

Etnický základ národní identity*

Původ toho, čemu zde říkáme národní identita, je stejně složitý jako její podstata. Nechci tím jen říci, že původ každého národa je v řadě ohledů jedinečný a že ve východiscích, trajektoriích, rychlosti a načasování vývoje moderních národů jsou velké odchyly. Samu otázku „jaký je původ národů?“ je třeba rozdělit na několik dalších otázek jako: Kdo tvoří národ? Proč a jak existuje národ? Kdy a kde existuje národ?

Tyto otázky nám totiž mohou dobře posloužit při hledání obecného vysvětlení původu a vývoje moderních národů, které lze rozdělit na tři části.

1. *Kdo* tvoří národ? Jaké jsou etnické základy a vzory moderních národů? Proč se objevily právě tyto konkrétní národy?

2. *Proč* a *jak* vzniká národ? Jaké jsou obecné příčiny a mechanismy, které uvádějí do pohybu procesy vytváření národa z rozmanitých etnických vazeb a paměti?

3. *Kdy* a *kde* se objevil národ? Jaké specifické představy, skupiny a reálie predisponovaly vytváření jednotlivých národů v určitém čase a místě?

Jak lze doufat, odpověďmi na tyto otázky, i když budou obecné a nutně neúplné, bychom mohli vrhnout určité světlo na spleť problémů původu a vývoje národů.

Ethnie a etnogeneze

Jestliže je možno mýty, jako například mýtus o Oidipovi, chápat jako v dramatické formě podávané a obecně přijímané příběhy vyprávějíci

* Přeloženo z anglického originálu *National Identity*. Penguin Books, London 1991, kap. 2, s. 19–42. Copyright © Anthony D. Smith 1991. Vydáno se svolením nakladatelství Penguin Books Ltd., London.

o minulých událostech, avšak sloužící přítomným účelům či budoucím cílům, pak národ představuje jádro jednoho z nejrozšířenějších, všudypřítomných mýtů moderní doby – mýtu nacionalismu. Ústřední představou tohoto mýtu je, že národy existují od nepaměti a že nacionalisté je musí znovu probudit z dlouhé dřímoty, aby zaujaly místo ve světě národů. Jak uvidíme, mocný vliv představy národa spočívá částečně v příslibu nacionalistického dramatu spásy samotného. Tuto moc však často nesmírně zvětšuje živoucí přítomnost tradic ztělesňujících paměť, symboly, mýty a hodnoty z mnohem starších epoch života populace, společenství či oblasti. Nejdříve tedy musíme prozkoumat právě tyto předmoderní etnické identity a tradice.¹

V posledních letech se dostává značné pozornosti pojmu „eticita“. Podle některých má etnicita „primordiální“ kvalitu. Existuje jako přirozenost, mimo čas. Je to jedna z „daností“ lidské existence (tento názor poslední dobou získává jistou oporu v sociobiologii, která etnicitu pokládá za rozšíření procesu genetického výběru a vývoje adaptačních mechanismů). Druhou krajností je pojetí etnicity jako něčeho „situačního“. Přináležitost k etnické skupině je tu otázkou postoju, vnímání a citů, které jsou nutně pomíjivé a proměnlivé v závislosti na konkrétní situaci člověka. Se změnou jeho situace se mění i identifikace se skupinou či přinejmenším řada identit a diskursů, k nimž se jedinec přiklání, bude mít pro něho s postupem času a v odlišných situacích různou důležitost. To skýtá možnost využít etnicitu „instrumentálně“ k podpoře individuálních nebo kolektivních zájmů, zejména zájmů soupeřících elit, které potřebují mobilizovat početné stoupence k dosažení svých cílů v zápase o moc. Etnicita se v tomto zápase stává užitečným nástrojem.²

Mezi těmito dvěma krajnostmi se nacházejí přístupy zdůrazňující historické a symbolicko-kulturní atributy etnické identity. Taková je i perspektiva této knihy. Etnická skupina je typem kulturní kolektivity, ve které se klade důraz na roli historické paměti a mýtů o původu a kterou lze rozpoznat na základě jednoho či více kulturních rozdílů, například náboženství, obyčejů, jazyka nebo institucí. Takové kolektivity jsou „historické“ dvojím způsobem – pro jejich trvání je nejen nezbytná historická paměť; každá taková etnická skupina je také produktem specifických his-

¹ Nacionalistické drama spásy kriticky popisuje Kedourie (1960) a Breuille (1982).

² Obširnější diskuse k těmto konkurenčním přístupům viz v eseji Paula Brasse v Taylor a Yapp (1979) a v A. D. Smith (1986, 1. kap.).

torických sil, a je tedy vystavena historické změně a možnosti rozpadu.

Na tomto místě bude užitečné rozlišit mezi *etnickými kategoriemi* a *etnickými společenstvími*. Etnickými kategoriemi jsou lidské populace, které alespoň někteří lidé zvenčí pokládají za oddělená kulturní a historická seskupení. Takto označované populace však v dané době mohou mít malé sebeuvědomění, pouze vágní vědomí toho, že tvoří oddělenou kolektivitu. Například Turci v Anatolii si před rokem 1900 zpravidla neuvědomovali oddělenou „tureckou“ identitu – oddělenou od dominantní identity osmanské či všepřeklenující identity islámské – a navíc tam byla často důležitější lokální identita přibuzenství, vesnice či oblasti. Totéž lze říci o slovenských obyvatelích karpatských údolí před rokem 1850 navzdory tomu, že měli společný dialekt a náboženství. Mýtus o společném původu, sdílená historická paměť, pocit solidarity a spojení s nějak nazvanou vlastí v obou případech do velké míry chyběly.³

Právě tyto atributy na druhé straně charakterizují etnické společenství, a to i když na nich pevně lpí a jasně se k nim hlásí pouze malé části takto označené populace a i když jsou v určitém období některé z těchto atributů silnější a nápadnější než jiné. Můžeme uvést šest hlavních atributů etnického společenství (neboli *ethnie*, chceme-li užít tento francouzský termín):

1. vlastní kolektivní jméno
2. mýtus o společném původu
3. sdílená historická paměť
4. jeden či více odlišujících prvků společné kultury
5. spojení s určitou „vlastí“
6. pocit solidarity s významnými částmi populace.⁴

Čím více daná populace tyto atributy má či sdílí (a čím více z těchto atributů má či sdílí), tím více se přibližuje ideálnímu typu etnického společenství neboli *ethnie*. Tam, kde je tento soubor prvků přítomen, jde jasně o historicko-kulturní společenství s vědomím společné identity. Takové společenství je třeba ostře odlišovat od *rasy* ve smyslu sociální skupiny, o níž se má za to, že má jedinečné dědičné biologické rysy, které údajně podmiňují její mentální vlastnosti.⁵ V praxi se *eth-*

nie často s rasami zaměňují, a to nejenom v tomto sociálním smyslu, ale dokonce i ve fyzickém, antropologickém smyslu poddruhů *Homo sapiens*, jako jsou plemena mongoloidní, negroidní, australoidní a europoidní. Takové matení je důsledkem širokého vlivu rasistických ideologií a diskursů s jejich údajně „vědeckými“ představami rasového boje, sociálních organismů a eugeniky. Tyto představy se přibližně sto let od roku 1850 do roku 1945 aplikovaly jak v Evropě, tak v koloniální Africe a Asii na čistě kulturní a historické rozdíly *ethnií* a výsledky takového zaměňování jsou až příliš dobře známé.⁶

Podíváme-li se ale na výše uvedený výčet etnických atributů, objevíme nejenom jejich především kulturní a historický obsah, ale také (s výjimkou bodu 4) jejich silně subjektivní složky. Velmi významné je to, že klíčový zde není nějaký faktický původ (který je obvykle obtížné zjistit), nýbrž mýty o společném původu. Pro pocit etnické identifikace je důležitý především fiktivní původ a domnělí předkové. Horowitz etnické skupiny dokonce připodobňuje „nadrodinám“ fiktivního původu, protože v očích členů se jejich *ethnie* skládá z navzájem přibuzných rodin, vytvářejících jednu obrovskou „rodinu“ spojenou mytickými vazbami přibuzenství a původu. Spojování rodiny a národa se v nacionalistických mytologiích objevuje opakovaně a svědčí o tom, že tento atribut etnicity si i nadále zachovává ústřední postavení. Je těžké si představit, že by *ethnie* bez takových mýtů o původu přetrvaly po nějaký delší čas. Pro vymezení toho „kdo jsme“ je představa „odkud jsme přišli“ ústřední.⁷

Podobu mýtu může mít také to, co jsem označil jako „sdílenou historickou paměť“. Pro řadu předmoderních populací byla hranice mezi mýtem a historií ve skutečnosti často nezřetelná nebo vůbec neexistovala. Ani dnes není tato hranice tak jasná a ostrá, jak by si někteří přáli, což vidíme například na sporu o historickou existenci Homéra a Trojské války. Dalšími příklady jsou legendy o Stauffacherovi a přísaze na Rütli a o Vilému Tellovi a Gesslerovi, které jsou v „historickém vědomí“ každého Švýcara. Nejde jen o to, že obecně přijímané dramatické příběhy minulosti sloužící přítomným či budoucím účelům se snadno rozrůstají kolem jádra potvrzených událostí; mýty o založení politické obce, osvobození, stěhování a vyvolení si samy berou za své výcho-

³ K Turkům viz B. Lewis (1968, zvláště 10. kap.); ke Slovákům viz esej Paula Brasse v Brass (1985).

