

mezi globálními silami překonat vylučnost a ideologii vlastní identity. Nebo spíše každý jedinec musí ve změnách, kterými prochází představy o „jeho“ národě, najít prostředky, jak z něj vystoupit, aby mohl komunikovat s jedinci z jiných národů, jež mají stejné zájmy a, alespoň částečně, stejnou budoucnost jako on.

Přeložila Marie Černá

Benedict Anderson

## **Pomyslná společenství\***

### 1. ÚVOD

Možná si toho zatím mnoho lidí nevěšimlo, ale v historii marxismu a marxistických hnutí nastává zásadní změna. Jejím neviditelnějším známkami jsou nedávné války mezi Vietnamem, Kambodžou a Čínou. Tyto války mají světově historický význam, protože jsou prvními, které byly rozpoutány mezi režimy, jejichž nezávislost a revoluční pověst jsou nezpochybnitelné, a protože žádná z válčících stran neúčinnila víc než jen zcela formální pokus ospravedlnit krvavou ztrátu nějaké jasnější *marxistické* teoretické perspektivy. Zatímco střety na čínsko-sovětských hranicích, k nimž došlo v roce 1969, a sovětskou vojenskou intervencí v Německu (1953), Maďarsku (1956), Československu (1968) a Afghánistánu (1980) bylo stále možno interpretovat – v závislosti na vkusu – jako „socialistický imperialismus“, „obranu socialismu“ atd., myslím, že nikdo vážně nevěří tomu, že by se takový slovník mohl uplatnit při popisu toho, co se stalo v Indočíně.

\* Přeloženo z anglického originálu *Imagined Communities*. Revidované vydání. Verso (New Left Books), London – New York, 1991, kap. 1 a 2, s. 1–36. Copyright © Benedict Anderson 1983, 1991. Vydáno se svolením nakladatelství Verso, New Left Books Ltd., London.

• Klíčovým termínem pro Andersonovo pojetí národa je termín „imagined communities“. Tento termín je mnohoznačný a autor záměrně vyvolává v čtenáři jisté napětí, poněvadž „imagined“ může znamenat cosi pomyslného, pouhou představu. Ve skutečnosti ovšem má tento termín u Andersona jiný význam: národ se může stát národem teprve tehdy, když si každý z jeho příslušníků je schopen představit, že je příslušníkem pospolitosti s lidmi, které nikdy osobně nepoznal a nepozná a kteří žijí na teritoriu, které si může rovněž pouze představit. Příklad do češtiny je tedy velmi obtížný, poněvadž v češtině „imagined“ označuje pouze něco po-

Představovala-li vietnamská invaze do Kambodže a následná okupace této země v prosinci či 1978 a lednu 1979 první *rozsedlou konvenční válku*, již vedl jeden revoluční marxistický režim proti jinému,<sup>1</sup> pak byl úmorný výtok Číny na Vietnam pouze rychlým potvrzením precedenstu. Snaž jen někdo zcela krajně důvěřivý by si troufl vsadit na to, že na sklonku tohoto století buhlou SSSR a ČLR – o menších socialistických státech nemluvě – v případě nějakého významnějšího mezinárodního konfliktu nutně stáť či bojovat na stejné straně. Kdo si může být jistý, že se do sebe jednoho dne nepíšeť Jugoslávie a Albánie? Rozmanité skupiny, které volají po stažení Růle armády ze základen ve východní Evropě, by si měly uvědomit, do jaké míry její zkrusující přikomnost od roku 1945 zamezuje ozbrojeným konfliktům mezi marxistickými režimy v této oblasti.

Smyslem takových úvah je zdůraznit fakt, že od druhé světové války se každá úspěšná revoluce vymezuje *nacionálně* – Čínská lidová republika, Vietnamská socialistická republika atd. –, a tím se pevně usazuje v územním a sociálním prostoru zděděném z předevoluční minulosti. Naopak to, že Sovětský svaz sdílí se Spojeným královstvím Velké Británie a Severním Irskem onu zvláštní charakteristiku, že odmítá mít ve svém pljmenování národnost, svědčí o tom, že je stejně tak dědicem přednacionálních dynastických států 19. století jako předchůdcem internacionalistického řádu 21. století.<sup>2</sup>

myslného, reálně n existujícího. Národ není v Andersonově pojetí „vymyšlenou“<sup>3</sup> pospolitostí, apřevz pospolitost myslenou, ale tento termín není v češtině obvyklý a nehodí se jako název knihy. (Pozn. ed.)

<sup>1</sup> Tuto formulaci volím, jen abych zdůraznil rozsah a styl bojů, ne abych obviňoval. Aby nedošlo k přjipědnému nedorozumění, je třeba říci, že invaze v prosinci 1978 byla výsledkem srážek mezi partyzány těchto dvou revolučních hnutí, jež se řáhy pravděpodobně už řid roku 1971. Od dubna 1977 se intenzita a rozsah nájepů na hranice, s nímž začali Kambodžané, které však Vietnamci promptně opěťovali, stupňovaly a vyvrcholily ve větším vietnamském vpádu v prosinci 1977. Zády z těchto předchozích nájepů však neměly za cíl svržení nepřítelkého režimu či okupaci velkých teritorií a ani pčet bojovníků nebyl srovnatelný s tím, kolik jich bylo nasazeno v prosinci roku 1978. Spory o přjichy této války s velkou pečlivosť sledují Stephen P. Heder ve stati „The Kampuchean-Vietnamese Conflict“ v David W. P. Elliott (red.), *The Third Indochina Conflict*, s. 21–67; Anthony Barnett, „Inner-Communist Conflicts and Vietnam“, *Battle in of Concerned Asian Scholars*, roč. 11, 4 (říjen–prosinec 1979), s. 2–9; a Laura Summers, „In Matters of War and Socialism Anthony Barnett would Shame and Honour Kampuchea Too Much“, tamtéž, s. 10–18.

<sup>2</sup> Jestliže někdo poc rybjuje o tom, že Spojené království je v této věci Sovětskému svazu rovnocenné, ať si odpoví na otázku, jakou národnost by jeho jméno mělo označovat: velkobritsko-írskou?

Eric Hobsbawm má naprosto pravdu, když tvrdí, že „marxistická hnutí a státy mají tendenci stát se nacionálními nejenom formou, ale i podstatou, což znamená, že se mění v hnutí nacionalistická. Nic ne navědčuje tomu, že tento trend nebude pokračovat.“<sup>4</sup> Tato tendence se navíc neomezuje jen na socialistický svět. Organizace spojených národů přijímá téměř každý rok nové členy. Řada „starých národů“, které se kdysi pokládaly za plně konsolidované, se začíná uvnitř svých hranic potýkat se „subnacionalismy“ – nacionalismy, které přirozeně sní o tom, že se jednoho krásného dne z této podřízené pozice vymaní. Realita je celkem jasná: tak dlouho prorokovaný „konec éry nacionalismu“ není ani zdaleka na dohled. Národní identita je v politickém životě naší doby ve skutečnosti tou nejuniverzálnější legitimní hodnotou.

I když fakty jsou jasné, jejich vysvětlení zůstává přednětlem dlouhodobých sporů. Jak se obecně ukazuje, národ, národnost a nacionalismus je těžké definovat, natož analyzovat. V rozporu s nesmírným vlivem, který má nacionalismus na moderní svět, jsou přesvědčivé výsledky teoretického uchopení problému nacionalismu nápadně vzácné. Hugh Seton-Watson, autor zdaleka nejlepšího a nejucelenějšího anglického textu o nacionalismu a dědic obsáhlé tradice liberální historioografie a sociální vědy, smutně poznamenává: „Tak jsem *domncen* k závěru, že nelze podat žádnou, vědeckou definici národa, přestože tento fenomén existoval a existuje.“<sup>5</sup> Autor příkopnické knihy *The Break-up of Britain* a dědic v podstatě stejně obsáhlé tradice marxistické historioografie a sociální vědy Tom Nairn upřimně uvádí: „Teorie nacionalismu představuje velký historický nezdar marxismu.“<sup>6</sup> Avšak i toto doznání je poněkud zavádějící, protože je lze chápat tak, jako by implikovalo politovánímhodný výsledek dlouhodobé cilevědomé snahy o teoretické objasnění záležitosti. Přesnější by bylo říci, že se nacionalismus stal pro marxistickou teorii jakousi nepohodlnou *anomálií* a že právě z tohoto důvodu ho tato teorie do velké míry pomíjí, místo aby se s ním snažila vypořádat. Jak jinak lze vysvětlit to, že Marx nevyložil klíčové adjektivum svého proslulého výroku z roku 1848: „Proletariát každé země se přirozeně musí nejprve vypořádat se svou vlastní bur-

<sup>3</sup> Eric Hobsbawm, „Some Reflections on „The Break-up of Britain“, *New Left Review* 105 (září–říjen 1977), s. 13.

<sup>4</sup> Viz jeho *Nations and States*, s. 5. Kurzřiva dodána.

<sup>5</sup> Viz jeho „The Modern Janus“, *New Left Review* 94 (listopad–prosinec 1975), s. 3. V nezmeněné podobě je tento esej obsažen v knize *The Break-up of Britain* jako kapitola 9 (s. 329–363).

žoaasi<sup>6</sup>“<sup>6</sup> Jak jinak vysvětlit, že se už víc než století užívá pojem „národ-  
ní buržoazie“, aniž by se kdo vážně pokusil teoreticky zdůvodnit rele-  
vanci uvedeného adjektiva? Proč je *toto* rozčlenění buržoazie – která  
je světovou třídou, pokud je definována z hlediska výrobních vztahů  
– teoreticky významné?

Členi této knihy je nabídnout jisté zkusmé návrhy na uspokojivější  
interpretaci „anomálie“ nacionalismu. Marxismus i liberální teorie  
podle mne v této věci zasáhly v pozdně ptolemaiovské snaze „zachrán-  
it jevy“<sup>7</sup> mána za to, že je naléhavé třeba přeorientovat perspektivu  
taktikají: v kopernikovském duchu. Vycházím z toho, že národnost  
či – jak by někdo vzhledem k četným významům tohoto slova raději  
řikal – národní identita je stejně jako nacionalismus určitým druhem  
kulturního artefaktu. K tomu, abychom těmto artefaktům správně po-  
rozuměli, potřebujeme pečlivě zvážit, jak se historicky zrodily, jakým  
způsobem se s postupem doby měnily jejich významy a proč dnes  
poskytují tak hlubokou, emocionálně založenou legitimitu. Pokusím  
se prokázat, že vytvoření těchto artefaktů na konci 18. století<sup>8</sup> bylo vý-  
sledkem spontánní krystalizace složitého „křížení“ nespojitých histo-  
rických sil, ale že jakmile byly vytvořeny, staly se „modulárními“, tedy  
schopnými být více či méně vědomě přenášeny na velmi rozmanité  
sociální terény, spojovat se a být spojovány se stejně širokou škálou  
politických a ideologických konstelací. Dále se pokusím ukázat, proč  
tyto konkrétní kulturní artefakty vzbuzují tak hlubokou oddanost.

<sup>6</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, v *Selected Works*, sv. I,  
s. 49. Citovino podle českého překladu: *Manifest komunistické strany* v Karel Marx  
a Bedřich Engels, *Vybrané spisy*, sv. I, přel. L. Štol, Svoboda, Praha, s. 37. Kurzava  
dodává: V ráždem teoretickém výkladu by mělo slovo „přirozené“ před nadšeným  
čtenářem zblkat jako varovný signál.

