující k nabytí autoritativních a prakticky využitelných poznatků.

Nic to nedokládá lépe než poslední trojdílná epizoda z předmluvy. Lane zde popisuje svého hlavního informátora a přítele, šejcha Ahmeda, jako společníka i jistou kuriozitu. Společně předstírají, že Lane je muslim. Oddat se po Ahmedově boku modlitbám v mešitě však Lane může teprve poté, co Ahmed překoná svůj strach (svůj podíl na tom má i Laneův odvážný herecký výkon). Tomuto závěrečnému triumfu předcházejí dvě scény, ve kterých je Ahmed představen jako bizarní polykač skla a polygamista. Ve všech třech částech epizody se přitom propast mezi muslimem a Lanem neustále zvětšuje, ačkoli jejich jednání má opačný efekt. Lane coby zprostředkovatel a vykladač muslimského chování ironicky napodobuje muslimské zvyky, ale pouze do té míry, aby je byl schopen popsat uhlazeným anglickým stylem. Jako falešný vyznavač islámu a privilegovaný Evropan je přímo ztělesněním neupřímnosti, neboť druhá z obou těchto složek jeho identity je

jasným popřením první. To, co je víceméně vylíčením chování *jednoho* poněkud svérázného muslima, přitom Lane vydává za odhalení podstaty *celé* muslimské víry. Že tím zároveň zrazuje své přátelství s Ahmedem a ostatními, kteří mu poskytují informace, jej příliš nezrušuje. Podstatné je, aby jeho zpráva působila věrohodně a jako obecně platná a nezaujatá, a anglický čtenář byl tudíž přesvědčen, že Lane neměl nikdy co do činění s bludařstvím či odpadlictvím; současně jde o to, aby Laneův text ze svého tématu vyloučil lidský subjekt ve prospěch vědecké validity.

Právě z těchto důvodů nemá kniha charakter prostého vylíčení Laneova pobytu v Egyptě, ale narativní struktury překypující orientalistickými restrukturalizacemi a detaily. V tom podle mého názoru spočívá hlavní úspěch Laneova díla. Rozsahem a hlavními rysy se přitom nijak neliší od typického románu osmnáctého století, jaký nalezneme například u Henryho Fieldinga. Začíná popisem země a prostředí, po němž následují kapitoly na téma „Osobní charakteristiky“ a „Dětství a raného vzdělání“. Poslednímu oddílu s názvem „Smrt a pohřební obřady“ předchází pětadvacet kapitol věnovaných oslavám, zákonům, povaze, průmyslu, magii či rodinnému životu. Laneovo líčení se tváří jako chronologicky stavěný a postupně se rozvíjející výklad. Sebe přitom Lane stylizuje do role svědka scén doprovázejících hlavní předěly v lidském životě; modelem mu je narativní vzorec podobný tomu, podle něž například Fieldingův *Tom Jones* sleduje hrdinovy osudy od narození přes jednotlivá dobrodružství a manželský život až ke smrti. Hlas vypravěče Laneova textu má ovšem nadčasový ráz, zatímco předmět jeho zájmu, současný Egyptan, prochází individuálním životním cyklem. Tato obměna, jejímž prostřednictvím obdaří jedinec sám sebe nadčasovými schopnostmi, zatímco společnost a její příslušníky časově omezí na rozsah jednoho lidského života, je jen první z několika operací regulujících to, co by jinak bylo pouhým cestopisným vyprávěním, a měnících prostý text v encyklopedii exotických výjevů a dějiště orientalistického výzkumu.