⁴ Obsáhlejší rozbor viz v Horowitz (1985, 1.–2. kap.) a A. D. Smith (1986, 2. kap.).

⁵ K tomuto rozlišení viz Van den Berghe (1967).

⁶ Viz například diskuse v Dobzhansky (1962); v Banton a Harwood (1975); a v Rex (1986).

⁷ Horowitz (1985, 2. kap.); srov. Schermerhorn (1970, 1. kap.).

disko pro následnou interpretaci a rozvedení nějakou historickou událost. Konverzi kyjevského knížete Vladimíra ke křesťanství (988 n. l.) nebo založení Říma (753 př. n. l.?) lze pokládat za historické události, jejich význam jim však dodává to, že jsou legendami popisujícími zakladatelské činy, s nimiž jsou spojovány. Právě tato spojení jim propůjčují postavení sociálně účelných zdrojů politické soudržnosti.⁸

Podobně mají mytickou a subjektivní kvalitu i vazby ke zvláštnímu území a k určitým místům na něm. Pro etnickou identifikaci jsou důležité spíše tyto vazby a náklonnosti než skutečný pobyt či vlastnictví půdy. Je to místo, kam patříme. Často je to také posvátná země, země našich předků, našich zákonodárců, králů a mudrců, básníků a kněží, kteří z ní dělají naši vlast. Patříme k ní, stejně jako ona patří k nám. Posvátná centra vlasti k ní navíc přitahují členy *ethnie* nebo je inspirují na dálku, i když je jejich exil dlouhodobý. Díky silné nostalgii a duchovně náklonnosti může tedy *ethnie* přetrvat, i když je od své vlasti na dlouho odloučena. Právě takový byl osud společenství žijících v diaspoře, například Židů a Arménů.⁹

Teprve když přejdeme k rozmanitým prvkům společné kultury, které odlišují jednu populaci od jiné, stanou se součástí obrazu také objektivnější atributy. Jazyk, náboženství, obyčej a barva pleti se často chápou jako objektivní „kulturní znaky“ či rozlišující charakteristiky, které přetrvávají nezávisle na vůli jednotlivců a podle všeho je i omezují. V souvislosti s etnickou identifikací však na významu, který barvě pleti či náboženství připisuje velké množství jednotlivců (a organizací), záleží dokonce více než na jejich trvání a nezávislé existenci. Dokládá to rostoucí politický význam jazyka a barvy pleti v posledních dvou či třech stoletích. Tyto kulturní atributy začnou být nazírány jako objektivní – přinejmenším pokud jde o etnické hranice –, pouze když mají takové znaky význam z hlediska rozlišování.¹⁰

Z toho všeho vyplývá, že *ethnie* není navzdory tvrzením a rétorice nacionalistických ideologií a diskursů ani zdaleka primordiální. S tím, jak se pro příslušníky společenství zvětšuje či zmenšuje subjektivní význam toho kterého z těchto atributů, upevňuje se či vytrácí také soudržnost a sebeuvědomění těchto příslušníků. Jak se tyto

jednotlivé atributy spojují a získávají na intenzitě a nápadnosti, sílí také vědomí etnické identity a s ním i vědomí etnického společenství. A naopak, když se tyto atributy oslabují a když upadají, slabne také celkové vědomí etnicity a *ethnie* sama se může rozpadnout nebo být pohlcena.¹¹

Jak se *ethnie* utváří? Na to můžeme dát pouze velmi hypotetickou odpověď. Tam, kde lze takové procesy vystopovat v historických záznamech, se rýsují určité vzorce vytváření *ethnie*. Z empirického hlediska jde o dva hlavní druhy: splyívání a dělení. Na jedné straně sledujeme formování etnika prostřednictvím spojování oddělených jednotek, které lze dále rozdělit na proces slučování oddělených jednotek, například městských států, a na proces pohlcování jedné jednotky jinou, jako je tomu v případě asimilace regionů či „kmenů“. Na druhé straně lze *ethnie* dále dělit štěpením, jak je tomu v případě sektářského schizmatu, nebo tím, čemu Horowitz říká „proliferace“, kdy etnické společenství opustí jistá jeho část, aby vytvořila novou skupinu, což se stalo například při vzniku Bangladéše.¹²

Frekvence takových procesů vypovídá o měnící se povaze etnických hranic a o tom, že kulturní identita příslušníků etnických společenství je v rámci jistých mezí tvárná. Prozrazuje také „koncentrickou“ povahu etnických, a obecněji kolektivních kulturních spojení. To znamená, že lidé mohou pociťovat loajalitu nejenom ke své rodině, vesnici, kastě, obci, regionu, náboženské komunitě či se identifikovat s třídou a pohlavím; zároveň mohou také na jiné úrovni identifikace cítit oddanost k odlišným etnickým společenstvím. Příklad nacházíme ve starověkém světě, kde se staří Řekové cítili být příslušníky *polis*, tedy „subethnie“ (Dóru, Iónů, Aiolů, Boiótánů atd. – což byly ve skutečnosti plnoprávné etnické identity) i helénské kulturní *ethnie*.¹³ V moderním světě poskytují příklady koncentrických kruhů etnické identity a oddanosti různé klanové, jazykové a rodové „subethnie“ Malajců a Jorubů. Z politických, ekonomických nebo demografických důvodů se samozřejmě někdy může dostat do popředí ten či onen z těchto koncentrických kruhů oddanosti; to ale pouze posiluje „instrumenta-

⁸ K Římu viz Tudor (1972, 3. kap.); ke švýcarským mýtům viz Steinberg (1976).

⁹ O významu vazby k zemi pojednává Armstrong (1982, 2. kap.).

¹⁰ K tomu viz Gellner (1973); k symbolickému využití těchto znaků jako „hraničních mechanismů“ oddělujících etnické skupiny viz Barth (1969, Úvod).

¹¹ K tomu bychom měli dodat, že silným, neutuchajícím a formujícím vlivem mohou po dlouhý období působit etnické tradice a jejich strážci a také kulturní způsoby, jimiž se vyjadřují (jazyk, obyčej, styl atd.); k tomu všemu viz Armstrong (1982, *passim*).

¹² Horowitz (1985, s. 64–74).

¹³ Viz Alty (1982); a Finley (1986, 7. kap.).

listické“ argumenty proti primordiální povaze etnických společenství a podtrhuje důležitost změn hranic.¹⁴

Tím se však celá věc nevyčerpává. Proměnlivost etnických hranic a nestálost jejich kulturních obsahů bychom neměli zveličovat. Zbavilo by nás to možnosti vysvětlit opakovaný výskyt etnických vazeb a společenství (o jejich původní krystalizaci ani nemluvě) a jejich prokazatelné přetrvávání navzdory změnám, jimiž hranice a kultura v jednotlivých případech procházejí. Popřelo by to možnost konstituování identit, které jsou více než sledem přechodných momentů ve vnímání, postojích a citění s etnikem se identifikujících jednotlivců. Co hůř, z myriády momentů individuálního citění, vnímání a paměti bychom nemohli vysvětlit žádnou kolektivitu, žádný skupinový útvar. Faktem ale zůstává, že etnicita vykazuje – tak jako jiné sociální jevy kolektivní identity, jako je třídní, genderová a teritoriální skupina – v závislosti na záměrech a odstupu pozorovatele od daného kolektivního jevu zároveň stálost i proměnlivost. Proti výkladům přiklánějším se k instrumentalistickému či fenomenologickému pojetí, jež neberou v úvahu význam předchozích kulturních příbuzností, opakovaně stanovujících meze předdefinování etnických identit, je třeba postavit přetrvávání některých *ethnií* navzdory změnám v jejich demografické skladbě a v některých jejich kulturních charakteristikách a sociálních hranicích.¹⁵

Každý realistický výklad etnické identity a etnogeneze se tedy musí vyvarovat krajních extrémů sporu mezi primordialisty a instrumentalisty a upustit od jednostranného zájmu buď o neměnnost kulturních vzorců zakotvených v přirozenosti, nebo o „strategickou“ manipulovatelnost etnickými cítěními a neustálou kulturní tvárnost. Místo toho musíme rekonstruovat představu kolektivní kulturní identity jako takové z historického, subjektivního a symbolického hlediska. Kolektivní kulturní identita se netýká jednotnosti prvků napříč generacemi, ale pocitu kontinuity, jak ho vnímají jednotlivé generace dané kulturní jednotky populace, sdílených vzpomínek na dřívější události a období v historii této jednotky a představ, jež má každá generace o jejím kolektivním osudu a kultuře: Změny v kulturní identitě tedy souvi-

¹⁴ Na využití představy koncentrických kruhů etnicity už před řadou let v africkém kontextu poukázal Coleman (1958, Dodatek); srov. Anderson, von der Mehden a Young (1967).