<sup>7</sup> Jak uvádí Aira Kemiläinen, dva „otcové zakladatelé“ akademického studia naci-  
onalismu Hans Kohn a Carlton Hayes takové darování předsvědčivě zdůvodnili.  
Myslím, že jejich závěry nikdo vážně nepochybnl, nepočítáme-li nacionalistické  
ideology v jednotlivých zemích. Kemiläinen také poznamenává, že slovo „naciona-  
lismus“ přerušilo do širšího užívání až na konci 19. století. V mnoha standardních  
slovnících: 9. století se například vůbec nevyškytovalo. Když Adam Smith rozvíjel  
své úvahy o bohatství národů, nemyslel tímto slovem nic jiného než „společnos-  
ti“ či „státy“. Aira Kemiläinen, *Nationalism*, s. 10, 33 a 48–49.

## Pojmy a definice

Než přistoupím k výše uvedeným otázkám, bude snad vhodné krátce se  
zamyslet nad pojmem „národ“ a nabídnout jeho použitelnou definici.  
Teoreticky nacionalismu často uvádějí do rozpaků, ne-li přímo vyvádějí  
z mhy, následující tři paradoxy: 1. Objektivní modernost národů v očích  
historiků versus jejich subjektivní starobylost v očích nacionalistů. 2.  
Formální univerzálnost národností jako socio-kulturního pojmu – každý  
člověk v moderním světě může, měl by a bude „mít“ nějakou národnost,  
tak jako „má“ nějaké pohlaví – versus neodůlňitelná partikulárnost jejich  
konkrétních projevů (takže například „řecká“ národnost je z definice sui  
generis). 3. „Politická“ síla nacionalismů versus jejich filosofická chudo-  
ba až nekoherentnost. Jinými slovy, nacionalismus na rozdíl od jiných  
–ismů nikdy nezrodil své velké myslitele – žádné Hobbes, Tocquevilly,  
Marx nebo Webery. V důsledku této „prázdnoty“ se mezi kosmopoliti-  
ními, polyglotními intelektuály snadno ujmá určitá blahosklonnost.  
Člověk může celkem rychle usoudit, tak jak to řekla Gertruda Steinová  
Oaklandovi, že „žádné tam tam není“, je přiznací, že i tak příznivě na-  
kloněný badatel, jakým je Tom Nairn, je s to napsat: „Nationalismus“ je  
patologie moderního historického vývoje, která je stejně nevyhnutelná  
jako neuroza u jednotlivce, provází ji velmi podobná zásadní dvojná-  
čnost, podobná latentní schopnost zvrhnout se v šílenství, vyrůstá z di-  
lemat bezradnosti (která je pro společností ekvivalentem infantilismu),  
jimiž je zatížena většina světa, a je v podstatě neléčitelná.“<sup>8</sup>

Část problému spočívá v tom, že bezděčně tihneme k tomu, hyposta-  
zovat existenci „Nationalismu s velkým N“ (tak trochu na způsob „Věku  
s velkým V“) a potom „jej“ klasifikovat jako *nějakou* ideologii. (Všimně-  
me si, že zatímco každý má nějaký věk, Věk je pouze analytickým výra-  
zem.) Myslím, že by věci usnadnilo, kdybychom k němu přistupovali,  
jako by patřil do stejné kategorie jako „přibuzenství“ a „náboženství“,  
nikoli do té, v níž najdeme „liberalismus“ nebo „fašismus“.

Na základě antropologického přístupu tedy navrhuji následující  
definici národa: je to pomyslné politické společenství – a to existující  
v předstávách jako společenství ze samé své podstaty vnějškové ohra-  
ničené a svrhované.

Je *pomyslné* protože příslušníci i toho nejménššího národa většinu  
ostatních členů nikdy nepoznají, nikdy se s nimi neseckají a ani o nich

<sup>8</sup> *The Break-up of Britain*, s. 359.

nevyšší přesto však v myslí každého z nich žije představa jejich společnosti.<sup>9</sup> Na toto představování naráží svým půvabně kousavým stylem Heran, když píše: „Podstatou národa je, aby všichni sdíleli mohe také aby všichni leccos zapomněli.“<sup>10</sup> Něco podobného po někd zkurta prolašuje Gellner: „Nationalismus není probouzením národů < sebeuvědomění: *vytvořil* národy tam, kde neexistují.“<sup>11</sup> Nedostatek této formulace však je, že Gellner chce tak moc odhalit, jak se nacionalismus skrývá za falešnými zámkami, že „vynalézání“ připodlňuje „výmyslu“ a „lži“ a ne „představování“ a „vytváření“. Tím vlas ně naznačuje, že existují „opravdová“ společenství, která vypadají v luxtapozici s národy příznivěji. Ve skutečnosti jsou pomyslná všechna společenství, která jsou větší než osady primitivních kultur, pro něž je typický osobní kontakt (a možná ani je nevyjímáje). Společenství je třeba rozlišovat nikoli podle jejich falešnosti či opravdovosti, ale podle toho, jakým způsobem se s nimi v představách pracuje. Jávní vesníčané vždy věděli, že jsou spojeni s lidmi, které nikdy neviděli, tyto vazby však byly kdysi vnímány partikularisticky – jevíly se jako do nekořečna rozprostíratelné síte přibuzenství a klientství. Slovo znamenající abstraktní pojem „společnost“ jávský jazyk ještě zcela nedávno neměl. O francouzské aristokracii *ancien régime* dnes můžeme uvažovat jako o třídě; takto však začala být pojímána až velmi pozdě.<sup>12</sup> Normální odpověď na otázku „Kdo je hrabě de X?“ nezněla „příslušník aristokracie“, nýbrž „pán z X“, „strýc barona de Y“ nebo „vazal vévody de Z“.

Národ existuje v představách jako *unějškové ohraničený*, protože i ten největší, který může mít třeba miliardu obyvatel, má konečné, byť pružné hranice, za nimiž se nacházejí jiné národy. Žádný národ si o sobě ne myslí, že se kryje s celým lidstvem. Ani ti největší mesianisté

<sup>9</sup> Srov. Seti n-Watson, *Nations and States*, s. 5. „Jediné, co mě napadá, je, že národ existuje, pokud se významný počet lidí v nějakém společenství domnívá, že tvoří národ, nebo se chová tak, jako by tvořil národ.“ „Domnívat se“ tu můžeme přeložit jako „představovat si“.

<sup>10</sup> Ernest Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?“, v *Œuvres Complètes*, sv. 1, s. 892. Dodává: „Každý francouzský občan musel zapomenout barolomějskou noc či masakry na jihu ve 13. století. Nenajdeme ve Francii deset rodin, které by mohly prokázat francý původ...“ Citováno podle českého překladu v této knize.

<sup>11</sup> Ernest Gellner, *Thought and Change*, s. 169. Kurzíva dodána.

<sup>12</sup> Například Hobbesawm ji „ustavuje“, když říká, že v roce 1789 představovala asi 400 000 lidí v populaci čítající 23 000 000 lidí. (Viz jeho *The Age of Revolution*, s. 78.) Byl by však tento statistický obraz aristokracie představivelný za *ancien régime*?

mezi nacionalisty nesní o dni, kdy se všichni příslušníci lidského rodu připojí k jejich národu, tak jak to bylo možné v určitých epochách, kdy například křesťané snili o zcela křesťanské planetě.

Existuje v představách jako *svrchovaný*, protože koncepce národa se rodila v době, kdy osvícenství a revoluce měřily legitimitu Bohem ustanovených hierarchicky uspořádaných dynastičtých říší. Jelikož národy dospívaly v té fázi lidské historie, kdy se i ti nejdodanější významáci křehokoli univerzálního náboženství nevyhnutelně museli vyrovnávat s živoucním *pluralismem* takových náboženství a s přížubováním ontologických tvrzení každé víry danému teritoriu, touží být svobodné, a jestliže se podřizují Bohu, pak přímo jemu. Zámkou a symbolem této svobody je svrhovaný stát.

A konečně, národ existuje v představách jako *společenství*, protože se bez ohledu na to, jaké nerovnosti a vykořisťování v národě docházejí, vždy pojímá jako hluboká horizontální spřízněnost. V konečném důsledku právě toto bratrství poslední dvě století umožňuje, aby tolik milionů lidí ochotně ne snad zabýjelo, ale umíralo kvůli tak omezeným představám.

Tito mrtví nás stavějí přímo před ústřední problém, který přináší nacionalismus: jak to, že takové ubohé představy bez dlouhé historie (sotva víc než dvě století) mají za následek tak obrovské oběti? Domnívám se, že počátek odpovědi je nutno hledat v kulturních kořenech nacionalismu.

## 2. KULTURNÍ KÖRENY

Snad žádné symboly nezarážejí v moderní kultuře nacionalismu víc než památky padlým a hroby neznámých vojínů. Veřejné obřadné pocity, které se těmto památníkům vzdávají právě *proto*, že jsou buď záměrně prázdné, nebo že nikdo neví, kdo uvnitř leží, nemají v dřívějších dobách žádný precedent.<sup>13</sup> K tomu, abychom si uvědomili sílu tohoto aspektu modernity, stačí si představit, jaká by byla obecná reakce na štourala, který by „zjistil“ jméno neznámého vojína nebo by trval na tom, aby byly do hrobu uloženy něčí skutečné ostatky. Svatokrádež zvláštního, moderního typu! Ač tyto hroby postrádají

<sup>13</sup> Staří Řekové měli památníky padlým, které ale byly určeny konkrétním, známým jedincům, jejichž těla nemohla být z toho či onoho důvodu řádně pohřbena. Tuio informaci mi poskytl má kolegyne z byzantských studií Judith Herinová.

identifikovat jiné ostatky smrtelných těl a stopy nesmrtelných duší, jsou nicméně plně přizračných představ.<sup>14</sup> (Proto má tolik různých národů takové hroby, aniž pociťují jakoukoli potřebu upřesňovat národní ost jejich chybějících nájemníků. Co jiného by mohli být než Němci, Američané, Argentinci...?)

Kulturní význam takových památníků bude ještě jasnější, když se pokusíme představít si třeba hrob neznámého marxisty nebo památník padlým liberálům. Lze se tu ubránit pocitu čelosi absurdního? Důvod spočívá v tom, že ani marxismus, ani liberalismus se smrtí a nesmrtelností příliš nezabývají. Mají-li smrt a nesmrtelnost místo v nacionalistických představách, ukazuje to na velkou spřízněnost s představitelí a náboženskými. A protože tato spřízněnost rozhodně není náhodná, bude snad užitečné začít zamýšlení nad kulturními kořeny nacionalismu smrtí (jako poslední z celé škály osudových událostí).

Zdá-li se zpravidla, že způsob, jakým člověk zemře, může být naho-dlý, jeho smrtelnost je nevyhnutelná. Lidský život je plný takových kombinací nrtností a náhody. Všichni jsme si vědomi nahodilosti a neuprosnosti svého konkrétního genetického dědicví, pohlaví, doby, v níž žijeme, fyzických schopností, mateřského jazyka atd. Velkou předností tradičních náboženských světónázorů (jiz je pochopitelně třeba odlišovat od jejich role v legitimizování určitých systémů nadvlády a vykořisťování) je to, že se zajímají o člověka v rámci univerza, člověka jako druhovou bytost a o nahodilost života. Neobvyčejná schopnost buhdistismu, křesťanství či islámu přežít po tisíce let v řadě různých sociálních uspořádání svědčí o jejich imaginativní odpovědi na zdrcující ležemena lidského utrpení – nemoci, tělesná postižení, zármutek, stáří a smrt. Proč jsem se narodil slepý? Proč můj nejlepší

<sup>14</sup> Posudme napišklad tyto pozoruhodné tropy: 1. „Ta dlouhá šedá řada nás nikdy nezlamala. Když byste vy měli zklamati, zpod blýžků křížů by povstal milion duchů v ohlvové hnědé knaži, modré i šedé a zabíhali by magickými slovy: Povinnost, čest, vlast.“ 2. „Své hodnocení Američana ve zbraní jsem si vytvořil před mnoha a mnoha lety na bojisti a nikdy jsem je nezměnil. Pokládal jsem ho tehdy a pokládám ho i dnes za jednu z nejúspěšnějších postav na světě; nejen za jeden z nejlepších vojenských charakterů, ale také z nejvzejších šiců...“ Partí dějinám jako jeden z největších příkladů úspěšného vlastenečví [sic]. Partí potomkům jako ten, kdo budoucí generace naučí zásadám volnosti a svobody. Svými čtustvami a tím, co vykonal, partí děstku, partí nám.“ Douglas MacArthur, „Duty, Honour, Country“, projev na Vojenské akademii USA, West Point, 12. květen 1962, v Douglas MacArthur, *A Soldier's eaks*, s. 354 a 357.

přítel ochrnu? Proč je má dcera, duševně zaostalá? Náboženství se snaží podat vysvětlení. Ohromnou slabostí všech, evolucioně či na pokrok zaměřených způsobů myšlení je – marxismus nevyjímaje – že na takové otázky reagují nedůtklivým mlčením.<sup>15</sup> Náboženské myšlení zároveň různými způsoby odpovídá také na nejasné náznamy nesmrtelnosti, obecně tím, že rány osudu proměňuje v kontinuitu (karma, prvotní hřích atd.). Stará se tak o spojení mezi mrtvými a dosud nenarozenými, o tajemství znovuzrození. Kdo vnímá početí a narození svého dítěte bez neucítitého pojetí společné provázanosti, nahodilosti a osudovosti v duchu „kontinuity“? (Evolucioně a na pokrok zaměřené myšlení je opět v nevhodě, protože k jakékoli představně kontinuity projevuje téměř hérakleitovské nepřítelství.)