Lane svoji látku neovládá pouze prostřednictvím vlastní dramaticky zdvojené přítomnosti (tj. jako falešný muslim a skutečný příslušník

Západu) či manipulace s vypravěčským hlasem a subjektem, ale i využitím detailů. Každá významnější podkapitola je uvedena jistým obecným, očekávatelným postřehem. Lane například píše, že „je obecně známo, že mnohé z nejpozoruhodnějších zvláštností v mravech, zvycích či povaze národa vycházejí z fyzických zvláštností samotné země“. ⁷³ Potvrzují to i následující zmínky o Nilu, egyptském „zdraví velmi prospěšném“ klimatu či „pečlivé“ práci rolníků. Místo toho, aby tato informace čtenáře vedla podle narativního řádu k další epizodě, je ovšem daný detail dále rozvíjen, a vrchol vyprávění, který na základě čistě formálních předpokladů očekáváme, se v důsledku toho nedostává. Jinými slovy, ačkoli hrubé obrysy Laneova textu se podřizují vyprávění a kauzálnímu sledu událostí typu „narození–život–smrt“, detail zařazený v jeho rámci takový narativní vývoj znemožňuje. Ať už Lane obecně konstatuje jistý poznatek, popisuje rysy egyptské povahy nebo rozebírá dětství, dospívání, dospělost a stáří Egyptanů, vždy má připraven jistý působivý detail, který *zabrání* hladkému přechodu mezi jednotlivými tématy. Krátce poté, co jsme byli například poučeni o egyptském zdraví prospěšném podnebí, nás autor informuje, že jen málo Egyptanů se dožije dospělosti v důsledku smrtelných nemocí, nedostatku lékařské péče a dusného letního počasí. Z dalšího výkladu se dozvídáme, že vedra „v Egyptanovi vzbuzují nestřídmost v oblasti smyslových požitků“, a krátce poté zabředáváme do popisů, tabulek a náčrtů káhirské architektury, ozdob, fontán či dveřních zámků. Když se v podobných případech znovu dočkáme původní linie výkladu, je jasné, že jde pouze o formalitu.

To, co brání narativní posloupnosti (která je přitom dominantní fikcí Laneova textu), je obsese patetickými, monumentálními popisy. Laneovým cílem je Egypt a Egyptany zcela zprůhlednit, nic před čtenářem nezamlčet a představit mu domorodce sice povrchně, ale s přemírou podrobností. Má přitom sklon vyhledávat sadomasochistické senzace: sebezohavování dervišů, krutost soudců, mísení náboženství s prostopášností u muslimů, nadbytek chlípných vášní. Jakkoli jsou tyto popisy, v jejichž záplavě začneme brzy ztrácet orientaci, výstřední až zvrácené, Lane připojuje další podobné útržky, abychom mohli postoupit

dále, byť poněkud nesouvisle. Do jisté míry mu to umožňuje postoj Evropana, který je schopen vášně a vzrušení, jimž muslimové ke své škodě podléhají, svým výkladem beze zbytku ovládat; ještě silněji se však na neochvějně kázni a nezúčastněném pohledu na popisovanou skutečnost podílí chladný odstup, jaký zaujímá vůči egyptskému životu a jeho mnohoznačným projevům.

K symbolickému okamžiku dojde na počátku šesté kapitoly s názvem „Rodinný život – pokračování“. Lane si mezitím osvojil vypravěčskou techniku průvodce po egyptském životě, a protože cíle své procházky po veřejnosti přístupných místnostech a zvycích egyptské domácnosti (s příznačným prolínáním popisů obou oblastí) už dosáhl, přejde k intimní stránce rodinného života. Nejprve „je třeba popsat sňatek a rituály s ním spojené“. Jako vždy začíná tento popis obecným zjištěním: bránit se sňatku, „když muž dosáhne náležitého věku a manželství nestojí v cestě oprávněná překážka, je Egyptany považováno za nesprávné či přímo hanebné“. Lane toto zjištění vzápětí aplikuje sám na sebe a je shledán vinným. Rozsáhlý odstavec pak věnuje líčení nátlaku, jemuž musel jako svobodný čelit; poté co mu domorodý přítel nabídne zprostředkování *mariage de convenance*, kterému se rovněž brání, je však celý popis náhle ukončen a následuje další obecný postřeh. ⁷⁴