¹⁵ K tomu viz Horowitz (1985, s. 51–54, 66–82); A. D. Smith (1984).

sejí s tím, jak dalece rozrušují traumata vývoje základní strukturování kulturních prvků, které vytvářejí vědomí kontinuity, sdílenou paměť a představy kolektivního osudu dané kulturní jednotky populace. Otázkou je, do jaké míry taková traumata narušují či mění základní vzorce mýtů, symbolů, paměti a hodnot, které spojují po sobě jdoucí generace příslušníků etnika dohromady, přičemž je oddělují od „lidí zvenčí“, a kolem nichž se rýsují linie kulturní diferenciací sloužící jako „kulturní znaky“ úpravy hranic.¹⁶

Jako ilustrace nám poslouží krátké zamyšlení nad některými případy rušivé kulturní změny, která nicméně vědomí společné etnicity a její identity, jak jsme ji vymezili výše, spíše obnovila než zničila. K typickým událostem, které vyvolávají hluboké změny v kulturních obsahích takové identity, patří válka a okupace, vyhnání a zotročení, příliv přistěhovalců a náboženská konverze. Peršané zažili přinejmenším od období Sasánovců arabské, turecké i jiné zábery; postupně byli obráceni na islám a setkali se s více než jednou vlnou přistěhovalců. Navzdory všem změnám v kolektivní kulturní identitě, jež následovaly po těchto procesech, však vědomí zvláštní perské etnické identity přetrvalo a v některých obdobích získalo i novou životnost – zejména v nové perské jazykové a literární renesanci v 10. a 11. století.¹⁷ Také Arméni zakusili traumatizující události, které hluboce poznamenaly kulturní obsahy jejich etnické identity. Arménie byla prvním ustaveným královstvím, které se svým lidem přijalo křesťanství; bojovali o ně Sasánovci a Byzantinci; Arméni byli poraženi, vyloučeni ze společnosti a část jich byla vyhnána; zažili velké přílivy přistěhovalců a nakonec je čekala masová deportace a genocida v části jejich domoviny. Avšak navzdory tomu, že se v průběhu staletí měnilo jejich místo, ekonomické aktivity, sociální organizace a části kultury, po celou dobu diaspor si zachovali vědomí společné arménské identity a podoby jejich dřívější kultury; zejména ve sféře náboženství, jazyka a písemnictví, zajistily subjektivní příklon k vlastní kulturní identitě a separaci od okolního světa.¹⁸

Z těchto příkladů vyplývá další poznatek, totiž že ke krystalizaci a zachování etnických identit může přispět kombinace často nepříz-

¹⁶ O syntézu primordialistického přístupu s přístupem instrumentalistickým či mobilizačním se pokouší McKay (1982).

¹⁷ K tomu viz Cambridge History of Iran (1983, sv. III, 1. kap.).

¹⁸ K rané arménské historii viz Lang (1980); také Armstrong (1982, 7. kap.).

nivých vnějších faktorů a bohaté vnitřní či „etnické“ historie. Ztrácejí-li se počátky kulturní diferenciaci jako takové v posledních stadiích prehistorie, můžeme se přinejmenším pokusit izolovat ty opakovaně se vyskytující síly, které, jak se zdá, společně vytvářejí pocit etnické identifikace a zajišťují jeho přetrvání po dlouhá období.

Zdá se, že klíčové postavení mezi těmito silami zaujímají proces utváření státu, válečná mobilizace a organizované náboženství. Weber už dávno upozornil na důležitost politického jednání v utváření a uchovávání etnické skupiny, když tvrdil, že „přesvědčení o společné etnicitě je probouzeno především politickým společenstvím bez ohledu na to, jak umělá je jeho organizace“.¹⁹ Role procesu utváření státu při krystalizaci etnika může být zveličena (připomeňme si nezdar Burgundska a pouze omezený úspěch Pruska), nesporné ale je, že založení sjednocené politické obce, například ve starém Egyptě, Izraeli, Římě, sasánovské Persii, Japonsku a Číně, o Francii, Anglii a Španělsku nemluvě, mělo v rozvoji vědomí etnického společenství a v konečném důsledku ve vývoji soudržných národů zásadní úlohu.²⁰

Role války je snad ještě důležitější. Nejde jen o to, že „válka dělá stát (a stát dělá válku)“, jak prohlásil Tilly; válka vytváří etnická společenství nejenom ze soupeřících stran, ale také ze stran třetích, na jejichž území jsou války často vedeny. Případ starověkého Izraele, zachyceného mezi mocnostmi starověkého Blízkého východu, Asýrie a Egypta, je pouze jedním z mnoha jiných. K dalším příkladům strategicky situovaných společenství, jejichž vědomí společné etnicity – i když z těchto událostí přímo nevzešlo – znovu a znovu krystalizovalo pod vlivem vleklých válek mezi cizími mocnostmi, do nichž byla tato společenství zapletena, patří Arméni, Švýcaři, Češi, Kurdové a Sikhové. Pokud jde o soupeře samotné, stačí pouze upozornit na to, jak často jsou *ethnie* antagonisticky spárovány: Francouzi a Angličané, Řekové a Peršané, Byzantinci a Sasánovci, Egyptané a Asyřané, Khmerové a Vietnamci, Arabové a Izraelci... Přestože by bylo nadsazené odvozovat vědomí společné identity ze strachu z „cizince“ a z párových antagonismů, rozhodně nelze popřít, že vedení války má ústřední roli, avšak nikoli, jak tvrdil Simmel, coby tyglík etnické soudržnosti (válka může tuto soudržnost také rozrušit, jak tomu bylo po 1. světové válce

v některých evropských zemích), nýbrž coby mobilizátor etnického cítení a národního vědomí, soustředná síla v životě společenství a zdroj mýtů a vzpomínek pro budoucí generace. Právě tato poslední funkce zasahuje do utváření etnické identity snad nejloubežji.²¹

Co se týče organizovaného náboženství, jeho role je jak duchovní, tak sociální. Mýtus o společném etnickém původu se často proplétá s mýty o stvoření – například mýtus o Deukaliónovi a Pyrrze v Hésiodově *Teogonii* nebo biblický mýtus o Noemovi – nebo je alespoň předpokládá. Hrdiny etnického společenství jsou velmi často také představitelé náboženského učení a tradice, i když jsou chápáni spíše jako „sluhové Boží“ než zakladatelé či vůdcové etnika – tak tomu bylo s Mojžíšem, Zarathuštrou, Muhammadem, Sv. Jirím, Sv. Patrikem a řadou jiných. Liturgie a obřady církve či obce věřících poskytují texty, modlitby, zpěvy, svátky, slavnosti a zvyky, a někdy i spisy zvláštních etnických společenství, jimiž je odlišují od sousedů. Nad vším tímto dědictvím kulturní rozdílnosti bdí „strážcové tradice“, kněží, písaři a bardové, kteří zaznamenávají, uchovávají a předávají fond etnických mýtů, vzpomínek, symbolů a hodnot, uložený v posvátných tradicích, příkazujících, aby je lidé v každém městě a v každé vesnici daného kulturního společenství v chrámech a kostelích, kláštrech a školách uctívali.²²

Přestože procesy utváření státu, vleklé války a organizované náboženství zaujímají v historii krystalizace a přetrvávání etnických společenství prvořadé místo, mohou etnické identifikace také rozbíjet či je přetínat. K tomu například docházelo, když říše jako Asýrie nebo achaimenovská Persie vytvořily podmínky pro systematické mísení etnických kategorií a společenství v aramejsky hovořící a synkretické civilizaci a když dlouhé války a soupeření přivodily konec takových etnických států a společenství, jako byli Kartáginci a Normani (v Normandii). Etnická identita se rozvíjela, také když náboženská hnutí pronikala přes etnické hranice a zakládala velké univerzální buddhistické, katolické či pravoslavné organizace nebo když naopak v důsledku schizmatu příslušníky etnických společenství – například Švýcary nebo Iry – rozdělovala. Navzdory všem těmto případům však

¹⁹ Weber (1968, sv. I, Část 2, 5. kap., „Etnické skupiny“).

²⁰ K příkladům ze Západu viz Tilly (1975, Úvod); k příkladům z předmoderní doby viz Mann (1986).

²¹ Viz Tilly (1975, zvláště eseje Tillyho a Finera); srov. A. D. Smith (1981), a pokud jde o 1. světovou válku, Marwick (1974).

²² Další podrobnosti viz v Armstrong (1982, 3. a 7. kap.) a A. D. Smith (1986, 2.–5. kap.).

nacházíme mnohem víc toho, co úzkou vazbu mezi krystalizací etnického společenství a předcházejícím působením států, válčení a organizovaného náboženství potvrzuje.

Změna, rozpad a přetrvání etnického společenství

Důležitost těchto i jiných faktorů se také ozřejmí, když se podíváme na úzce související otázky, jak se *ethnie* ve své povaze mění, jak se rozpadají nebo jak přetrvávají.