Tyto snad poněkud jednoduché úvaly tu předkládám především proto, že 18. století v západní Evropě vynaluje nejen rozblěsk věku nacionalismu, ale také soumrak náboženského způsobu myšlení. Století osvícenství, století racionalistického sekularismu s sebou přineslo své vlastní moderní temno. Náboženské víry ubývalo, ale utrpení, jež tato víra částečně tlšila, nemizelo. Když se rozpadne ráj, rány osudu už nemohou být nesmyslnější. Když začne být spása absurdní, nic není nezbytnější než nalezení jiné podoby kontinuity. Bylo tedy nutné proměnit osudový údel v kontinuitu, nahodilost ve významuplnost, a to v sekulární perspektivě. Jak uvidíme, k dosažení tohoto cíle se nehodilo (a nehodí) nic lépe než představa národa. Připouští-li se obecně, že národní státy jsou „nové“ a „historické“, pak národy, jimž tyto národní státy daly politický výraz, se vždy vynořují už z prastaré minulosti,<sup>16</sup> a co je důležitější, uplývají do nekonečné budoucnosti.

<sup>15</sup> Srov. Régis Debray, „Marxism and the National Question“, *New Left Review* 105 (září–říjen 1977), s. 29. Když jsem v šedesátých letech prováděl terénní výzkum v Indonésii, překvapilo mē, s jakým klidem odmítá řada muslimů akceptovat Darwinovy myšlenky. Zpročátku jsem to považoval za zpátečnictví. Potom jsem v tom začal vidět účyňhodnou snahu o důslednost: evolucioně teorie nebyla zkrátka slučitelná s učením islámu. Co si máme myslet o vědeckém materialismu, který formálně přijímá fyzikální poznatky o hmotě, a přitom se tak málo snaží spojiti tyto poznatky s trdním bojem, revolucí a ostatními věcmi? Neskrývá snad propast mezi prvotny a proletariátem nepřiznané metafyzické pojetí člověka? Viz ale svěží texty v Sebastianu Timpanaro, *On Materialism a The Freudian Slip*, a promyšlenou reakci Raymondá Williamse v článku „Timpanaro's Materialist Challenge“, *New Left Review* 109 (květen–červen 1978), s. 3–17.

<sup>16</sup> Zesnulý prezident Sukarno vždy zcela upřímně hovořil o tom, že jeho „Indonésie“ stárla 350 let pod koloniální nadvládou, přestože samotný pojem „Indonésie“

Magie nacionalismu proměňuje náhodu v osud. Mohli bychom tak jako Debray říci: „Ano, to, že jsem se narodil jako Francouz, je zcela nahodilé; Francie je ale tak jako tak věčná.“

Nemusím snad zdůrazňovat, že neuvrším, že nástup nacionalismu na konci 18. století byl „výsledkem“ eroze náboženských jistot nebo že tato eroze sama nevyžaduje komplexní vysvětlení. Nesnáším se ani naznačit, že nacionalismus jako by historicky náboženství „nahrazoval“. Vrdím pouze, že nacionalismus je třeba chápat nikoli v souvislosti s vědomě zastávanými politickými ideologiemi, nýbrž v souvislosti s širokými kulturními systémy, které mu předcházely a z nichž – jakoli i jím navzdory – vznikl.

Pro naše účely jsou relevantní dva kulturními systémy – *náboženské společenství* a *dynastická říše*. Oba totiž byly v době svého rozkvetu pojímány jako samozřejmě vztahové rámce, tedy do značné míry podobným způsobem, jakým se dnes chápe národnost. Proto je nezbytné zamyslet se nad tím, co dalo těmto kulturním systémům jejich samozřejmou věrohodnost, a zároveň zdůraznit určité klíčové prvky jejich rozkladu.

### Náboženské společenství

Máloc) je tak impozantní jako ohromné územní rozpětí islámské ummy od Maroka k Suluským ostrovům, křesťanství od Paraguaye k Japonsku a buddhistického světa od Šrí Lanky až ke Korejskému poloostrovu. Tyto velké posvátné kultury (a v tomto našem kontextu si sem si ad můžeme dovolit přidat i „konfucianství“) měly v sobě zabudovanou představu rozsáhlých společenství. Ale křesťanství, islám-

je vynalí zem 20. století a většinu dnešní Indonésie dobyli Holanďané až v období od roku 1850 do roku 1910. Prvořadě postavení má mezi dnešními indonéskými národními hrdiny jávský kníže Diponegoro ze začátku 19. století, a to navzdory tomu, že jeho členi byli, jak vyplývá z jeho pamětí, „dobří (nikoli osvoboditelé) *šau*“ spíše než vyhnat „Holanďany“. Vlastně je jasné, že „Holanďany“ vůbec nechlápal jako kolizivitu. Viz Harry J. Banda a John A. Larkin (red.), *The World of Southeast Asia*, s. 138; a Ann Kumar, „Diponegoro (1778–1855)“, *Indonesia* 13 (Duben 1972), s. 103. Kurzíva dodána. Podobně také Kemal Atatürk nazval jednu ze státních bank Eti-Ban'a (Chetická banka) a jinou Sumerská banka (Seton-Watson, *Nations and States*, s. 259.) Tyto banky dnes prosperují a není proto pochybovat o tom, že řada Turků, pravděpodobně včetně Kemala Atatürka samého, považovala a považuje Chettyr Sumery zcela vážně za své předky. Než se ale začneme nahlas smát vzpomněme si na krále Artuše a královnu Boudiccu a zamysleme se nad komerčním úspěchem n Tolkenových mytografií.

ská umma, a dokonce i Říše středu – která se považovala za opravdu centrální, nikoli za čínskou, jak ji chápeme dnes – byly představitelem hlavně prostřednictvím posvátného jazyka a psaných textů. Vezměme jen příklad islámu. Když se obyvatel filipínskeho Maguindanaa sešel v Mece s Berbery, nebyli sice schopni spolu komunikovat úsně, protože navzájem neznali své jazyky, rozuměli ale svým ideogramům, protože posvátné texty, jež sdíleli, existovaly pouze v klasické arabštině. Psaná arabština sloužila v tomto smyslu jako čínské písmo k dosažení porozumění na základě znaků, nikoli zvuků. (Také dnešní matematický jazyk pokračuje ve staré tradici: Rumuni nemají ponětí o tom, jak Thajci nazývají symbol +, a naopak, což nikomu z nich nebrání, aby mu rozuměli.) Všechna velká klasická společenství sama sebe vnímala jako centrum univerza, prostřednictvím posvátného jazyka spojené s nadzemskou mocí. Dosaň psané latiny, páli, arabštiny či čínštiny byl v souladu s tím teoreticky neomezený. (Vlastně čím mrtvější byl psaný jazyk – čím vzdálenější byl mluvené řeči –, tím lépe: přístup do čistého světa znaků měl v zásadě každý.)

Taková klasická společenství, spojená posvátným jazykem, však měla jiný charakter než pomyslná společenství moderních národů. Jedním zásadním rozdílem bylo přesvědčení starších komunit o jedinečné posvátnosti jejich jazyka, a tedy i jejich představy, pokud jde o přijímání nových členů. Čínští mandarinové se s uznáním dívali na barbaru, kteří se s námahou učili malovat ideogramy Říše středu. Takoví barbari už byli napří cestou k plnému začlenění.<sup>17</sup> Polocivilizovaný člověk byl nepoměrně lepší než barbar. Takový postoj nebyl jistě přiznačný jen pro Čínu a není ani omezen pouze na starověk. Posudme například následující „politiku vůči barbarům“, již formuloval kolumbijský liberál z první poloviny 19. století Pedro Fermín de Vargas:

K tomu, abychom rozvinuli naše zemědělství, bude nezbytné hispanizovat naše Indány. Jejich lenivost, hloupost a nezájem o běžnou práci přivádí člověka na myšlenku, že pocházejí z degenerované rasy, která upadá úmorně době, jež uplynula od jejího vzniku... bylo by velmi žádoucí Indány elihnitovat tím, že se budou míst s blízkými, budou osvobozeni od daní a jiných poplatků a bude jim do soukromého vlastnictví přidělena půda.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> To také vysvětluje, proč byli počínající Mongolové a Mandžouvé s takovým klidem přijímáni jako Synové nebes.

<sup>18</sup> John Lynch, *The Spanish-American Revolutions, 1808–1826*, s. 260. Kurzíva dodána.

Je zvláštní, že tento liberál stále ještě navrhuje „eliminovat“ Indičany místo jiné tímy, že „budou osvobozeni od daní“ a „bude jim do soukromého vlastnictví přidělena půda“, místo aby se vyhlazovali zbraňmi a pomocí mikrobů, což začali záhy praktikovat jeho dědicové v Brazílii, Argentině a Spojených státech. Všimněme si také, že vedle blahosklonné krutosti je zde patrný i nesmírný optimismus: Indiána lze v konečném důsledku zachránit – tím, že bude oplodněn bílým, „čiřilovaným“ semenem a že získá soukromé vlastnictví *jako každokoli jiný*. (Jak jiný je Fermínův přístup ve srovnání s postojem pozdějších evropského imperialisty, který před „mšenci“, polozdělanými domorodci, „hnědými hubami“ atd. upřednostňoval „ryzí“ Malajce, Guikhy a Hausy.)