Zmíněná pasáž je příkladem pro Lanea příznačného přerušení hlavního toku vyprávění spíše rušivým detailem, ale také autorova jasného a doslovného distancování od produktivních procesů orientální společnosti. Vsuška popisující jeho odmítnutí se k této společnosti připojit končí dramatickým přerušením: autor jako by naznačoval, že *jeho* příběh nemůže pokračovat, pokud nezačne žít intimním rodinným životem, a coby jeho adept se proto ztrácí z dohledu. Svým odmítnutím vstoupit prostřednictvím sňatku do lidské společnosti sám sebe doslova ruší jako lidský subjekt, jako falešný účastník si ovšem uchovává autoritativní identitu a posiluje objektivitu svého vyprávění. Pokud jsme do této chvíle věděli, že Lane není muslim, nyní také chápeme, že k tomu, aby se mohl stát místo orientálce orientalistou, musí si odepřít smyslové požitky rodinného života a vyhnout se rovněž poutům času spojeným se vstupem do životního cyklu lidského jedince. Jedině

tímto negativním vymezením si dokáže udržet nadčasovou autoritu pozorovatele.

Lane musel volit mezi životem zbaveným „nesnází a nepohodlí“ a dokončením své studie o moderním Egyptě. V důsledku své volby dospěl ke kýžené definici Egyptanů, neboť kdyby se byl stal jedním z nich, jeho pohled by ztratil dosavadní lexikografickou čistotu a asexualitu. Své vědecké pověsti a legitimacy tak Lane dosáhl dvěma podstatnými kroky. Za prvé zásahem do běžného narativního průběhu lidského života prostřednictvím akumulace bezpočtu detailů, v nichž dokáže pozorovatelský talent cizince postřehnout a propojit ohromné množství informací. Řečeno s nadsázkou, Egyptané jsou pro účely výkladu Laneem rozebráni na kusy a poté znovu – a lépe – složeni dohromady. Za druhé tím, že se distancuje od přímé účasti na egyptském, orientálním životě potlačením vlastních pudů ve prospěch lepší informovanosti; nikoli ovšem Egypta, nýbrž evropské vědy. To, že si Lane díky svému vědeckému odhodlání dokázal podmanit nepoddajnou egyptskou realitu a před místem svého pobytu dal přednost své vědecké pověsti, mu v orientalistických dějinách přineslo značný věhlas. Praktické poznatky druhu, jaký Lane nashromáždil, bylo možné získat, formulovat a dále šířit jedině díky takové obětavosti.

Další dvě Laneova významná díla, nedokončený arabský slovník a vcelku průměrný překlad *Tisíce a jedné noci*, systémový přístup poprvé použitý v *Pojednání* dále posílila. V obou se autorská individualita spolu se samotným narativním základem zcela vytrácí a Lane jako člověk je v nich zastoupen pouze svou oficiální funkcí komentátora, překladatele (v případě druhého z nich) či neosobního lexikografa. Z autora, jenž byl současněkem předmětu svého zájmu, se nakonec stal – coby odborník na klasickou arabštinu a islám – tím, kdo tento předmět přežil. Zajímavá je přitom forma tohoto přežití: Laneův vědecký odkaz má samozřejmě význam nikoli pro Orient, ale pro instituce a úřady jeho evropské společnosti. Ty jsou buď povahy akademické (oficiální orientalistické společnosti, instituce a úřady), nebo mají specifický ráz prakticky využitelný pozdějšími evropskými návštěvníky Orientu.

Budeme-li Laneovo *Pojednání* číst nikoli jako výpověď o Orientu a jeho tradicích, ale jako příspěvek k postupné organizaci akademické orientalistiky, sdělí nám mnohé. Podřízenost vlastních individuálních zájmů vědeckým potřebám u Lanea přesně odpovídá rostoucí specializaci a institucionalizaci znalostí o Orientu představovaných rozmanitými orientálními společnostmi. Britská Královská asijská společnost byla založena již deset let před publikací Laneovy knihy, ale právě její „korespondenční výbor“, jehož úkolem bylo „shromážďovat informace a zprávy vztahující se k umění, vědám, literatuře, dějinám a památkám“ Orientu,⁷⁵ byl strukturním příjemcem Laneova informačního fondu, náležitě zpracovaného a formulovaného. Šíření děl Laneova typu pak bylo v kompetenci nejen různých společností „prospěšných vědomostí“, ale v době, kdy už se původní orientalistický program zaměřený na pomoc podnikání a obchodním stykům s Orientem postupně vyčerpával, rovněž specializovaných společností učených, jež si kladly za cíl produkci děl poukazujících na potenciální (ne-li skutečné) hodnoty objektivního výzkumu. Program francouzské Asijské společnosti v tomto ohledu konstatoval:

Sepisovat a vydávat mluvnice, slovníky a další základní příručky považované za prospěšné či nezbytné pro studium jazyků vyučovaných jmenovanými profesory [orientálních jazyků]; subskripce či jinými způsoby přispět k vydávání podobných prací ve Francii i cizině; vyhledávat rukopisy a ty, jež se nacházejí na evropské půdě, úplně či částečně přepisovat, překládat nebo z nich pořizovat ukázky a tiskem je rozmnožovat; autorům podnětných děl v oboru zeměpisu, historie, umění a věd pomoci získávat takové prostředky, aby se společnost mohla těšit z plodů jejich neúnavné práce; prostřednictvím pravidelných sbírek věnovaných asijské literatuře, vědeckým, literárním či básnickým dílům Orientu a obdobným dílům vycházejícím v Evropě získat pozornost veřejnosti informacím o Orientu, jež by mohly mít pro Evropu význam, a objevům a dílům zaměřeným na orientální národy: právě tyto cíle si společnost ukládá.

Orientalistika se systematicky profilovala na základě akvizice orientálního materiálu a jeho regulovaného šíření coby formy specializovaných poznatků. Přepisovala a vydávala se gramatická díla, získávaly, rozmnožovaly a rozšiřovaly se původní texty, vědomosti se předávaly formou odborných článků. Právě v rámci tohoto systému a pro něj napsal Lane svoji práci a obětoval své vlastní zájmy. O to, jakým způsobem bude jeho dílo v orientalistických archivech uchováno, bylo rovněž postaráno. Jak napsal Sacy, časem vznikne „muzeum“,

jakási obrovská zásobárna všemožných objektů, maleb, původních knih, map, zpráv z cest, jež budou k dispozici těm, kdo se zamýšlejí oddat studiu [Orientu]; každý žák se tak bude moci cítit, jako by se zázrakem přenesl řekněme do prostředí mongolského kmene nebo Číny, podle toho, co si zvolí za předmět svého studia. (...) Lze tedy konstatovat... že poté, co budou vydány základní knihy věnované... orientálním jazykům, nebude nic důležitějšího než položit základní kámen tohoto muzea, které považují za živoucí komentář ke slovníkům a zároveň jejich výklad [*truchement*].⁷⁶

Truchement je příhodně odvozeno z arabského *tardžumán*, což znamená „tlumočník“, „prostředník“ či „mluvčí“. Na jedné straně se orientalistika Orientu zmocnila tak doslovně a komplexně, jak jen to bylo možné, na druhé toto poznání přizpůsobovala Západu prostřednictvím rozličných pravidel a institucí, klasifikací, druhových studií, časopiseckých recenzí, slovníků, gramatik, komentářů, vydání a překladů, jež ve svém úhrnu vytvářely jakési simulakrum Orientu a materiálně ho na Západě a pro Západ reprodukovaly. Orient se tak z osobních a občas kusých svědectví neohrožených cestovatelů a návštěvníků postupně mění v neosobní definici vytvářenou celou armádou vědeckých pracovníků. Ze sledu osobních prožitků a individuálního bádání vzniká jakési imaginární muzeum, kde je vše, co pochází z dálných krajů a z neutříděné množiny poznatků a artefaktů shromážděných badateli, expedicemi, vyslanci, armádami a obchodníky, orientalizováno a znovu proměňováno podle náležitých lexikografic-

kých, bibliografických, systémových a *textualizačních* principů. V polovině devatenáctého století je z Orientu již – slovy Disraeliho – povolání, v jehož rámci může člověk znovu vytvářet a obnovovat nejen Orient, ale i sebe samého.