Dovolím si začít etnickou změnou a dobře známým příkladem Řeků. Moderní Řekové se učí, že jsou dědici a potomky nejenom řecké Byzance, ale také starověkých Řeků a jejich klasické helénské civilizace. „Původ“ je v obou případech (a od začátku 19. století tu ve skutečnosti působí dva soupeřící mýty o původu) chápán v podstatě demograficky, přesněji řečeno tak, že kulturní příbuznost s Byzancí a starověkým Řeckem (zejména Aténami) se zakládá na demografické kontinuitě. Demografické doklady pro mýtus o klasickém helénském původu jsou bohužel v tom nejlepším případě pouze slabé a v tom horším zcela chybějí. Jak už dávno prokázal Jacob Fallmeyer, v době od konce 6. do 8. století n. l. řeckou demografickou kontinuitu hrubě narušily mohutné přílivy avarských, slovanských a později i albánských přistěhovalců. Z dokladů z tohoto období vyplývá, že se přistěhovalcům podařilo obsadit většinu centrálního Řecka a Peloponésu (Morea) a původní řecky mluvící a helénské obyvatele (kteří se už tak jako tak smísili s dřívějšími makedonskými, římskými i jinými migranty) vytlačit do pobřežních oblastí a na ostrovy Egejského moře. To posunulo centrum skutečně helénské civilizace na východ, do Egejského moře, na íónské pobřeží Malé Asie a do Konstantinopole. Moderní Řeky lze tudíž sotva pokládat za potomky Řeků starověkých, i když zcela vyloučit to nikdy nelze.²³

Předchozí diskuse je pro vědomí dnešní i dřívější řecké identity v jistém smyslu zároveň relevantní i irrelevantní. Relevantní je, pokud Řekové dnes i dříve *cítí* a *cítili*, že jejich „řeckost“ je výsledkem jejich původu odvozeného od starověkých Řeků (nebo Řeků byzantských), a pokud je má tento původ k tomu, aby se *cítili* být příslušníky jedné velké „nadrodiny“ Řeků, v níž je pro živé vědomí identity nezbytný

sdílený pocit kontinuity a příslušnosti. Irelevantní je v tom, že *ethnie* se utvářejí nikoli na základě fyzického původu, nýbrž na základě pocitu kontinuity, sdílené paměti a kolektivního osudu, tj. na základě kulturní příbuznosti ztělesněné ve zvláštních mýtech, vzpomínkách, symbolech a hodnotách, které si daná kulturní jednotka populace uchovává. V tomto smyslu bylo mnohé z existujícího dědictví starověkého Řecka uchováno a oživeno. Proto se v Íónii, a zejména v Konstantinopoli, zvláště v období migrací Slovanů, kladl velký důraz na řecký jazyk, řeckou filosofii a literaturu a na klasické modely myšlení a učnosti. K takovému „řeckému obrození“ došlo opět v 10. a 14. století i později, což znamenalo pro pocit kulturní příbuznosti se starověkým Řeckem a s jeho klasickým odkazem mohutný impuls.²⁴

Tím ani na okamžik nepopíráme ohromné kulturní změny, jimiž Řekové za 2000 let navzdory přežívajícímu vědomí společné etnicity prošli, ani kulturní vliv, jímž na ně působily okolní populace a civilizace. Z hlediska písemnictví a jazyka, jistých hodnot, určitého prostředí a nostalgie po něm, neustálých sociálních interakcí a pocitu náboženské a kulturní odlišnosti, a dokonce vyloučenosti lze však říci, že pod řadou sociálních a politických změn v posledních 2000 letech přetrvalo vědomí řecké identity a společné etnicity.²⁵

Brzy se vrátím k roli, již má při zajišťování trvání etnického společenství etnický motivovaná exkluze. Nyní se však chci podívat na druhou stranu mince – rozpad etnického společenství. Řekli jsme, že *ethnie* se mohou rozpadnout štěpením či proliferací. V takových případech však etnické společenství zůstává v jistém smyslu v *nějaké* podobě zachováno – je snad menší, případně se zdvojuje, nicméně je stále „ve hře“. Můžeme tedy mluvit o zániku etnického společenství – o vymizení *ethnie* nejenom v podobě, již dosud měla, ale v jakékoli podobě?

Myslím, že můžeme, držíme-li se historických, kulturních a symbolických kritérií etnické identity, jež zde využívám. Existují dvě hlavní formy zániku etnického společenství v pravém smyslu slova: genocida a etnocida, již se někdy – a někdy nesprávně – říká „kulturní genocida“. V jistém smyslu je genocida řídkým a pravděpodobně pouze moderním jevem. Jde o ty případy, kdy víme, že byla předem promyšlena hromad-

²³ Stručně o tom pojednává Woodhouse (1984, s. 36–38); srov. Ostrogorski (1956, s. 93–94, 192–194); k helénskému mýtu viz Campbell a Sherrard (1968, 1. kap.).

²⁴ K tomuto obrození viz Baynes a Moss (1969, Úvod) a Armstrong (1982, s. 174–181); obecněji pak Sherrard (1959).

²⁵ Takto argumentuje Carras (1983).

ná likvidace určité kulturní skupiny, přičemž důvodem takového záměru byla výlučně její existence a existence jejích členů. Tohoto druhu byla nacistická politika vůči Židům a části cikánů; snad by sem patřilo i zacházení Evropanů s tasvánskými domorodci a turecká politika v turecké Arménii.²⁶ Jiné politické a praktické kroky byly genocidní spíše ve svých důsledcích než v záměrech; k takové etnické destrukci došlo, když se běloši v Americe střetli s indiány a když španělská konquistadoři narazili v Mexiku na Aztéky a jiné indiánské populace (i když zde hrály větší úlohu nemoci). V těchto případech sice nebyl zánik etnického společenství záměrným cílem, ale nebyly ani učiněny žádné pokusy politiku s vedlejšími genocidními účinky zmírnit. Tyto genocidní postupy je třeba dále odlišit od hromadných masakrů, jaké na vybraných populacích prováděli například ve 13. století Mongolové a v moderní době Sověti a nacisté (například katyňský masakr nebo represálie v Lidicích a Oradouru) a jejichž účelem je zlomit ducha odporu zastrašením civilního obyvatelstva a eliminací jeho vůdců.²⁷

Na genocidě a genocidních postupech je přinejmenším v moderní době zajímavé, že zřídka dosahují stanoveného cíle a ani jejich nezamýšlené důsledky se nenaplní beze zbytku. Málodky vedou k zániku *ethnií* či etnických kategorií. Ve skutečnosti mohou způsobit pravý opak a oživit etnickou soudržnost a vědomí či napomoci jejich krystalizaci, jak tomu bylo v případě hnutí australských domorodců či romského nacionalismu. Možná, že modernita má jisté hluboké stránky, které k úspěšné genocidě (kde úspěch představuje naprosté vyhubení) podněcují, zároveň ji však předem vylučují, což může do velké míry souviset s podmínkami a šířením nacionalismu. *Ethnií* snad bylo snazší zničit v předmoderních dobách. Tak či onak, když se Římané konečně rozhodli jednou pro vždy zničit Kartágo, smetli město z povrchu zemského, zmasakrovali tři čtvrtiny jeho obyvatel a ostatní prodali do otroctví. Přestože pozůstatky punské kultury přetrvávaly až do časů sv. Augustina, Kartáginci jakožto západní fénická *ethnie* tvořící etnický stát byli vyhlazeni.²⁸

Stejný osud čekal několik populací starověkého světa včetně Chetitů, Filištínů, Féničanů (v Libanonu) a Elamců. V každém případě byla

²⁶ K vyhlazování cikánů nacisty viz Kenrick a Puxon (1972); k velmi sporné turecké politice v roce 1915 viz Nalbandian (1963).

²⁷ Ke genocidě obecně viz Kuper (1981) a Horowitz (1982).

²⁸ K tomu viz Moscati (1973, Část II, zvláště s. 168–169); jiná punská města byla ušetřena, takže se punská kultura zachovala.

předzvěstí zániku etnika ztráta politické moci a nezávislosti, obvykle k němu ale došlo na základě kulturního pohlcení a etnického mísení. Šlo tu spíše o etnocidu než genocidu – navzdory dramatickým politickým událostem, které zánik přivodily. Když roku 636 př. n. l. asyrský král Aššurbanipal zničil Suzy a vyřadil elamský stát z politického dění, nekladl si za cíl vyhladit každého Elamce (Asyřané elity porobených populací ve skutečnosti obvykle deportovali). Akt zkázy tu byl však natolik mohutný, že Elam se už nikdy nevzpamatoval; na jeho území se usadily nové populace, a i když jeho jazyk přetrvával do období achaimenovské Persie, už se znovu neobjevilo žádné elamské společenství či stát, které by udržovaly mýty, vzpomínky, hodnoty a symboly elamského náboženství a kultury.²⁹

Osud Asýrie samotné se uzavřel ještě náhleji a dramatičtěji. Roku 612 př. n. l. padlo město Ninive pod spojeným náporům Kyaxarových Médů a Nabopalasarových Babylónianů a její poslední vládař Aššurballit byl o tři roky později poražen u Charránu. Od té doby už o „Asýrii“ není moc slyšet. Kýros přejal její bohy zpět do pantheonu v Babylóně, žádná další zmínka o státě a lidu Asýrie však už neexistuje, a když Xenofón pochodoval s armádou asyrskou provincií, viděl, že s výjimkou Erbilu jsou všechna tamní města v troskách. Šlo o případ genocidního postupu, respektive přímo genocidy?³⁰

Pravděpodobně nikoli. Cílem nepřátel Asýrie bylo zničit její nenáviděnou moc. To znamenalo zničit její důležitá města, aby nebyla naděje, že opět obnoví svůj politický potenciál. Je pravda, že Nabopalasar mluvil o „přeměně nepřátelské země v hromady sutin“, to ale neznamenalo vyhlazení každého Asyřana, i kdyby něco takového bylo možné. Elity Asýrie byly snad vyhnány; avšak po náboženské a kulturní stránce se stejně stále méně odlišovaly od babylónské civilizace, již se snažily napodobit. Obrovská asyrská říše byla navíc ve svém posledním období ostře sociálně rozdělená jak v armádě, tak na venkově, v centrech říše docházelo k významnému etnickému mísení a po velkém přílivu Aramejců se k obchodním a administrativním účelům jakožto lingua franca užívala aramejšтина. Etnická výlučnost Asyřanů tak byla vážně ohrožena dávno před pádem říše; kulturní synkretismus a etnické mísení napomáhaly oslabování a pohlcování

²⁹ Viz Roux (1964, s. 301–304); obecněji k Elamu a elamské kultuře viz Cambridge Ancient History (1971, sv. I, Část 2, 23. kap.).