Je sliže však posvátné jazyky, nestloužíci k pronášení mluveného slova, byly médium, jehož prostřednictvím se vytvářely představy velkých globálních společenství minulosti, realita takových zjevení závisela na přicípu, který je dnešnímu západnímu myšlení do značné míry cizí – ni nenahodlosti znaku. Ideogramy čínštiny, latiny či arabštiny byly emi nacemi skutečností, nikoli jejich nahodile vynalezenými reprezentacemi. Známe dlouhé spory o náležitý jazyk lidu (latina versus místní jazyk). V islámské tradici byl Korán ještě zcela nedávno doslova nepřeložitelný (a proto ani nepřeložený), protože Aláhova pravda byla přístupa pouze prostřednictvím nenahraditelných pravých znaků psané arabštiny. Neexistuje tu představa světa natolik odděleného od jazyka, že všechny jazyky jsou od něho jako znaky stejně vzdáleny (takže jsou navzájem zaměnitelné). Ontologická realita je ve skutečnosti pochopitelná pouze prostřednictvím jediného výsadního systému reprezentace: jazyka, který je nositelem pravdy – církevní latiny, arabštiny Koránu a úřední čínštiny.<sup>29</sup> A stejně jako jazyky, které jsou nositeli pravdy, je protipoupena tichnutím, které je zcela cizí nacionalismu, tichnutím ke konverzi. Konverzí nemyslí ani tak přijetí určitých náboženských zásad jako jakousi alchymistickou proměnu. Barbar se stává příslušníkem „Říše středu“, ríša jiovským muslimem, ilokánským křesťanem. Celou podstatu bytí člověka lze utvářet posvátným. (Srovnejte prestiž

<sup>29</sup> Zdá se, že církevní řečtina statusu jazyka-nositele pravdy nedosáhla. Důvody tohoto „nezdaru“ jsou různé, jedním z klíčových faktorů byl ale jistě fakt, že řečtina (na rozdíl od latiny) zůstala ve velké části Východořímské říše *žitým* lidovým jazykem. Za tento postřeh vděčím Juditě Herrinové.

těchto starých světových jazyků, které daleko převyšovaly všechny jazyky domáčí s esperantem či volapükem, jež mezi nimi nepovšimnuty zapadly.) Ostatně právě díky této možnosti konverze skrze posvátný jazyk se mohl „Angličan“ stát papežem<sup>30</sup> a „Mandžů“ Synem nebes.

Ale i když posvátné jazyky umožnily představit si taková společenství, jako bylo křesťanstvo, skutečnou šíři působení a přitažlivost těchto společenství nelze vysvětlit posvátnými texty samotnými: jejich čtenáři konec konců představovali nepočetné útesy vzdělání v nezměřném oceánu nevzdělanosti.<sup>31</sup> Aby bylo dosaženo úplnějšího vysvětlení, je třeba věnovat pozornost vztahu mezi vzdělanci a společnostmi, do nichž patřili. Byla by chyba vidět ve vzdělancích jakousi teologickou technokracii. Jazyk, který udržovali, byl možná málo přístupný, neměl ale nic z vymělkované nesrozumitelnosti právníckého a ekonomického žargonu, který příliš nekoresponduje s představou společnosti o realitě. Vzdělanci byli spíše zasvěcenci, strategicky významnými vstřevami v kosmologické hierarchii, jejíž vrchol tvořilo božství.<sup>32</sup> Základní představy o „sociálních skupinách“ byly dostředivé a hierarchické spíše než orientované od středu k vnějšímu a horizontální. Udivující moc papežství v jeho zenitu lze pochopit pouze z hlediska latinský písčích duchovenstva celé Evropy a onoho pojetí světa, v podstatě všeobecně sdíleného, podle něhož dvojijazyčná inteligence, která působí jako prostředník mezi lidovým jazykem a latinou, je také prostředníkem mezi zemí a nebem. (Odrázem této kosmologie je děsivost exkommunikace.)

Přes všechnu velkolepost a moc velkých nábožensky pojímaných společenství však jejich *neuvědomovaná soudržnost* od pozdního středověku neustále slábla. Mezi důvody tohoto úpadku bych zde rád zdůraznil pouze dva, které se přímo vztahují k jedinečné posvátnosti těchto společenství.

Prvním byl účinek oblevitelských výprav do minoevropského světa, který zejména v Evropě, ale rozhodně ne pouze v ní, náhlednou rozšířil

<sup>30</sup> Nicholas Brakespear zastával úřad pontifika v letech 1154–1159 pod jménem Adrian IV.

<sup>31</sup> Marc Bloch nám připomíná, že „většina pánů a řada velkých baronů (v dobách středověku) nebyla ve funkci správců schopna osobně pročit zprávy či účty“. *Feudální Společstvo*, d. I., s. 81.

<sup>32</sup> To neznamená, že nevzdělání nečetli. Četli však nikoli slova, nýbrž viditelný svět. „V očích všech, kdo byli s to uvažovat, byl materiální svět zpravidla pouze jakousi maskou, za níž se odehrávaly všechny skutečně důležité věci; připadal jim také jako jazyk, který měl znaky vyjadřovat hlubší realitu.“ Tamtéž s. 83.

ku turní a geografický horizont a s ním i představu možných forem lidského života.<sup>23</sup> Tento proces je jasně patrný už v nejslavnějším ze všech evropských cestopisů. Podívejme se, s jakou posávkou úctou popisuje dočasný benátský křesťan Marco Polo na konci 13. století chána Kublajje:<sup>24</sup>

Po vřezství, které si v bívě získal, vrátil se Velký chán s velkou slávou a triumfem do hlavního města Kambalu. To bylo v měsíci listopadu a zůstal tam až do únoru či března, kdy jsou naše velikonoce. Tu pak, jelikož věděl, že je to jeden z našich hlavních svátků, přikázal, aby před něj přišli všichni křesťané, a požádal, aby byla přinesena jejich kniha evangelí, kterou zapálil kadidlo, mnohokrát velice obřadně políbil, a čte, aby totiž učinil jeho baroni a pánové, kteří byli přítomni. Toto pak činí o všech hlavních svátcích křesťanských, jako jsou velikonoce a vánoce. Podobně si počíná o hlavních svátcích Saraceni, židů i modlařů. Když je pak tazán, proč tak činí, praví: „Jsou čtyři proroci, kteří jsou vyznávání a uctívání celým světem. Křesťané modbar chána, který prý byl prvním bohem modlařů. Já pak ctím a vážím si všech čtyř, to je toho, který je nejvyšší na nebi, a jedině pravý, a toho prosím, aby mi pomohl.“ Jak se zdá, pokládá Velký chán za nejspřavedlivější a nejlepší věru křesťanskou....

Pozoruhodný na tomto úryvku není ani tak poklidný náboženský relativismus velkého mongolského panovníka (staře je to ještě relativismus *náboženský*), jako přístup a jazyk Marca Pola. Nikdy ho nepatřme, přestože píše pro své bližní evropské křesťany, označit Kublajje za pokrytce či modlaře. (Nepochybně mimo jiné proto, že „Kublaj má více lidí, zemi a pokladů než kterýkoli jiný pán, který kdy byl nebo je na světě“).<sup>25</sup> V neuvědomovaném užívání slova „náš“ (z něhož se stává „jejich“) a v charakterizaci víry křesťanů jako „nejspravedlivější“ spíše než „spravedlivé“ můžeme postihnout zárodky teritorializace víry, předznamenávající jazyk mnoha nacionalistů („náš“ národ je „nejlepší“ – v soustěživém, *srounávacím* ohledu).

Jak výmluvný kontrast oproti tomu představuje úvod dopisu, který napsal perský cestovatel „Rizá“ svému příteli „Ibhenovi“ z Paříže roku „1712“:<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Auerbach, *Minnesis*, s. 282. Citováno z českého překladu: Erich Auerbach, *Minnesis*, přel. Vladimír Kafka, Miroslav Žilina, Rio Preisner, Mladá fronta, Praha, 1968, s. 286.

<sup>24</sup> Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, s. 158–159. Citováno podle českého překladu: Marko Polo, *Milión*, přel. M. Martušová, SNKLUV, Praha, 1961, s. 137. Kurzíva dodána. Vzhledně si, že i když bylo Evangelium políbeno, nečto se z něj.

<sup>25</sup> *The Travels of Marco Polo*, s. 152, český překlad s. 133.

<sup>26</sup> Ferni de Montesquieu, *Persian Letters*, s. 81. *Lettres Persanes* vyšly poprvé roku 1711. Citováno podle českého překladu: *Perské listy*, přel. J. Kopal, Odeon, Praha, 1919, s. 90.

Papež je hlavou křesťanů. Je to starý idol, kterému podkuřují ze zvyku. Kdyby se ho děsili sami panovníci: neboť je sesazoval právě tak snadno, jako naši nádherní sultánové sesazují krále imeretké a gruzinské. Ale už se ho nebojí. Tvrdí, že je následkem jednoho z prvních křesťanů, kterého nazývají svatým Petrem, a je to jistě bohaté dědictví, neboť má nesmírné poklady a velkou zemi pod svou vládou.

Záměrné, promyšlené konstrukce katolika 18. století zrcadlí naivní realismus jeho předchůdce ze 13. století, „relativizace“ a „teritorializace“ jsou tu už ale zcela uvědomělé a mají politický smysl. Je absurdní vidět paradoxní rozvedení této vyvíjející se tradice v tom, že řátoallah Rúholláh Chomejní ztotožnil Velkého Sarana nikoli s kacířstvím, nikoli s nějakou démonickou postavou (nevýrazný bezvýznamný Carter tu nevyhovoval), nýbrž s *národem*?

Druhým důvodem byl postupný úpadek posvátného jazyka sámého. Když Bloch píše o středověké západní Evropě, uvádí, že „latina byla nejenom jazykem, v němž se vyučovalo, byla také *jedním vyučovaným jazykem*“.<sup>27</sup> (Toto „jediny“ zcela jasně vypovídá o posávnosti latiny – mělo se za to, že žádný jiný jazyk nestojí za výuku.) V 16. století se to ale všechno začalo rychle měnit. Důvodů této změny se tu nemůžeme zdržovat – o ústředním významu tiskářského podnikání pojednáme níže. Stačí, když si připomeneme její šíř a tempo. Febvre a Martin odhadují, že 77 % knih vytištěných před rokem 1500 bylo stále latinských (což nicméně znamená, že 23 % z nich už bylo napsáno v místních jazycích).<sup>28</sup> Zatímco z 88 různých knih vytištěných v Paříži v roce 1501 byly kromě 8 všechy v latině, po roce 1575 vycházela už většina knih ve francouzštině.<sup>29</sup> Přes dočasný návrat latiny za protireformace byla její hegemonie odsouzena k zániku. A to nemluvíme o obecné oblíbě. O něco později – ale rychlost tu byla stejně závratná – přestala být latina jazykem panevropské vysoké inteligence. Hobbes (1588–1678) byl v 17. století osobou evropského věhlasu, protože psal jazykem, který je nositelem pravdy. Oproti tomu Shakespeare (1564–1616), který tvořil v mateřském jazyce, byl za Kanálem v podstatě neznámý.<sup>30</sup> A kdyby se angličtina o dvě stě let později nestala prvořadým světově-imperiálním jazykem, možná by ze své původní ostrovní zapadlosti významnější

<sup>27</sup> Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 77. Kurzíva dodána.

<sup>28</sup> Lucien Febvre a Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, s. 248–249 (franc. orig. 1958).

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 321.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 330.



mětou ani nevystoupil. Descartes (1596–1650) a Pascal (1623–1662), kteří byli na druhé straně Kanálu téměř současnky těchto mužů, vedli většinu své korespondence v latině; v podstatě veškerá korespondence Voltairova (1694–1778) však byla v rodném jazyce.<sup>31</sup> Po roce 1640, kdy vycházelo stále méně knih v latině a stále víc jich bylo v národních jazycích, přestávalo být vydávání knih mezinárodní [sic] záležitostí.<sup>32</sup> Pád latin byl zkrátka výrazem širšího procesu, v němž se posvátná spojení s ví integrovaná starými posvátnými jazyky postupně rozpadala, plurilíngvová a teritorializovala.

### Dynastičká říše

Dnes je mnohá těžké vcítit se do světa, v němž se typ dynastičké říše většíně lid zdál být jediným představitelným „politickým“ systémem. „Opravdo“ monarchie se totiž zásadním způsobem přiči všemu modernímu pojetí politického života. Království všechno uspořádává kolem nadřízeného centra. Jeho legitimita se odvozuje od Boha, ne od obyvatele, které konec konců tvoří poddaní, nikoli občané. V moderním pojetí je svrchovanost státu účinná bezvýjimečně, bezpodmi- nečně a pto všechny stejně na každém čtverečním centimetru legálně ohraničeného území. Ve starších představách, v nichž stály definová- vá centra, však byly hranice prostupné a nejasné a svrchovanosti nepozorovatelně přecházely jedna v druhou.<sup>33</sup> Z toho dosi paradoxně vyplývala snadnost, s jakou byly předmoderní říše a království s to udržet si p o dlouhá období vládu nad nesmírně různorodými a často i navzájem si vzdálenými populacemi.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 331–332.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 232–233. Francouzština originálu je skromnější a historicky přesnější: „Tandis que l'on écrit de moins en moins d'ouvrages en latin, et une proportion toujours plus grande de textes en langue nationale, le commerce du livre se mor- celle en Europe.“ *L'Apparition du Livre*, s. 356.

<sup>33</sup> Všimneme si posunu v pojmenování vládců, který této změně odpovídá. Monar- chy si školi děti pamatují podle jejich prvního jména (jaké bylo přijetí Viléma Dobývatele, prezidenty podle přijetí (jaké bylo Ebertovo křestní jméno?). Ve světe občanů, z nichž každý se teoreticky může stát prezidentem, jsou „křestní“ jména v důledku omezené zásoby jako specifickí designátory nedostatečná. Oproti tomu v monarchiích, kde je vláda vyňazena jednomu přijetí, poskytují požadované rozlišení nutné právé „křestní“ jména s čísly či přídomky.

<sup>34</sup> Zde bychom mohli mimochodem uvést, že Naim se rozhodně nemýlí, když po- pisuje Zákor: o unii mezi Anglii a Skotskem z roku 1707 jako „patricijský obchod“

Měli bychom mít také na paměti, že tyto staré monarchické státy se rozšiřovaly nejenom výboji, ale také sňakovou politikou a to zcela odlišnou, než jaká se praktikuje dnes. Na základě obecného principu vernikality spojovaly dynastičké sňatky různorodé populace pod no- vými vrcholy. Typická byla v tomto ohledu habsburská dynastie. Jak zněla okřídlená fráze, *Bella gerant alii tu felix Austria nibe!* Titulatura posledních panovníků vypadala v poněkud zkrácené formě takto:<sup>35</sup>

Císař rakouský, král uherský, český, dalmaršský, charvátský, slavonský, halický, vládimírský a ilýrský; král jersalemský etc.; arcivévoda rakouský [sic]; velkové- voda toskánský a krakovský; vévoda lotrinský, salzburský, štyrský, korutanský, krajinový a bukovinský; velkokníže sedmiradský, markrabě moravský, vévoda horní – a dolnoslezský, modenský, parmský, piacénský a guastalský; osvětimský a zátořský, těšínský, furianský, dubrovnický a zadarský; kníže hrabě habsburský, tyrolský, kyburský, gorický a gradišský; kníže tridentský a brixenský; markrabě horní – a dolnolučický a istrjanský; hrabě hohennembský, feldkirchský, bregenský, sonnenberský etc.; pán terstský, kotarský a nad Vinskou markou; velký vojvoda vojvodinský, srbský... atd.

Takový byl, jak jási správně poznamenává, „souhrn nespočetných sňatků, dohadování a výbojí Habsburků, který nepostrádá jistý ko- mický aspekt“. V říších, kde bylo nábožensky sankcionováno mno- hoženství, byly předpokladem jejich integrace systémy rozvrstveného konkubinátu. Přestíž královských rodů se ve skutečnosti (nehledě na aureolu božství) často opírala, možno-li to tak říci, o mšeni ple- měn.<sup>36</sup> Takové mšeni bylo totiž známkou nadřazeného postavení. Je příznačné, že v Londýně od 11. století nevláda žádná „anglická“ dy-

v tom smyslu, že architektury unie byli aristokraticí politici. (Viz jeho přehlednou analýzu v *The Break-up of Britain*, s. 136 a nař.) Přesto je těžké si představit, že by takový obchod uzavřeli aristokraté dvou republik. Klíčovým zprostředkujícím prvkem, který takovou dohodu umožnil, byla nepochybně koncepce Spojeného království.

<sup>35</sup> Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, s. 34.

<sup>36</sup> Zejména v předmoderní Asii. Stejný princip však planti také v monogamní křesťan- ské Evropě. Roku 1910 vydal jistý Otto Foist *Aktenlage seiner Kaiserlichen und Köni- glichen Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinand vypočítáva- jící 2047 předků arcivévodů*, na něhož měl být záhy spáchan atentát. Bylo mezi nimi 1486 Němců, 124 Francouzů, 196 Italů, 89 Španělů, 52 Poláků, 47 Dánů, 20 Angličanů a přibližně dalších čtyř národností. Tento „kuriozní dokument“ je citován tamtéž, s. 136, pozn. 1. Nemohu zde odolat pokušení ocitovat nádhernou reakci Františka Jo- seta na zprávu o uzavředení nevyrovaného právoplatného následnického trůnu: „Vyšší moc tak obnovila řád, který jsem naneštěstí nebyl s to udržet“ (tamtéž, s. 125).

nastie (vládl-li tam tehdy). A jakou „národnost“ bychom měli připisat Bourbonům?<sup>37</sup>

V 17. století se však začala automatická legitimita posvátné monarchie v západní Evropě – z důvodů, které nás zde nemusejí zajímat – pomalu vytracet. Roku 1649 byl v první moderní revoluci na světě sťat Karel Stuart a v 50. letech 17. století vládl jednomu z nejdůležitějších evropských států nikoli král, ale plebejský protektor. Avšak ještě v době Papea a Adalisa ležela Anna Stuartova nemocně dotekem své královské ruky a takovou léčbu prováděli také Bourboni Ludvík XV. a Ludvík XVI. v osvicené Francii až do konce *ancien régime*.<sup>38</sup> Po roce 1789 však bylo princip Legitimity nutno nahlas a sebevědomě hájit a „monarchie“ se tak postupně stala polostandardizovaným modelem. „Císari“ se stali Tennó a Syn nebs, Rána V. (Chulalongkorn) z dalekého Siamu poslal své syny a synovce ke dvorům v Sankt Peterburgu, Londýně a Berlíně, aby se tam naučili finisám světového střihu. Roku 1887 zavedl předepsaný princip následnictví podle prvorozenectvého práva, čímž přizpůsobil Siam „požadavkům civilizovaných evropských monarchií“.<sup>39</sup> Nový systém uvedl roku 1910 na trůn podivínského homosexuála, který by byl v dřívější době dozjiista vynechán. Mezinarčícké schválení jeho nástupu jako Rámy VI. však bylo zpečetěno tím, že se jeho korunovace zúčastnila princeátka; Británie, Ruska, Řecka, Švédsko, Dánska – a Japonska!<sup>40</sup>

Ještě v roce 1914 představovaly dynastické státy ve světovém politickém systému většinu, jak ale níže podrobněji rozvedeme, s tím, jak tiše uvadá starý princip Legitimity, řada panovníků už nějakou dobu sahala po etiketě „národního“. Zatímco v armádách Fridricha Velikého (vládl 1740–1786) byli silně zastoupeni „cizinci“, armády jeho prasnynovce Fridricha Viléma III. (vládl 1797–1840) byly v důsledku Scharnhorstových, Gneisenauových a Clausewitzových razantních reforem výlučně „národně pruské“.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Gellner zdůrazňuje, že dynastie byly zpravidla cizí, tento jev však vykládá příliš úzce: misioni aristokraté preferují cizho monarchu, protože ten nebude zasahovat do jejich vnitřního soupeření. *Thought and Change*, s. 136.

<sup>38</sup> Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, s. 390 a 398–399.

<sup>39</sup> Noel A. Barrow, „The Military, Government and Society in Siam, 1868–1910“, doktorská práce, Cornell University, 1974, s. 270.

<sup>40</sup> Stephen Greene, „The Government and Administration in the Reign of Rama VI (1910–1925)“, doktorská práce, University of London, 1971, s. 92.

<sup>41</sup> Ze 7000–8000 mužů na seznamu důstojníků pruské armády v roce 1806 bylo více než 1000 cizinců. „Pruské příslušníky střední třídy cizinci v jejich armádě počtem

## Vnímání času

Bylo by však krátkozraké si myslet, že pomyslná společenství národů prositě vyrušitají z náboženských společenství a dynastických říší a jednoduše je nahrazují. Pod fenoménem úpadku posvátných společenství, jazyků a rodů se odehrávala zásadní změna ve způsobu vnímání světa a byla to právě ona, která spíše než cokoli jiného umožnila „představit si“ národ.

Abychom této změně porozuměli, můžeme být užitečně podivati se na vizuální zpodobení posvátných společenství, jakými jsou reliéfy a vitéáže středověkých kostelů či malby raných italských a vlámských mistrů. Charakteristickým rysem takových zpodobení je něco, co by mohlo zdánlivě připomínat „moderní oděv“. Pastýři, kteří šli za hvězdou k jeslím, kde se narodil Kristus, mají znaky burgundských rolníků. Panna Maria je zobrazena jako dcera toskánského kupce. Na řadě obrazů klečí vedle pastýřů také mecenáš, který dlo zadal, v bohatém měšťanském či šlechtickém šatu a ve zbožné úctě. Co se nám dnes zdá nepřiměřené, působilo samozřejmě v očích středověkých věřících zcela přirozeně. Setkáváme se se světem, v němž se představovaná realita zachycovala téměř výlučně vizuálně a z zvukové. Křesťanství dostávalo univerzální podobu prostřednictvím myriády jednotlivostí a konkrétností: tohoto reliéfu, oné vitéáže, tohoto kázání, oné pověsti, této morality, oné relikvie. Přestože latinsky čtoucí duchovenstvo z celé Evropy bylo jedním ze zásadních prvků uvážení křesťanské představitosti, neméně důležité bylo zprostředkování jeho koncepce nevzdělaným masám ve vizuální a zvukové tvorbě, která byla vždy osobní a konkrétní. Neurozený farář, jehož předky a slabiny znal každý, kdo se účastnil jeho celebrování mše, byl stále přímým prostředníkem mezi farníky a božstvím. Tato juxtapozice kosmicky univerzálního a pozemsky konkrétního znamenala, že at byl křesťanský svět skutečně či v představách jakkoli rozlehlý, konkrétním švábským či andaluským pospolitostem se jeví *různé* – jako reprodukce jich samých. Namlouvat pannu Marii se „semitiskými“ rysy či v šatu „prvního století“ – na způsob rekonstruktivistického přístupu moderních muzeí – bylo převyšovali; to dodávalo přesvědčivost tvzení, že Prusko není země, která má armádu, ale armáda, která má zemi.“ Roku 1798 požadovali první reformátoři, „o povolání zredukovat počet cizinců, kteří stálo představovali přibližně 50% mužstva...“ Alfred Vagts, *A History of Militarism*, s. 64 a 85.

nemyslitelný<sup>42</sup>, protože středověký křesťanský duch nepojímal historii jako nekonečný řetězec příčin a následků a neznal zásadní předěly mezi minulostí a přítomností<sup>43</sup> jak uvádí Bloch, lidé se domnívali, že jsou jistě blízko konci času, neboť Kristiv druhý příchod může nastat v kterémkoli okamžiku: svatý Pavel řekl, že „den Páně přijde jako zloděj v noci“. Bylo tedy přirozené, když velký kronikář 12. století biskup Otto z Freisingu opakovaně hovořil o „nás, kteří jsme byli postaveni na konec času“. Bloch soudí, že jakmile se středověcí lidé „oddali mediaci, jejich nylšenkám nebylo nic vzdálenější než vyhlídka na dlouhou budoucnost mladého a vítálního lidstva“<sup>44</sup>.