³⁰ Viz Saggs (1984, s. 117–121); Roux (1964, s. 374).

asyrského etnického společenství a jeho kultury okolními populacemi a kulturami.³¹

Tak jako v případě Feničanů, Elamců a jiných je třeba poměrně náhlý zánik asyrské kultury a společenství chápat jako příklad etnocydy. Zničení bohů a chrámů společenství či státu se přinejmenším ve starověkém světě mělo za prostředek zničení společenství jako takového; právě to bylo, jak se zdá, cílem Peršanů, když roku 482 př. n. l. pobořili babylónské chrámy, a snad i Římanů, když v roce 70 n. l. strhli chrám v Jeruzalémě.³² Ve všech takových případech bylo cílem vykořenit kulturu skupiny, nikoli zničit skupinu samotnou, což je svými zamýšlenými účinky něco jiného než mnohem pomalejší, neplánované procesy kulturního pohlcování, které podvrátily řadu malých etnických kategorií a společenství.

Dějiny překypují příklady nezamýšleného kulturního pohlcování a rozpadu etnických společenství. Když Engels roku 1859 obhlížel etnickou mapu Evropy, odkazoval k takovým hynoucím etnickým kulturám a společenstvím jako k četným „etnografickým pomníkům“, které, jak doufal, brzy zmizí, aby uvolnily cestu velkému kapitalistickému národnímu státu. Ve skutečnosti by byl nejspíše zklamán. Redukce řady někdejších *ethnií* a slábnutí jejich cítění – například v Okcitanii, u Lužických Srbů a Vendů a mnoha jiných – však na druhé straně dokládá, že procesy postupného pohlcování prostřednictvím začleňování a fragmentace byly dosti rozšířené.

Stejně tak však vypovídají o druhé straně mince – o trvalosti etnických vazeb, o dlouhověkosti etnických kultur a houževnatosti kolektivních identit i společenství po celá staletí. Jestliže etnické hranice a kulturní obsahy procházejí opakovanými změnami, jak máme vysvětlit schopnost etnických společenství přežít, někdy po celá tisíciletí?

I zde je užitečné využít starého známého příkladu: Židé odvozují svůj původ od Abraháma, počátek svého osvobození spatřují v exodu, svůj „základní zákon“ dostali údajně na hoře Sinaj a za svůj zlatý věk mají (střídavě) Davidovo a Šalamounovo království či éru mudrců z pozdního období Druhého chrámu a po něm. To všechno jsou mýty

³¹ Jak je zřejmé z asyrského umění, cílem snah a kultu Asyřanů byl spíše než kultura a společenství rostoucí měrou asyrský stát sám; viz Liveraniho stať v Larsen (1979). K pravděpodobným příčinám pádu a zániku Asýrie viz Roux (1964, s. 278, 290); a diskusi v A. D. Smith (1986, s. 100–104).

³² K babylónským revoltám viz J. M. Cook (1983, s. 55–56, 100); srov. Oates (1979).

ve výše naznačeném smyslu, které si dodnes uchovávají náboženskou sílu. Jejich síla však není pouze náboženská. Základy etnické identity jsou i pro sekulární Židy. I Židé tak jako Řekové, Arméni, Irové a Etiopci *cítí* příbuzenství a také kulturní afinitu se vzdálenou minulostí, v níž se vytvářelo společenství, které se navzdory všem změnám, jimiž prošlo, stále v jistém smyslu má za „jedno a totéž“. Čím je dáno toto vědomí kontinuity, sdílené paměti a společného osudu?

S jednoduchou odpovědí, že populace v nějaké podobě přežívají, protože jsou zakotveny ve své vlasti a ve velké míře užívají samostatné státnosti, u Židů pochopitelně nevystačíme. Židé téměř po dva tisíce let ani jedno, ani druhé neměli. To ale neznamená, že by to bylo pro židovské vědomí identity nedůležité; obojí však působilo spíše jako symbol než jako živá vzpomínka. Určitě to platí o státnosti, protože posledním skutečně nezávislým židovským státem byl – nepočítáme-li chazarské království – stát Makabejců. Země Izrael byla tu a tam více než symbolem mesianistické obnovy; občas se tam vypravily skupiny Židů a zakládaly synagogy. Avšak i v tomto případě byla touha po Sionu často spíše duchovní než praktická, byla vizí dokonalosti v obnovené zemi a městě.³³

Jiným hojně zastávaným názorem, který se tentokrát týká konkrétně populací v diaspoře, je, že jejich přežití závisí na jejich schopnosti najít si v hostitelských společnostech nějakou zvláštní ekonomickou niku – obvykle si najdou místo jako překupníci nebo řemeslníci, mezi vojenskými a agrárními elitami a v rolnických masách. Není sporu o tom, že Židé, Řekové, Arméni stejně jako libanonští a čínští obchodníci takové niky ve středověkých evropských a raně moderních společnostech objevili, a nezpochybňujeme ani roli těchto profesních nik v upevňování vzorců osídlení a kulturní segregace tam, kde už tyto věci existují. Sporná je ale metoda, jíž se kategorie „profesní nika“ odděluje od celkového souboru podmínek, které vytvářejí typické diaspory, a která jí přiděluje prvořadý kauzální význam v zajištění přežití a postavení etnické skupiny. Na archetypální diaspory, založené na náboženských a kulturních rozdílech, je, jak se snažil dokázat Armstrong, spíše třeba nahlížet jako na celek navzájem souvisejících aspektů a dimenzí, v němž profesní segregace a status překupníka slouží k upevňování a artikulaci etnických rozdíků a k přežití skupiny, samy o sobě je však

³³ Viz Werblowského esej v Ben-Sasson a Ettinger (1971); srov. Seitzer (1980) a Yerushalmi (1983).

nutně nezajišťují. Židé v maurském Španělsku jistě zastávali všemožné profese, jejich etnické přežití však bylo spojeno se základnějšími náboženskými a kulturními odlišnostmi ve vztahu k sousedům.³⁴

Z výše uvedeného zdůraznění organizovaného náboženství vyplývá základnější věc. U společenství žijících v diaspoře, například u *ethnií*, z nichž se staly sekty, jako jsou drúzové, Samaritáni, maronité a sikhové, hrají významnou konzervační roli náboženské rituály, liturgie a hierarchie zajišťující vysokou míru formální kontinuity mezi generacemi i společenstvími. Přidejme k tomu vydělní charakter posvátného jazyka a písma, textů a kalendářů, a zdánlivá záhada tisíciletého přežívání v diaspoře se ukáže jako řešitelná.

Ale i zde narážíme na obtíže. Za prvé to neříká nic o podobě, velikosti či lokalizaci přežívajícího společenství. Samaritánům například ještě zcela nedávno hrozil etnický zánik, protože endogamie neumožňovala po staletích decimování dostatečně doplňovat jejich počet. Pokud jde o Beta Izrael (Falaši) v severní Etiopii, početní úbytek populace v důsledku války a izolace jejího řemeslnického společenství mohli vést k pohlcení, kdyby nebylo širší židovské etnické sebeobnovy, rozmachu sionismu a státu Izrael.³⁵

Tato teze nám neříká nic ani o životaschopnosti společenství. Náboženství může zkostnatět a zastarat tak jako asyrské státní náboženství; v takovém případě, jak jsme viděli, k nadějším na etnické přežití ničím nepřispívá. Se stejným vnitřním úpadkem se setkáváme v pozdějším římském náboženství i ve faraónském náboženství ptolemaiovského Egypta. V žádném z těchto případů nemůžeme argumentaci o přežití, natož o životaschopnosti etnického společenství opřít o nějaké hnutí v rámci tradičního náboženství.³⁶

Náboženství tedy může, přinejmenším po nějakou dobu, vědomí společné etnicity uchovávat jako v jakési kukle – tak tomu bylo u řeckého pravoslaví za samosprávného řeckého pravoslavného *milletu* pod osmanskou vládou.³⁷ Pokud však nová hnutí a proudy neprobudí v náboženském systému nového ducha, sám konzervatismus náboženství může *ethnií* umrtvit nebo z ní učinit pouhou skořápku oslabené identity.³⁷ Je

³⁴ Armstrong (1976) a (1982, 7. kap.).

³⁵ K Samaritánům v nedávné době viz Strizower (1962, 5. kap.); k etiopské skupině Falaši viz Kessler (1985).

³⁶ O pozdním faraónském náboženství píše Grimal (1968, s. 211–241).

³⁷ K uvedenému příkladu s pravoslavím viz Arnakis (1963).

jasné, že organizované náboženství samo o sobě nestačí. Jaké jsou tedy charakteristické mechanismy etnické sebeobnovy? Vyčlenil bych čtyři:

1. *Náboženská reforma.* Když jsme uznali důležitost organizovaného náboženství pro schopnost etnického společenství přežít, měli bychom posoudit také to, jakou roli hrají v podpoře etnické sebeobnovy náboženská reformní hnutí. U Židů najdeme řadu příkladů, od prorockých a deuteronomických hnutí v Judeji v 8. a 7. století př. n. l., přes Ezrovu reformu v polovině 5. století př. n. l., rozmach farizejství a rabínství založeného na mišně ve 2. století n. l., až k chasidským a neoortodoxním hnutím 18. a 19. století. Náboženská reforma byla ve všech těchto případech spojena s etnickou sebeobnovou. Způsob obnovy společenství byl ovlivněn náboženstvím.³⁸

Naopak absence náboženské reformy a zkamenný konzervatismus mohou způsobit, že se zdroje etnické sebeobnovy hledají jinde. To se stalo Řekům na začátku 19. století. Řecká pravoslavná hierarchie v Konstantinopoli byla stále odtrženější od tužeb střední třídy a lidu a také od nižšího duchovenstva, z jehož řad pocházeli někteří z vůdců povstání v Moreji. Touhy Řeků si tak pro své cíle nacházely stále světější ideologické diskursy.³⁹

2. *Kulturní výpůjčky.* V širší oblasti kultury nachází přežití etnika oporu nikoli v izolaci, nýbrž v selektivních výpůjčkách a v regulovaném kulturním kontaktu. Zde nám opět může posloužit příklad z židovské historie. Podněty helénské kultury vyvolávaly od dob Alexandra živé střety řeckého a židovského myšlení, které obohatily a upevnily celou oblast židovské kultury a identity, přestože měly kruté politické dozvuky.⁴⁰ K tomu, jak vnější kulturní podněty a kontakty obnovují vědomí etnické identity prostřednictvím selektivního kulturního přisvojování, máme i řadu jiných příkladů – dobře známé jsou mj. případy Japonska, Ruska a Egypta v 19. století.

3. *Participace lidu.* Způsoby etnické sebeobnovy můžeme rozlišovat také ze sociálního hlediska v hnutích sociálních vrstev a tříd. Nejvý-

³⁸ Deuteronomická a prorocká hnutí viz v Seltzer (1980, s. 77–111); období mišny viz v Neusner (1981). K náboženským reformám v moderní době viz Meyer (1967).

³⁹ K tomu viz Frazee (1969) a Kitromilides (1979).

⁴⁰ Viz Tcherikover (1970) a Hengel (1980).

znamnější z nich jsou lidová hnutí za větší účast na kulturní a politické hierarchii. Velké sociálně-náboženské hnutí mazdakovců v sasánovské Persii v 5. století podrylo základy sasánovského státu, zároveň však obnovilo těžce poškozenou strukturu sasánovského perského a zarthuštrovského společenství. Reakcí bylo represivní, ale také etnicky ozdravné hnutí za Husrava I. v 6. století, které mimo jiné kodifikovalo základ *Knihy králů*, znamenalo návrat k íránské mytologii a rituálům a národní obrození v literatuře, protokolu, vzdělanosti a umění.⁴¹ Také lidová hnutí v judaismu od doby Mojžíše až po zmíněný chasidismus obnovovala demotickou *ethnii* nadšenou účastí lidu a misionářským zápalem. Totéž platí o různých lidových hnutích v islámu, počínaje jeho založením a konče dnešními sunnitskými i ší'itskými očistnými a mesianistickými hnutími, jako je wahhábismus, mahdismus a ší'itská revoluce v Íránu.⁴²

4. *Mýty o etnické vyvolenosti.* Mýty o etnické vyvolenosti jsou v řadě ohledů samým jádrem způsobů etnické sebeobnovy, a tedy i přežití etnického společenství. Předně si všimněme toho, že *ethnie*, které takové mýty navzdory svému etnocentrismu ve vztahu k jiným postřádaly (nebo v nichž se je nepodařilo vstřípnit široké populaci), byly po ztrátě samostatnosti zpravidla pohlceny jinými společenstvími. Může se zde samozřejmě jednat o *argumentum ex silentio*. Obecně řečeno, právě *ethnie* s náboženskými mýty o etnické vyvolenosti mají specializované třídy, jejichž postavení a názory jsou pevně svázány s úspěchem a vlivem mýtu o vyvolení – a právě ony jsou často našimi jedinými literárními zdroji. Nicméně když se zamyslíme nad osudem řady *ethnií*, které měly podobné třídy, ale nemohly se pochlubit žádným mýtem o *etnické* vyvolenosti (oproti vyvolenosti krále), pak je jasné, jak dokládají příklady Asýrie, Fénicie a Filištínů, že jejich naděje na etnické přežití byly významně oslabené.

To samozřejmě pouze přenáší břemeno vysvětlení zpět na podmínky, které podporují a udržují mýtus o etnické vyvolenosti. Metoda uchylující se k výlučnému vyvolení, však vysvětlení procesu přežití etnického společenství obchází. Mýtus o vyvolenosti totiž slibuje pouze podmíněnou spásu. To je pro pochopení jeho role ve schopnosti pře-

žít zásadní věc. Jeho *locus classicus* se nachází v knize Exodus: „Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým.“⁴³ Mít se za potenciálně „svatý národ“ znamená nerozlučitelně spojovat vyvolenost s kolektivním posvěcením. Spása je dostupná pouze skrze vykoupení, které zase vyžaduje návrat k původním způsobům a přesvědčením jakožto prostředkům posvěcení. Proto se v mnohých etno-náboženských tradicích, které inspirují hnutí za náboženskou reformu a kulturní obnovu, opakovaně objevuje téma „návratu“. Vzhledem k nevyhnutelné subjektivitě etnické identifikace vyzývá mravní příkaz návratu potenciální vyvolené k novému posvěcení, čímž poskytuje účinný mechanismus pro etnickou sebeobnovu, a tedy pro dlouhodobé přežití. To je jistě jedním klíčem k problému přežití Židů tvář v tvář nepřízní osudu, oživující účinky „návratu“ však můžeme sledovat také u jiných populací – u amharských Etiopců, Arménů, Řeků obrácených na pravoslaví, pravoslavných Rusů, drúzů, sikhů, jakož i u různých evropských *ethnií*, jako jsou Poláci, Němci, Francouzi, Angličané, Kastilci, Irové, Skotové a Velšané, abychom jmenovali alespoň některé. Tak obecně rozšířený jev si bezesporu zaslouhuje zevrubnější prozkoumání.⁴⁴

„Etnická jádra“ a utváření národů

Náboženská reforma, kulturní výpůjčky, participace lidu a mýty o etnickém vyvolení – to jsou některé z mechanismů, které spolu s lokalizací, autonomií, jazykovými znalostmi, obchodními dovednostmi a organizovaným náboženstvím pomáhají zajistit přežití určitých etnických společenství napříč staletími navzdory četným změnám v jejich sociální skladbě a kulturním obsahu. Tyto případy nás znovu stavějí přímo před ústřední paradox etnicity – před koexistenci neustálé změny a trvalosti, před ustavičně se měnící individuální a kulturní vyjádření projevující se uvnitř charakteristických sociálních a kulturních parametrů. Ty mají podobu odkazu a tradicí přejímaných – avšak s mírnými či významnými modifikacemi – z generace na generaci, které vymezují

⁴¹ Viz Cambridge History of Iran (1983, sv. III/1, 3. kap., a III/2, 27. kap.); a Frye (1966, 6. kap.).

⁴² Viz například Saunders (1978); k dnešnímu Íránu viz Keddie (1981).

⁴³ Exodus 19, 5-6; Deuteronomium 7, 6-13. Citováno podle ekumenického překladu Bible, Praha, 1979.

⁴⁴ Začal s ním O'Brien (1988); srov. Armstrong (1982).

názory a kulturní obsahy společenství. Určitá tradice představ, kultů, obyčejů, obřadů a artefaktů a také určité události, hrdinové, krajiny a hodnoty začínají tvořit zvláštní rezervoár etnické kultury, z něhož mohou následné generace společenství selektivně čerpat.

Jak takové tradice působí na jednotlivé generace? V předmoderních společenstvích popisovali, rekonstruovali a kodifikovali tradice kněží, písaři a bardové, často organizovaní do cechů a kast. Jakožto nezřídka jediné vzdělané vrstvy a jakožto nezbytní přímluvci u božských sil získávali v řadě společenství značný vliv a prestiž. Díky tom, že byli sdružení v bratrstvech, chrámech a církvích, vytvářeli ve větších městech a ve velké části okolního venkova v rámci daného území síť socializace – v závislosti na míře své organizovanosti a duchovního monopolu. V řadě starověkých a středověkých říší představovali kněží, jejich chrám a infrastruktura písařů ve skutečnosti nepostradatelné partnery dvora a byrokracie ve vládních i konkurenčních centrech moci – zejména tomu tak bylo ve starověkém Egyptě a v sásánovské Persii.⁴⁵

Také ve společenstvích žijících v diaspoře nacházíme víceméně centralizované organizované kněží, rabíny a doktory práva, vytvářející dalekosáhlou síť tribunálů a poradních sborů a dodávající odlehlym enklávám i v podmínkách často nepřátelského prostředí náboženskou a kulturní jednotu. Jak doložil Armstrong, zvláště u Židů a Arménů byla tato vysoce rozvinutá síť náboženských úředníků a institucí s to zajistit subjektivní jednotu a zachování společenství a jeho historických a náboženských tradic.⁴⁶

Prostřednictvím takových sjednocujících a všeobjímajících mechanismů se postupně vytvářelo to, co bychom mohli nazvat „etnickými jádry“. Jde o poměrně soudržné a vědomě se odlišující *ethnie*, které tvoří zárodek a základ států a království, jakými byla barbarská *regna* na začátku středověké éry. V království Franků, Langobardů, Sasů, Skotů a Vizigótů hrálo vědomí totožnosti obyčejů a společného původu zásadní roli, přestože velký počet obyvatel k dominantnímu etnickému společenství nepatřil. V lidovém vnímání však byla taková *regna* stále více chápána jako společný útvar se sjednocujícím kulturním základem.⁴⁷ V období

⁴⁵ Rolí kněží a náboženství v říších se zabývají Coulborn a Strayer (1962) a Eisenstadt (1963); k jejich etnické roli viz Armstrong (1982, 3. a 7. kap.) a A. D. Smith (1986, zvláště 3. a 5. kap.).