Tuto formu u vědomí nezapomenutelně nastiňuje Erich Auerbach:<sup>45</sup>

Jestliže například takový výjev, jako je Izákova oběť, je interpretován jakožto prefigurace oběti Kristovy, a to v tom smyslu, že první oběť je Kristova oběť jako by oznámena a příslibena a druhá, zas Izákovu oběť, naplňuje ... navazuje se souvislost mezi dvěma událostmi, které nejsou ani časově, ani příčinně spojeny – souvislost, která v horizontálním průběhu dění... není rozumově posuzitelná. Posuzitelná je jen tehdy, spojíme-li obě události vertikálně s Boží prozřetelností, která pouze tímto způsobem může plánovat dějiny a poskytnout klíč k jejich pochopení. Časové horizontální a kauzální spojení události je přeneseno, přítomny okamžik není jen úsekem v průběhu pozemského dění, ale je zároveň něčím, co vždycky existovalo a co se i v budoucnosti bude naplňovat; a v podstatě, před Božím zrakem, je to něco věčného, věčného, něco, co se ve fragmentárních dějstvích zde na zemi už dovíšilo.

Auerbach správně zdůrazňuje, že takové pojetí *simultánnosti* je tomu našemu zcela cizí. Čas je v něm nahližen jako něco, co se přibližuje časum; sianistickému – jak ho nazývá Benjamin<sup>46</sup> – jako simultánnost minulosti a budoucnosti v přítomnosti okamžiku.<sup>47</sup> Slovo „mezi tím“ nemůže mít v takovém pohledu na věci reálný význam.

Naše pojetí simultánnosti vznikalo dlouho a jeho nástup je určité spojení – zprásoy, které je teprve třeba zevrubně prozkoumat – s rozvojem sekulárních věd. Je to však tak zásadně důležité pojetí, že nevezmeme-li je ohně v úvahu, bude pro nás těžké proniknout do nejasné

<sup>42</sup> Pro nás je představa „moderního oděvu“, metaforické vyrovnání minulosti a přítomnosti, historický uznáním jejich nevyhnutelné oddělenosti.

<sup>43</sup> Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 84–86.

<sup>44</sup> Auerbach, *Wimesis*, s. 64, Český překlad s. 69–70. Kurziva dodána. Srovnejte s tím, jak sv. Augustin popisuje Starý zákon – jako „stín budoucnosti [j]i vřhaný dozadu“; Citováno v Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 90.

<sup>45</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, s. 265.

geneze nacionalismu. Místo středověké koncepce simultánnosti-souběžnosti času zaujala – abychom si opět vypůjčili Benjaminův termín – představa „homogenního, prázdného času“, v níž jde simultánnost jaksi napříč časem, přes něj, a vyznačuje se nikoli prefigurací a naplněním, nýbrž časovou koincencí, a měří se hodinami a kalendářem.<sup>48</sup>

Proč byla tato proměna tak důležitá pro zrod pomyslného společenství národa, nelépe pochopíme, podíváme-li se na základní strukturu dvou forem tvorby představ, které se poprvé rozvinuly v Evropě 18. století – románu a novin.<sup>49</sup> Tyto formy totiž poskytl technický prostředek pro „re-prezentování“ *onoho* pomyslného společenství, jímž je národ.

Nejdříve se zamysleme nad strukturou starého románu, která je příznačná nejenom pro Balzakova mistrovská díla, ale také pro každý soudobý literární škvár. Jde jasně o prostředek k prezentaci simultánnosti v „homogenním, prázdném čase“, o celkový komentář ke slovu „mezi tím“. Pro ilustraci si vezmeme výsek jednoduché románové zápletky, v níž jistý muž (A) má manželku (B) a milenku (C), která sama má milence (D). Pro tento výsek bychom si mohli představit jakousi chronologickou tabulku:

Čas:	I	II	III
<b>Události:</b>	A se hádá s B	A telefonuje C	D se opíjí u baru
	C a D se milují	B nakupuje	A večerí doma s B
		D hraje kulečnik	C má zlověstný sen

Všimněme si, že v této sekvenci se A a D vůdbec nepotkají a vlastně o sobě ani nemusí vědět, hraje-li C dobře svou hru.<sup>50</sup> Co tedy ve skutečnosti spojuje A a D? Dvě doplňující se představy: Za prvé, že jsou usazeni ve „společnostech“ (Wessex, Lübeck, Los Angeles). Tyto společnosti jsou sociologické entity s tak pevnou a stabilní realitou, že jejich členy (A a D) lze dokonce vylicít tak, že i když se minou na ulici,

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 263. Tato nová představa proniká do takové hloubky, že by se dalo tvrdit, že každá zásadně moderní koncepce je založena na nějakém pojetí „mezi tím“.

<sup>49</sup> Přestože *Princesse de Clèves* vyšla už v roce 1678, érou Richardsona, Defoea a Fieldingů je až začátek 18. století. Počátky moderních novin představují holandské listy z konce 17. století; obecnou kategori tisku se však noviny staly až po roce 1700. Fevre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 197.

<sup>50</sup> Síla zápletky může v casech I, II a III ve skutečnosti *záviset* na tom, že A, B, C a D nevědí, co ostatní dělají.

aniž se kdy poznají, jsou nicméně spojeni.<sup>49</sup> Za druhé, že jsou usazeni v myslí všerodoucích čtenářů. Pouze oni jako nějaký Bůh *najednou* sledují, jak A telefonuje s C, B nakupuje a D hraje kulečník. To, že se všechny tyto výstupy odehrávají v tomtéž odměřovaném, kalendářním čase, přičemž však jejich aktéři o sobě do velké míry nemusí vědět, ukazuje na novost tohoto pomyslného světa, který autor vykouzili v hlavách čtenářů.<sup>50</sup>

Představa sociologického organismu pohybujícího se kalendářně odměřovaným homogenním, prázdným časem je přesnou obdobou představ národa, který je také pojímán jako pevná komunita vytrvalé se pohybující dolů (či nahoru) historií.<sup>51</sup> Američan nikdy nepokládá a dokonce ani nebude umět pojmenovat, více než hrstku z 240 000 000 ostatních Američanů. Nemá představu o tom, co v kterémkoliv čase dělají. O jejich vytrvalé, anonymní, simultánní aktivitě je však naprosto přesvědčen.

Perspektiva, již zde naznačuji, bude snad působit méně abstraktně, prozkoumá ne-li krátce čtyři literárně zpracované příběhy z různých kultur a epok, z nichž jsou všechny až na jednu pevně spojeny s nacionalistickým hnutím. „Otec filipínského nacionalismu“ José Rizal napsal roku 1887 román *Noli Me Tangere*, který se dnes pokládá za nejvěšší dílo moderní filipínské literatury. Byl to také jeden z prvních románů, které napsal „Indio“.<sup>52</sup> Takto nádherně začíná.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Díky této přehoně se moderní román osře odlišuje i od tak vynikajícího předchůdce, jako je Petroniův *Sabrykon*. Jeho vyprávění postupuje popořádě. Když Encolpius naríká nad nevěrností svého mladého milence, nepřevádí se nán zátroven Giton s Ascyllim v posteli.

<sup>50</sup> V této souvislosti stojí za to rovnat kterýkoli historický román s dokumenty či vyprávěním z doby, kterou popisuje.

<sup>51</sup> O pomoci románů do homogenního, prázdného času nepochybně nic lépe než absence úvodních genealogií, často sahajících až k počátku člověka, které jsou tak přiznačným rysem starých kronik, legend a svatých knih.

<sup>52</sup> Rizal napsal svůj román v koloniálním jazyce (ve španělštině), který byl tehdy společným jazykem etnických peserých euroasijských a domorodých elit. Vedle tohoto románu se také objevily „nationalistický“ tisk, a to nejenom ve španělštině, ale i v rakovských „etnických“ jazycích, jako jsou tagalština a lokanaština. Viz Leopoldo Y. Vabos, „The Modern Literature of the Philippines“, s. 287–302, v Pierre-Bernard Latort a Denys Lombard (red.), *Littératures Contemporaines de l'Asie du Sud-Est*.

<sup>53</sup> José Rizal, *Noli Me Tangere*, Instituto Nacional de Historia, Manila, 1978, s. 1; v mém překladu. V době prvního vydání *Pomyslných společenství* jsem španělsky nemelel, což mě mhmdeček přivedlo k tomu, abych se spolehl na ukázkové zkomolený překlad I eona Marii Guerra.

Ke konci října počítal Don Santiago de los Santos, všeobecně známý jako Capitan Tiago, slavnostní večer. Přestože ji proti svému zvyku ohlásil teprve toho dne odpoledne, už se o ní mluvilo po celém Bimundu, v jiných částech města, a dokonce i v Izdi obznaném vnitřním městečím Intramuros. Capitan Tiago měl v té době pověst štedrého hostitele. Věděl se, že jeho dům stejně jako jeho země nezavírá dveře před nikým s výjimkou obchodu a každé nové či toulavé myšlenky.

Zpívá tak proběhla jako elektrický šok společenským příživníkům, výžitek a nezvaných hostů, které Bůh v Manile ve své nekončící dobroti stvořil a tak lastyplně rozmnožuje. Někteří sháněli leštění na body, jiní hledali knoflíčky do límce a nákrčníky. Všichni do jednoho však měli plnou hlavu toho, jak by svého hostitele pozdravili s nezbytnou nenuceností, jež by vytroučila zdání dávného přátelství, či jak by se bude-li třeba, omluvili, že nepřišli dříve.

Večeře se podávala v domě na ulici Anloague. Jelikož si nepamatujeme, jaké měl číslo, popíšeme ho tak, aby se dal kdykoli rozpoznat – za předpokladu ovšem, že ho ještě neztlačilo zemětřesení. Nedominujeme se, že by ho dal strhnout jeho majitel, protože takové dílo je obvykle ponecháno na Bohu či na Přírodě, která má navíc s naší vládou řadu smluv.

Rozsáhlejší komentář jistě není zapotřebí. Mělo by stačit, když poznamenalme, že obraz z filipínské literatury zcela nový slavnostní večere, o níž ve zcela odlišných částech Manily v konkrétním měsíci konkrétního desetiletí debatují stovky bezjazyčných lidí, kteří se navzájem neznají, hned od začátku vyvolává bezprostřední představu společenskosti. A ve větě o „domu na ulici Anloague“, který „popíšeme tak, aby se dal kdykoli rozpoznat“, jsme to my, filipínští čtenáři, kdo ho má rozpoznat. Samozřejmý přechod tohoto domu z „vnitřního“ času románů do „vnějšího“ času každodenního života (manilského) čtenáře podprahově potvrzuje pevnost jedinečného společenství zahrnujícího postavy autora i čtenáře a postupujícího kalendářním časem.<sup>54</sup> Všimněme si také tónu. Přestože Rizal nemá ani tu nejmenší představu o osobní identitě svých čtenářů, obrací se k nim s ironickou důvěrností, jako by jejich vzájemné vztahy nebyly ani v nejménší míře problematické.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Všimněme si například, jak Rizal v jedné větě obrátne přechází z minulého času „stvořil“ (*crió*) do nám všem společného přítomného času „rozmnožuje“ (*multiplíca*).

<sup>55</sup> Druhou stranou anonymní skrytosti čtenářů byla to, že autorova bezprostřední přítomnost. Jak uvidíme, tato opozice skrytosti a přítomnosti je zcela závažná na rozšíření tiskářského podnikání. Činorodí dominikáni vydali v Manile *Doctrina Christiana* už v roce 1593. Tisk ale po další staletí zůstal pod přísnou církevní kontrolou. Liberalizace začala teprve v 60. letech 19. století. Viz Bienvenido L. Lumbea, *Tagalog Poetry 1570–1898, Tradition and Influences in its Development*, s. 35–93.