⁴⁶ Armstrong (1982, 7. kap.).

⁴⁷ K *regna* viz Reynolds (1984, 8. kap.).

pozdního středověku už tato subjektivně sjednocená kulturní společenství představovala jádro, kolem něhož budovaly velké a mocné státy svůj správní, soudní, fiskální a vojenský aparát a k němuž připojovaly přilehlá území a jejich kulturně odlišné obyvatelstvo. Například anglický (anglo-normanský) stát se za Eduarda I. rozšířil do Walesu, a zničil tak velšská království a většinu Velšanů včlenil do své sféry jakožto okrajové kulturní společenství ovládané anglickým státem. Něco podobného se stalo ve Francii za Ludvíka VIII. v době křížové výpravy proti albigenským s *pays d'oc*, zejména s hrabstvím Toulouse.⁴⁸

Lokalizace takových etnických jader hodně vypovídá o následném tvaru a povaze národů – tam, kde se (a pokud se) takové národy objevily. Do velké míry nám pomáhá odpovědět na otázku, *kdo* tvoří národ, a do jisté míry i na otázku, *kde* existuje národ. To znamená, že etnické jádro státu často utváří povahu a hranice národa; právě na základě takového jádra se totiž státy nezřídka homogenizují, aby vytvořily národy. Přestože většina novějších národů je ve skutečnosti polyetnická, či přesněji řečeno většina národních států je polyetnická, mnohé z nich se vytvořily v prvé řadě kolem dominantní *ethnie*, která ke státu, jemuž dala jméno a kulturní charakter, přičlenila či přitáhla jiné *ethnie* a etnické fragmenty. Jelikož *ethnie* se z definice pojí s určitým územím a nezřídka představují vyvolený lid s konkrétní posvátnou zemí, pravděpodobné hranice národa jsou do velké míry podmíněny mýty a pamětí dominantní *ethnie*, k nimž patří „základní zákon“, mýtus o zlatém věku a související územní nároky, neboli etnická oprávnění k držbě. Odtud dokonce i dnes pochází řada konfliktů ohledně odštěpených částí etnické vlasti, ať už je to v Arménii, Kosovu, Izraeli a Palestině, Ogadenu, či jinde.

Jak na úzký vztah, tak na rozdíly mezi představami *ethnie* a národa a jejich historickými referenty se lze podívat také prostřednictvím naší definice národa. Připomeňme si, že národ je, jak jsme uvedli, *pojmenovaná lidská populace sdílející historické území, společné mýty a historickou pamět, masovou, veřejnou kulturu, společnou ekonomiku a pro všechny členy společná zákonná práva a povinnosti*. Národ je z definice společenstvím společných mýtů a vzpomínek tak jako *ethnie*. Je také teritoriálním společenstvím. Ale zatímco *ethnie* může být s územím spojena pouze historicky a symbolicky, národ je s ním

⁴⁸ Obecně tyto procesy nastiňuje Seton-Watson (1977, 2. kap.); úplnější rozbor najde čtenář v následující kapitole.

spojen fyzicky a reálně: národy mají území. Jinými slovy, národy vždy vyžadují etnické „prvky“. Ty je samozřejmě možno přetvářet, což se často děje. Bez nějakých společných mýtů a vzpomínek vážících se k domovskému území jsou však národy nemyslitelné.

To naznačuje jistou tautologičnost argumentace, podle níž se národy vytvářejí na základě etnických jader. *Ethnie* a národy se historicky a pojmově skutečně značně překrývají. Přesto tu ale máme co dělat s odlišnými pojmy a historickými útvary. Etnická společenství některé atributy národa nemají. Nemusí být usazena na „svém“ domovském území. Jejich kultura nemusí být veřejná ani společná všem členům. Nemusejí vykazovat – a často také nevykazují – společnou dělbu práce či ekonomickou jednotu. Nemusejí mít společné právní kodexy se společnými právy a povinnostmi pro všechny. Jak uvidíme, tyto atributy národů jsou výsledkem určitých sociálních a historických podmínek působících na předchozí etnická jádra a etnické menšiny.

Na druhé straně bychom neměli zapomínat na možnost vytvoření národa bez bezprostředně mu předcházející *ethnie*. V některých státech se národy vytvářejí na základě snahy sloučit kultury po sobě jdoucích vln (především evropských) přistěhovalců – tak je tomu v USA, Argentíně a v Austrálii. Jinde, zejména v Latinské Americe, se státy vytvořily z provincií říší, které jim vnuly společný jazyk a náboženství. I kreolská elita začala proces vytváření národa za nepřítomnosti nějaké zvláštní *ethnie*. V určité fázi tohoto procesu se ukázalo, že je ve skutečnosti nezbytné utvářet typicky mexickou, chilskou, bolívijskou atd. kulturu a zdůrazňovat specifické charakteristiky – v podobě zvláštních symbolů, hodnot, paměti atd. každého z těchto nastávajících národů.⁴⁹

Toto dilema je dokonce ještě vyhrcořenější v subsaharské Africe, jejíž státy byly vytvořeny ne-li přímo záměrně napříč *ethniemi*, tedy rozhodně bez většího vztahu k nim. Koloniální státy tu musely podporovat čistě územní patriotismus, pocit politické loajality vůči nově vytvořeným státům a jejich zárodečným politickým společenstvím. V nezávislých státech zrozených z těchto teritoriálních společenství byly jednotlivé *ethnie*, etnické fragmenty a etnické kategorie navzájem spojeny politickým tlakem a sociálními hranicemi, které do postkoloniálního politického systému pojalý dříve nesourodé skupiny

⁴⁹ Obecně k nacionalismu v Latinské Americe viz v Masur (1966); podnětnou analýzu viz v Anderson (1983, 3. kap.).

a často i proti jejich vůli je vrhly do nového zápasu o vzácné zdroje a politickou moc. Takové podmínky sváděly panující elity, které se nezřídka mohly rekrutovat z dominantní *ethnie* nebo z koalice etnických seskupení, k vytváření nové politické mytologie a symbolického řádu nejenom v zájmu legitimizace jejich často autoritářských režimů, ale také proto, aby se odvrátila hrozba endemického etnického konfliktu a odštěpeneckých hnutí. V těchto případech je stát využit k vytváření „občanského náboženství“, jehož mýty, paměť, symboly a pod. mají poskytnout funkční ekvivalent chybějící či nedostatečné dominantní *ethnie*. Projekt formování národů v subsaharské Africe tak předpokládá vytváření částí nové etnické identity a etnického vědomí, které zahrnou – tím, že je svedou dohromady – některé z loajalit a kultur existujících *ethnií*. Takový alespoň je národní „projekt“ řady afrických a asijských elit.⁵⁰

To znamená, že vztah moderních národů k jakémukoli etnickému jádru je problematický a nejistý. Proč bychom tedy měli hledat původ národa v předmoderních etnických vazbách, když ne každý moderní národ může odkázat zpět k nějakému etnickému základu? Myslím, že pro to existují tři důvody.

První spočívá v tom, že první národy se historicky vzato, jak uvidíme, utvořily na základě předmoderních etnických jader; protože byly mocné a kulturně vlivné, staly se v mnoha částech světa vzorem pro další případy vytváření národů.

Druhým důvodem je to, že etnický model národa se rozšiřoval a získával na popularitě nejenom pro to, co bylo právě uvedeno, ale také proto, že se tak dobře hodil k předmoderní „demotické“ podobě společenství, která v tolika částech světa přetrvala do moderní doby. Jinými slovy, etnický model byl sociologicky plodný.

Za třetí, i tam, kde se nastávající národy nemohly pochlubit významnějšími etnickými předchůdci a kde byly všechny etnické vazby pouze mlhavé či umělé, převládla jakožto podmínka přežití a jednoty národa potřeba vykovat z kulturních prvků, které byly k dispozici – ať už byly jakékoli – soudržnou mytologií a symboliku historického a kulturní-

⁵⁰ Modelem zde není ani tak Jugoslávie jako Švýcarsko a Británie, i když bez nezbytného časového rozpětí, které měly tyto dva národní státy k dispozici; na druhé straně jsou tu však prostředky nacionalistické ideologie, s níž se Švýcaři a Britové setkali teprve v pozdějších stadiích vytváření svého národa. Podrobněji to rozebereme níže v kapitole 4. Obecný obraz subsaharské Afriky podávají Rotberg (1967) a Horowitz (1985).

ho společenství. Bez nějakého etnického rodokmene by se budoucí národ mohl rozpadnout. Tyto tři faktory utváření národů představují východisko naší analýzy v následujících dvou kapitolách.

Bibliografie

- ALTY, J. H. M. (1982) „Dorians and Ionians“, *The Journal of Hellenic Studies* 102, s. 1–14.
- ANDERSON, Benedict (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions a New Left Books, London.
- ANDERSON, Charles W., Fred von der Mehden a Crawford Young (red.) (1967) *Issues of Political Development*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- ARMSTRONG, John (1976) „Mobilised and Proletarian Diasporas“, *American Political Science Review* 70, s. 393–408.
- (1982) *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- ARNAKIS, G. (1963) „The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism“, v Barbara Jelavich a Charles Jelavich (red.), *The Balkans in Transition*, University of California Press, Berkeley.
- BANTON, M. a Jonathan Harwood (1975) *The Race Concept*, David and Charles, Newton Abbott, London a Vancouver.
- BARTH, Frederick (red.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co., Boston.
- BAYNES, Norman a H. St L. B. Moss (red.) (1969) *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilisation*, Oxford University Press, Oxford.
- BEN-SASSON, H. a S. Ettinger (red.) (1971) *Jewish Society through the Ages*, Valentine, Mitchell & Co., London.
- BRASS, Paul (red.) (1985) *Ethnic Groups and the State*, Croom Helm, London.
- BREUILLY, John (1982) *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester.
- CAMBRIDGE ANCIENT HISTORY (1971) Sv. I, Část 2, *The Early History of the Middle East* (1971), 3. vyd., Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMBRIDGE HISTORY OF IRAN (1983) Sv. III, část 1 a 2, *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods* (red. E. Yarshater), Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMPBELL, John a Philip Sherrard (1968) *Modern Greece*, Benn, London.
- CARRAS, C. (1983) *3,000 Years of Greek Identity – myth or reality?*, Domus Books, Athens.
- COLEMAN, James S. (1958) *Nigeria: Background to Nationalism*, University of California Press, Berkeley a Los Angeles.
- COOK, J. M. (1983) *The Persian Empire*, J. M. Dent & Sons, London.
- COULBORN, Rushton a Jack Strayer (1962) „Religion and the State“, *Comparative Studies in Society and History* I, č. I, s. 38–57, 387–393.
- DOBZHANSKY, Theodosius (1962) *Mankind Evolving*, Bantam Books, Toronto a New York.
- EISENSTADT, Shmuel N. (1963) *The Political System of Empires*, Free Press, New York.

- FINLEY, Moses (1986) *The Use and Abuse of History*, Hogarth Press, London.
- FRAZEE, C. A. (1969) *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821–52*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FRYE, Richard N. (1966) *The Heritage of Persia*, Mentor, New York.
- GELLNER, Ernest (1973) „Scale and Nation“, *Philosophy of the Social Sciences* 3, s. 1–17.
- GRIMAL, Pierre (1968) *Hellenism and the Rise of Rome*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- HENGEL, Martin (1980) *Jews, Greeks and Barbarians*, SCM Press, London.
- HOROWITZ, Donald (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles a London.
- HOROWITZ, Irving Louis (1982) *Taking Lives: Genocide and State Power*, 3. vydání, Transaction Books, New Brunswick a London.
- KEDDIE, Nikki (1981) *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven a London.
- KEDOURIE, Elie (1960) *Nationalism*, Hutchinson, London.
- KENRICK, Donald a Graham Puxon (1972) *The Destiny of Europe's Gypsies*, Chatto–Heinemann (pro Sussex University Press), London.
- KESSLER, David (1985) *The Falashas, the Forgotten Jews of Ethiopia*, Schocken Books, New York.
- KITROMILIDES, Paschalis (1979) „The Dialectic of Intolerance: Ideological Dimensions of Ethnic Conflict“, *Journal of the Hellenic Diaspora* VI, č. 4, 5–30.
- KUPER, Leo (1981) *Genocide*, Harmondsworth.
- LANG, David M. (1980) *Armenia, Cradle of Civilisation*, Allen & Unwin, London.
- LARSEN, Mogens Trolle (red.) (1979) *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, Akademisk Forlag, Copenhagen (Mesopotamia, Copenhagen Studies in Assyriology 7).
- LEWIS, Bernard (1968) *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London.
- MANN, Michael (1986) *The Sources of Social Power*, sv. I, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARWICK, Arthur (1974) *War and Social Change in the Twentieth Century*, Methuen, London.
- MASUR G. (1966) *Nationalism in Latin America: Diversity and Unity*, Macmillan, New York.
- MEYER, Michael A. (1967) *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*, Wayne State University Press, Detroit.
- MOSCATI, Sabatino (1973) *The World of the Phoenicians*, Cardinal, Sphere Books Ltd, London.
- NALBANDIAN, Louise (1963) *The Armenian Revolutionary Movement: the Development of Armenian Political Parties through the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley.
- NEUSNER, Jacob (1981) *Max Weber Revisited: Religion and Society in Ancient Judaism*, Eighth Sacks Lecture, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Oxford.
- OATES, Joan (1979) *Babylon*, Thames and Hudson, London.
- O'BRIEN, Conor Cruise (1988) *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- OSTROGORSKI, George (1956) *History of the Byzantine State*, Basil Blackwell, Oxford.
- REX, John (1986) *Race and Ethnicity*, Open University Press, Milton Keynes.
- REYNOLDS, Susan (1984) *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300*, Clarendon, Oxford.
- ROTBURG, Robert (1967) „African Nationalism: Concept of Confusion?“, *Journal of Modern African Studies* 4, s. 33–46.
- ROUX, Georges (1964) *Ancient Iraq*, Penguin, Harmondsworth.
- SAGGS, H. W. F. (1984) *The Might that was Assyria*, Sidgwick and Jackson, London.
- SAUNDERS, J. J. (1978) *A History of Medieval Islam*, Routledge & Kegan Paul, London.
- SELTZER, Robert M. (1980) *Jewish People, Jewish Thought*, Macmillan, New York.
- SETON-WATSON, Hugh (1977) *Nations and States*, Methuen, London.
- SHERRARD, Philip (1959) *The Greek East na the Latin West*, Oxford University Press, London.
- SCHERMERHORN, Richard (1970) *Comparative Ethnic Relations*, Random House–New York.
- SMITH, Anthony D. (1981) „War and Ethnicity: the Role of Warfare in the Formation, Self-Images and Cohesion of Ethnic Communities“, *Ethnic and Racial Studies* 4, č. 4, s. 375–397.
- (1984) „National Identity and myths of Ethnic Descent“, *Research in Social Movements, Conflict and Change*, 7, s. 95–130.
- (1986) *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.
- STEINBERG, Jonathan (1976) *Why Switzerland?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STRIZOWER, S. (1962) *Exotic Jewish Communities*, Thomas Yoseloff, New York a London.
- TAYLOR, David and Malcolm Yapp (red.) (1979) *Political Identity in South Asia*, Centre for South Asian Studies, SOAS, Curzon Press, London a Dublin.
- TCHERIKOVER, Victor (1970) *Hellenistic Civilisation and the Jews*, Athenaeum, New York.
- TILLY, Charles (1975) *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton.
- VAN DER BERGHE, Pierre (1967) *Race and Racism*, Wiley, New York.
- WEBER, Max (1968) *Economy and Society*, Díl I., (red.) G. Roth a C. Wittich, Bedminster Press, New York (něm. orig. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922).
- WOODHOUSE, C. M. (1984) *Modern Greece: A Short History*, Faber & Faber, London a Boston.
- YERUSHALMI, Yosef H. (1983) *Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle a London.

Přeložila Jana Ogrocká

Hedva Ben-Israel

Nacionalismus v historické perspektivě*

Nacionalismus jako ideologie i jako dynamická síla vtrhl na světovou scénu před dvěma stoletími a mohutný vliv si zachovává i v naší době. O jeho povaze se vedou nekonečné debaty. Denně se setkáváme s myriádou jeho tváří, nikdy ale s jeho obecnou představou. Proto stojíme před naléhavým úkolem zachytit jeho stále unikající podstatu.¹ Ti, kdo věří v nacionalismus, zejména ti, kteří tvrdí, že mezi národy jsou přirozené rozdíly, prohlašují, že neexistují žádní lidé, ale jen Němci, Francouzi, Angličané atd.² Ve stejném duchu bychom mohli říci, že neexistuje žádný nacionalismus, nýbrž jen jednotlivá národní hnutí. Ale ani toto tvrzení by nebylo správné. Moderní politická ideologie s několika klíčovými principy a proměnnými, k níž se právem odkazuje jako k ideologii nacionalismu, totiž ve skutečnosti existuje. Přestože

* Přeloženo z anglického originálu „Nationalism in Historical Perspective“ v *Journal of International Affairs*, roč. 45, 1992, 2, s. 367–397. Copyright © 1992 by The Trustees of Columbia University in the City of New York. Vydáno se svolením *Journal of International Affairs* a the Trustees of Columbia University in the City of New York.

¹ Eric Hobsbawm v *Nations and Nationalism Since 1780* (New York, Cambridge University Press, 1990) na s. 12–13 tvrdí, že nacionalista nemůže být seriózním badatelem o nacionalismu. Je nacionalistou někdo, kdo věří, že princip národních států funguje, nebo někdo, kdo je oddaný své národní skupině? Měli by být kvůli opačné zaujatosti diskvalifikováni také antinacionalisté? Diskvalifikovat historiky na základě nějaké loajality, ať už národní, politické, náboženské nebo sociální, je problematické. Ti, kdo studují nacionalismus, mohou mít osobní postoje. Někteří mohou mít za sebou osobní historii, v níž byly i zkoušky věrnosti národu nebo změny národní identity. Obojí zkušenost může vyústit ve větší oddanost ideji nacionalismu, či ve větší opovržení vůči ní. Historikova integrita musí být v konečném důsledku podepřena kvalitou jeho historické analýzy.

² Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, red. Jean-Louis Darcel, Slatkine, Geneva, 1980, s. 123–124.