1) 1881-1882: *Manuscript - Filipínský román - Balagtas*

Nic v nás nevyvolá silnější pocit foucaultovských náhlých diskontinuit vědomí, než když vedle této knihy postavíme dřívější nejslavnější literární dílo, jehož autorem je „Indio“ Francisco Balagtas (Balazar) – knihu *Priagdamang Bukay ni Florante at ni Laura sa Caharianang Albania* (Příběh Floranta a Lairy v království albánském), která poprvé vyšla tiskem roku 1861, přestože byla pravděpodobně napsána už v roce 1838.<sup>56</sup> Nepochť přestože Balagtas ještě žil, když se Rizal narodil, svět jeho největších děl je světu Rizalovy knihy v každém základním ohledu cizí. Jeho rámec – bájná středověká Albánie – je časově a prostorově zcela vzdálený Rimonu 80. let 19. století jeho hrdinové – Florante, křesťanský albánský šlechtic, a jeho důvěrný přítel Aladin, muslimský (Aladin je „Moro“) perský aristokrat – nám připomenou Filipínce pouze spojením křesťana a muslimského Mora. Zatímco Rizal svou španělskou prózu zřejmě prokává slovy z tagalštiny, aby dosáhl „realistického“, satirického či nacionalistického účinku, Balagtas do svých tagalských čtyřverší bezděčně přimíchává španělské výrazy zkrátka proto, aby zvýšil vznešenost a zvůcnost své díka. Zatímco účelem *Noli* bylo, aby se čel. i verše z *Florante at Laura* se měly hlasitě zpívat. Ze všeho nejzvlášťtější je, jak Balagtas zachází s časem. Jak uvádí Lumbera, „odvíjející se záplečka nedodržuje chronologický pořádek. Příběh začíná *in medias res*, takže celý příběh se k nám dostává řadou promluv, jež slouží jako zřejmé záběry.“<sup>57</sup> Téměř polovinu ze 399 čtyřverší představují popisy Filantova dětství, jeho studentských let v Athénách a následných válečných činů, o nichž hrdina hovoří s Aladinem.<sup>58</sup> Mluvený zpětný záběh“ byl pro Balagtase jedinou alternativou přímočarého, posloupného vyprávění. Dozvídáme-li se o „simultánních“ minulostech Floranta a Aladina, spojují je jejich rozprávející hlasy, nikoli epická struktura. Jak vzdálená je tato technika technice románu: „Téhož jara, kdy Florante stále ještě studoval v Athénách, byl Aladin vypovězen ze dvora svého vladaře...“ Balagtasovi se prakticky nikdy nestane, že by své protagonisty „situoval“ do „společnosti“ nebo že by o nich hovořil se svým publikem. Nehledě na medový tok tagalských mnohoslabičných slov není na jeho textu ani mnoho „filipínského“.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 115.  
<sup>57</sup> Tamtéž, s. 120.  
<sup>58</sup> Tato technika je podobná technice Homérově, již tak obratně analyzoval Auerbach v *Mimesis*, kap. 1 („Odysseova jízva“).  
<sup>59</sup> „Paalan, Albangang pinamamagyanan ng casarina, t, lupit, bangis calilhan, zla, krunosi, surovoosi a podrodti;” Sbohem Albánie, dnes království

Roku 1816, sedmdesát let předtím, než byl napsán román *Noli*, napsal José Joaquín Fernandez de Lizardi román nazvaný *El Periquillo Sarriento* (Neposedný papoušek), evidentně první latinskoamerické dílo tohoto žánru. Jak říká jeden kritik, tento text je „hrozivou obžalobou španělské správy v Mexiku, jejímž nejnápadnějšími charakteristikami jsou nevědomost, pověřivost a korupce“.<sup>60</sup> Základní formu tohoto „nacionalistického“ románu naznačuje následující popis jeho obsahu.<sup>61</sup>

Od začátku našl na hrdinu, Neposedného papouška působí špatné vlivy – nevzdělané služebné mu vštepují pověry, matka ustupuje jeho vrtolům, učitelé nemají buď nadání, nebo schopnost ho ukáznit. A i když jeho otec je inteligentní člověk, který chce, aby se syn raději věnoval užitečné živnosti, než aby rozšiřoval řády právnků a příživníků, nakonec zvrteží Periquillova příliš mlující matka a pošle syna na zůstane navzdory mnoha setkáním s dobrymi a moudrymi lidmi nenapravitelně nepoučený. Nemí ochoten pracovat a brát cokoli vážné a postupně se stává knězem, hazardním hráčem, zlodějem, učedníkem v lékárně, doktorem, úředníkem v provinčním městě... Tyto epizody *autorovi umožňují popisovat nemocnice, vězení, odlehle vesnice, kláštery*, a přitom zdůrazňovat jednu hlavní věc – že španělská vláda a vzdělávací systém podporují příživnictví a lenost... Periquillova dobrodružství ho nekolikrát přivedou mezi Indianty a černochoy...

V tom, jak se osamělý hrdina pohybuje sociologickou krajinou, která je tak ustálená, že svět uvnitř románu splyvá se světem venku, opět vidíme působit „národní představivost“. Píkareskní *tour d'horison* – nemocnice, vězení, odlehle vesnice, kláštery, Indianty, černoši – nicméně není *tour du monde*. Horizont je jasně ohraničený: je to horizont koloniálního Mexika. O této sociologické kompaktnosti nás nic neujišťuje více než sled plurálů. Právě ony tkají sociální prostor plný *stomatálních* věznic, z nichž žádná nemá sama o sobě zvláštní

<sup>60</sup> Jean Franco, *An Introduction to Spanish-American Literature*, s. 34.  
<sup>61</sup> Tamtéž, s. 35–36. Kurzíva dodána.  
<sup>62</sup> *acong tangulan mo, i, cusa mang pinatay* Já, tvůj obránce, jehož právě zabijíš, so iyo, i, malaqui ang panghinayang.“ Však pláču nad osudem, jenž tě stihl... Tato slavná strofa se někdy interpretuje jako zaslíbení vyjádření filipínského patriotismu, Lumbera ale přesvědčivě dokládá, že takové interpretace je anachronismem. *Tagalog Poetry*, s. 125. Tyto verše přeložil Lumbera, já jsem mírně pozměnil jeho tagalský text tak, aby odpovídal vydání básně z roku 1973, vycházejícímu z tisku z roku 1861.

uhležiřtost a jeř všechny (svou simultánní, oddělenou existencí) reprezentují utlačovatelřskou povahu této kolonie.<sup>65</sup> (Postavme proti tomu znice z Bible. Ty nř jsou nikdy pojímány jako *typické* pro tu ři onu oleřnost. Každá je stejně jako ta, v níř Jan Křitel okouzli Salome, řiřický osamocena.

A konečně, abychom vyloučili možnost, že řámce, které studujeme, jsou do jistě mřy „evropské“, protože Rizal a Lizardi psali řpanělsky, dvejme se na úvod příběhu *Semarang Hikam* (Černý Semarang), což autorem je osudem pronásledovaný mladý indoněský komunist a nacionalista Mas Marco Kartodikromo<sup>66</sup> a který vycházel na křačování v roce 1924.<sup>67</sup>

o 7 hodin, sobota veř; mladř lidé v Semarangu v sobotu veř vřdřky chodili a. Dnes ale nikdo nikde nebyl. Všichni zřstali doma, protože cesty byly po silném odenním deři mokře a velmi kluzkě.

o pracovny v obchodech a na řřadech bylo sobotní řáno řasem očkávání – očkávání volna a zřbavř při veřerních procházkách po městě –, dnes veř se kvřli letanři, jř zvanř ilio řpaně pořasi a blávně cesty v kampořních, dočkali amant. Opuřtené byly hlavni silnice, jeř byly obvykle přecpané dopravnřmi střecky vřeho druhu, i chodnřky, jinak se hemřři lidmř. Tu a tam se ozvalo skřnuti bře, jak drořřř pohánř koně kupředu, ři klapot kopyř konř řáhnoucřch vovř.

marang byl opuřřenř. řvřto řad plynovřch lamp padalo přmo doha na zřřici ratanově pohovce leřř mladř muž a řet noviny. Byl zreda zaujat. Jeho chvilkovř řev a jindy zase úsmřky byly jřstou známkou toho, jak hluboce ho to, co řet, zajř-

l. Obřřli několic stránek v nadřji, že snad najde něco, co mu odpomřže od jeho zezřeněho pořiti. Z ničeho nic narazil na řlánek nazvanř:

#### OSPERITA

znř tulák onemocněl nepřřizni pořasi zemře na krajř cesty.

akově putování osamolehř hrdiny odolnou sociální krajinou je přřznačně pro raných (proti-)koloniálních románř.

o, krátkě zřvaně karřře radikálního novináře internovali Marca holandské omiální řřady v Boven Digul, jednom z nejřstřřch koncentračních táborř na řtě, který se nacházel hluboko ve vnitrozemřských bařinách západní Nově Guine. Roku 1932 tam po řesti letech vřněni zemřel Henri Chamber-Loir. „Mas Marco Kartodikromo (c. 1900–1932) ou L'Education Politique“, s. 208, v *Littératures indonéporites de L'Asie du Sud-Est*. Vynikající nejnovějši a vyčerpávající přehled ivotov řivota najde řetář v Takashi Shirashi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*, kap. 2–5 a 8.

o e o překlad Paula Tirkella z jeho *Three Early Indonesian Short Stories by Mas Marco Kartodikromo* (c. 1900–1932), s. 7. Kurzřva dodána.

Mladkem tato stručná zpráva pobrnula. Přsně si uměl představit, jak ten ubožák tupěl, když ležel u cesty a umřřal... V jednom okamřku pořiti, že se v něm prudce rozlěvá hněv. V jněm ucřtil hřost. V dalřim se jeho hněv obřřřil proti tomuto společenskému systému, který na jedné straně přinesl řakovou břdu, a na druhé řopřřil bohatřvř malé skupině lidř.

Opř se tu tak jako v románě *El Periquillo Sarrniento* ocitáme ve řvřtě plurálř: obchodř, řřadř, povozř, kampořgř a plynovřch lamp. Tak jako v přřpadě románu *Noř* jsme my, indoněřř řtenářř, vřřeni přmo do kalendářního řasu a známě krajiny; je docela dobre možně, že některř z nř někdy řli po „blávnřch“ cestách Semarangu. A opř je tu osamoceny hřdina postaven vedle sociokrajiny popsané v peřlivě vykreslených, *obecnřch* detailech. Je tu ale také něco nového – hřdina, který není nikdy označen jměnem a o němž se řasto mluví jako o „našem mladém muži“. Nevědomovanou „upřřimnost“ tohoto zřřjmena potvrzuje sama neobrnatost a literární nalivnost textu. Ani Marco, ani jeho řtenářř vřbec nepochybujř o tom, ke komu odkazuje. Jestliže v humorně vystavených evropských románech 18. a 19. stoletř metafora „nř hřdina“ pouze podtrhuje autorovu hru s (kterýmkoliv) řtenářem, Marcův „nř mladř muž“, zejména na své novosti, *známená* mladěho muže, který patřř ke kolektivitě *indoněsky* mluvřřch řtenářř, a implicitně tak k zřřodocennému indoněskému „pomyslnému společenstvř“. Všimněme si, že Marco neotřř potřebu toto společenstvř jmenovitě specifikovat – už zde zkrátka je. (I kdyby se k jeho řtenářřm přřpojili vřcejazyční holandsřř cenzorř, byli by z řčto „nařinců“ vyloučeni, což je zřejmě z faktu, že hněv mladěho muže se obrácl proti „tomuto“, nikoli našemu společenskému systému.)

Pomyslné společenstvř konečně potvrzuje i zdvojenost našeho řtenř – neboť řteme o tom, co řte nř mladř muž. Nenacházřř na krajř blávně senarangske cesty mřivolou nuzněho tuláka, ale představuje si ji na zřkladě řlánu v novinách.<sup>68</sup> Ani v nejmenřim se navřc nesarř o to, kdo ten mrtvř tulák konkrětně byl – uvazuje o osobě, která něco reprezentuje, nikoli o osobním řivote.

<sup>65</sup> Roku 1924 vydal Marcův blřzkř přřtel a politický spoleenec román nazvanř *Rasa Merdika* (Čitř se svobodny/Pořtř svobodř). Chamber-Loir o hřdinovi tohoto románu (který nesprávně přřpisuje Marcovi) přře, že „nemá představu o vřznamu slova ‚socialismus‘, přesto vsák cřř hlubokě zneklidněni vřřř v vřřř společenskmu řřřenř, které ho obklopuje, a potřebu rozřřřř si horizont pomoci dvou metod – *cesovřni a řetby*“ („Mas Marco“, s. 208. Kurzřva dodána.) Neposebnř přpousek se přesunul na řavu a do 20. stoletř.

Je příhodné, že v příběhu *Semarang Hitam* se uvnitř filce objevují noviny – teď se totiž na noviny jako na kulturní produkt zaměříme a budeme překvapeni jejich ohromnou fiktivností. Jaká je základní literární konvence novin? Podíváme-li se na typickou titulní stranu, řekněme na titulní stranu *The New York Times*, najdeme tam články o sovětských disidentech, o hladomoru v Mali, hrůznou vraždu, převrat v Iráku, objevení vzácné fosilie v Zimbabwe a Mitterrandův projev. Proč jsou tyto události postaveny takto vedle sebe? Co je navzájem spojuje? Nikoli pouhý rozmar. Přesto se většina z nich zjevně přihodila nezavšle na sobě, aniž jejich protagonisté o sobě navzájem či o tom, co dělají ostatní, věděli. Svévolnost jejich začlenění a umístění (pozdější vydání nahradí Mitterranda vítězným baseballovým zápasem) dokládá, že spojení mezi nimi je pomyslné.

Toto pomyslné spojení vychází ze dvou nepřímou souvisejících zdrojů. Prvním je jednoduché kalendární koincidence. Nezbytnou vazbu tu poskytuje datum v záhlaví novin, jejich nejdůležitější jednotlivý znak – neustále postupující odměřování homogenního, prázdného času.<sup>66</sup> V rámci tohoto času se „svět“ vytrvale vleče dopředu. Z čeho to poznáme? Jesliže po dvou dnech zpráv o hladomoru zmizí Mali na celé měsíce ze stránek *The New York Times*, čtenáři si ani na okamžik nepředstavují, že zmizelo Mali jako takové nebo že hladomor skosil všechny jeho občany. Románová forma novin je ujistí, že „postava“ Mali se někde tam venku tise přesunuje dále v očekávání svého příštího výstupu v zápletku.

Druhý zdroj imaginárního spojení spočívá ve vztahu mezi novinami jakožto formou a themem. Odhaduje se, že za více než čtyřicet let mezi vydáním Gutenbergovy Bible a koncem 15. století se v Evropě vyrobitlo více než 20 000 000 tištěných svazků.<sup>67</sup> Od roku 1500 do roku 1600 se počet vyrobených knih zvýšil na 150 000 000 až 200 000 000.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Čist noviny je jako čist román, jehož autor se vzdal jakékoli myšlenky na souvšlou zápletku.

<sup>67</sup> Febvre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 186. Šlo nejméně o 35 000 titulů, které byly vydány v nejméně 236 městech. Už v roce 1480 existovala tiskárská výroba ve více než 110 městech, z nichž 50 bylo v dnešní Itálii, 30 v Německu, 9 ve Francii, po 8 v Holandsku a Španělsku, po 5 v Belgii a Švýcarsku, 4 v Anglii, 2 v Cechách a 1 v Polsku. „Od toho roku lze, pokud jde o Evropu, říci, že se začala všeobecně užívat tištěná kniha“ (s. 182).

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 262. Autoři k tomu uvádějí, že v 16. století už byly knihy snadno dostupné každému, kdo uměl číst.

„Velmi záhy... začaly tiskárny vypadat spíše jako moderní dílny a přestaly připomínat pracovní místnosti středověkých klášterů. Fust a Schoeffer už v roce 1455 vedli podnik zařízený na standardizovanou produkci a o dvacet let později působily velké tiskárenské firmy všude po celé [sic] Evropě.“<sup>69</sup> Kniha byla v dosti zvláštním smyslu první masově vyráběnou průmyslovou komoditou moderního stylu.<sup>70</sup> Jaký smysl mám na mysli, vyjde najevo, stovnáme-li knihu s jinými raně průmyslovými produkty, jako jsou textilní výrobky, cihly nebo cukr. Tyto komodity se totiž měříkvantitativně (v librách, fůrách či kusech). Libra cukru je zkrátka určité množství, vhodná dávka, nikoli předmět sám o sobě. Kniha je však – a v tom předznamenává dnešní zboží dlouhodobé spotřeby – nezaměnitelný, sám o sobě stojící předmět, který lze přesně reprodukovat ve velkém měřítku.<sup>71</sup> Jedna libra cukru přechází v jinou: každá kniha má svou vlastní pousevnickou soběstačnost. (Není divu, že v městských centrech, jakým byla například Paříž, byly už v 16. století běžnou věcí knihovny, osobní špičky masově produkovaného zboží.)<sup>72</sup>

V této perspektivě jsou noviny pouze „extrémní formou“ knihy, knihou, která se prodává v obrovském počtu, má však jen velmi pomalý oblibu. Mohli bychom říci: jednoduchí bestseller.<sup>73</sup> Zastaralost novin druhého dne poté, co vyšly – je zvláštní, že jedna z prvních

<sup>69</sup> Velké antirepnské nakladatelství Plantin mělo pod sebou na začátku 16. století 24 tiskáren s více než 100 dělníky v každé dílně. Tamtéž, s. 125.

<sup>70</sup> To je jedno dobře podložené tvrzení mezi fanatiky Marshalla McLuhana v knize *Gutenberg Galaxy* (s. 125). Mohli bychom dodat, že jesliže knižní trh zasnihly tyto s jinými komoditami, jeho strategická role v šíření idejí mu nicméně dodávala zásadní význam pro rozvoj moderní Evropy.

<sup>71</sup> Důležitější než měřítko je tu princip. Náklady byly až do 19. století poměrně malé. Dokonce i Lutherova Bible, která byla neobyčejným bestsellerem, měla v prvním vydání pouze 4 000 výtisků. Neobyčkle vysoký náklad prvního vydání Diderotovy *Encyclopédie* nečinil více než 4 250 výtisků. V 18. století představoval průměrný náklad méně než 2 000 výtisků. Febvre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 218–220. Od jiných výrobků dlouhodobé spotřeby se kniha zároveň vždy odlišovala svým zásadně omezeným themem. České auto si může koupit každý, kdo má peníze; české knihy si však budou kupovat jenom čeští čtenáři. Význam tohoto rozdílu posoudíme níže.

<sup>72</sup> Benátský vydavatel Aldus navíc už na konci 15. století jako první zavedl přenosné „kapsní vydání“.

<sup>73</sup> Jak je patrné z případu knihy *Semarang Hitam*, tyto dva druhy bestselleru byly spojeny těsněji než dnes. Také Dickens publikoval své populární romány na pokračování v široce čtených novinách.



masové vyráběných komodit měla být takovou předzvěstí morálního zastarávání předmětů dlouhodobé spotřeby, jež je s nimi neodmyslitelně spojené – je nicméně důvodem pro neobyčejný masový obřad: téměř přesně se časové shodující spotřebu („představování si“) novin jakožto fikce. Víme, že určitá ranní a večerní vydání se budou dítvov většinou spojovat mezi tou a tou hodinou a pouze dnes, ne zítra. (S cukrem je tomu jinak, jeho užívání pokračuje v neodměřovaném průběžném okruhu cukr se může zkaziti, nezastará ale.) Význam tohoto masového olířadu – Hegel posílehl, že noviny slouží modernímu člověku jako náirážkaranní modlitby – je paradoxní. Provádí se v tichém soukromí, v skrytých zákruhtech mozku.<sup>74</sup> Každý z komunikantů si je však dobře vědom, že obřad, který vykonává, zároveň opakují tisíce (či miliony) jiných, jejichž existenci si je jist, přestože o jejich identitě nemá ani nejmenší představu. Tento obřad se navíc neustále v dnešních či půldnešních intervalech opakuje po celý kalendářní rok. Ize si snad představit suggestivnější symbol sekulárního, historicky odměřovaného pomyslného společenství?<sup>75</sup> Když čtenář novin pozoruje, jak jeho soused v metru, u holiče či v místě bydlíštké konzumuje přesné repliky jeho listu, zároveň ho to průběžně znovuujištuje o tom, že svět jeho představa / viditelně vyrušitá z každodenního života. Jak tomu bylo u *Noi Me Tl ngera*, fikce tíše a neustále proskakuje do reality a vytváří ono pozorit odné přesvědčení o společenství v anonymitě, které je charakteristickým znakem moderních národů.

Než přejdu k diskusi o specifických počátcích nacionalismu, může být užitečné zrekapitulovat zatím nabídnuté hlavní teze. V podstatě jsem tvrdil, že sama možnost představit si národ vznikla historic-

<sup>74</sup> „Tiskoviny p vyzbudily tichou oddanost věcem, jejichž stoupenec nemohl být soustředěn v žičné jednolivé farnosti a které oslovovaly neviditelné vzdálené publikum.“ Elizabeth L. Eisenstein, „Some Conjectures about the Impact of Printing on Western Society and Thought“, *Journal of Modern History* roč. 40, č. 1 (březen 1968), s. 42.

<sup>75</sup> Když Naim píše o vztahu mezi materiální anarchií společnosti střední třídy a abstraktním politickým řádem státu, uvádí, že „mechanismus reprezentace proměnil skručnou třídu i neovornost v abstraktní egalitářství občanů, individuální egoismus v neosobní kolektivní vůli a to, co by jinak bylo znakem, v novou legitimní státu.“ *The Break-up of Britain*, s. 24. O tom není pochyb. Mechanismus reprezentace (volby?) je však vzácný a pohyblivý svátek. Vytváření neosobní vůle je podle mne lepší hledat v každodenních pravidelnostech představy člověka.

úvaha k tomu, že se jedná o představu, která je v podstatě taková, jaká je v skutečnosti, ale s tímto rozdílem, že v představě je něco, co v skutečnosti není.

ky, teprve když – a tam, kde – tři základní kulturní koncepce, jež byly všechny velmi staré, ztrátily svůj axiomatický vliv na lidskou mysl. První z nich byla představa, že určitý psaný jazyk nabízí výsadní přístup k ontologické pravdě, a to proto, že je její neoddělitelnou součástí. Právě tato představa uvedla v život velká transkontinentální společenství křesťanství, islámské umny a ostatní. Druhoh bylo přesvědčení, že společnost je přirozeně organizována kolem nadřazených center (a jim je také podřízena) – tj. kolem monarchů a v podřízenosti monarchům, kteří jsou osobami oddělenými od jiných lidí a vládnou na základě určité podoby kosmologického (božního) řízení. Lidská loajalita byla nutně hierarchická a dostředivá, protože vládce byl stejně jako posvátné písmo vsupnní brárou k bytí a jeho inherenní součástí. Třetí bylo pojetí temporality, v němž byly kosmologie a historie nerozišitelné, původ světa a híd v zásadě stejny. Tyto představy společně zasazovaly lidský život pevně do samé podstaty věcí, dávaly jistý význam každodenním osudovým událostem spojeným s existencí (především smrti, ztrátám a služebností) a nabízely různé způsoby vykoupení.

Pomaly, nerovnoměrný ústup těchto navzájem spojených jstot, který nastal – nejdříve v západní Evropě a později i jinde – pod vlivem ekonomické změny, objevů (sociálních i vědeckých) a rozvoje stále rychlejší komunikace, vrazil mezi kosmologii a historii ostrý klín. Není tedy divu, že se začal hledat, možno-li to tak říci, nový způsob, jímž by se bratřiví, moc a čas daly smyslsuplně spojit dohromady. Tomuto hledání snad nic nenapomohlo víc a snad nic víc nepříspělo k jeho úspěchu jako tiskarské podnikání, které umožnilo, aby rychle se zvěšující množství lidí o sobě uvažovalo a k jiným se vztahovalo naprosto novým způsobem.

Přeložila Jana Ogrocká