

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 nevěšilo, ale v historii marxismu a marxistických hnutí nastává zásadní změna. Jejimi nejviditelnějšími 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 žadná z válčících stran nečinila víc než jen zcela formální pokus ospravedlnit krevprolití z nějaké jasnější *marxistické* teoretické perspektivy. Zatímco střety na čínsko-sovětských hranicích, k nimž došlo v roce 1969, a sovětskou vojenskou intervenci 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 nepochopení, 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 nepoznává a kteří žijí na teritoriu, které si může rovněž pouze představit. Příklad do češtiny je tedy velmi obtížný, poněvadž v češtině „imaginární“ označuje pouze něco po-

Představovala-li vietnamská invaze do Kambodže a následná okupace této země v prosinci 1978 a lednu 1979 první *rozszáhlou komennční válku*, již vedl jeden revoluční marxistický režim proti jinému, pak byl únorový útok Číny na Vietnam pouze rychlým potvrzením precedentu. Snad jen někdo zcela krajně důvěřivý by si troufl vsadit na to, že na sklonku tohoto století budou SSSR a ČLR – o menších socialistických státech nemluvě – v případě nějakého významnějšího mezinárodního konfliktu nutně stát či bojovat na stejné straně. Kdo si může být jistý, že se do sebe jednoho dne nepustí Jugoslávie a Albánie? Rozmanité skupiny, které volají po stažení Rude armády ze základen ve východní Evropě, by si měly uvědomit, do jaké míry její zkrušující přítomnost 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 předrevoluční minulosti. Naopak to, že Sovětský svaz sdílí se Spojeným královstvím Velké Británie a Severního Irsku onu zvláštní charakteristiku, že odmítá mít ve svém pojmenování národnost, svědčí o tom, že je stejně tak dědicem přednacionálních dynastiických států 19. století jako předchůdcem internacionalistického řádu 21. století.²

mynslého, reálně neexistujícího. Národ není v Andersonově pojetí „vymyšlenou“ pospolitostí, nýbrž pospolitostí *myšlenou*, ale tento termín není v češtině obvyklý a nehodí se jako název knihy. (Pozn. ed.)

¹ Tuto formulaci volím, jen abych zdůraznil rozsah a styl bojů, ne abych obviňoval. Aby nedošlo k případnému nedorozumění, je třeba říci, že invaze v prosinci 1978 byla výsledkem srážek mezi partyzány těchto dvou revolučních hnutí, jež se táhly pravděpodobně už od roku 1971. Od dubna 1977 se intenzita a rozsah nájezdů na hranice, s nimiž začali Kambodžané, které však Vietnamci promptně opětovali, stupňovaly a vyvrcholily ve větším vietnamském vpádu v prosinci 1977. Žádný z těchto předchozích nájezdů však neměl za cíl svržení nepřátelského režimu či okupaci velkých teritorií a ani počet bojovníků nebyl stovnatelný s tím, kolik jich bylo nastaveno v prosinci roku 1978. Spory o příčiny této války s velkou pečivostí 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, „Inter-Communist Conflicts and Vietnam“, *Bulletin 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.

² Jestliže někdo pochybuje 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-irskou?

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-nasvědčuje tomu, že tento trend nebude pokračovat.“³ 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 vymani. 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 předmětem dlouhodobých sporů. Jak se obecně ukazuje, národ, národnost a nacionalismus je těžké definovat, natož analyzovat. V rozporu s nesmírným vírem, 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 historiografie a sociální vědy, smutně poznamenává: „Tak jsem *důmruce* k závěru, že nelze podat žádnou, vědeckou definici národa, přestože tento fenomén existoval a existuje.“⁴ Autor průkopnické knihy *The Break-up of Britain* a dědic v podstatě stejně obsáhlé tradice marxistické historiografie a sociální vědy Tom Nainn upřímně uvádí: „Teorie nacionalismu představuje velký historický nezdar marxismu.“⁵ Avšak i toto doznání je poněkud zavádějící, protože je lze chápat tak, jako by implikovalo politováníhodný 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-

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

⁴ Viz jeho *Nations and States*, s. 5. Kurzíva dodána.

⁵ 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).

zoasii“²⁶ Jak jinak vysvětlit, že se už více než století užívá pojem „národní buržoasie“, aniž by se kdo vážně pokusil teoreticky zdůvodnit relevantní uvedeného adjektiva? Proč je *to* rozčlenění buržoasie – která je světovou třídou, pokud je definována z hlediska výrobních vztahů – teoreticky významné?

Členem této knihy je nabídnout jisté zkusmé návrhy na uspokojivější interpretaci „anomálie“ nacionalismu. Marxismus i liberální teorie podle mne v této věci zastaly v pozdně ptolemaiovské snaze „zachránit jevy“; mám za to, že je naléhavě třeba přeorientovat perspektivu takřkajíc v kopernikovském duchu. Vycházím z toho, že národnost či – jak by někdo vzhledem k četným významům tohoto slova raději říkal – národní identita je stejně jako nacionalismus určitým druhem kulturního artefaktu. K tomu, abychom tímto artefaktem správně porozuměli, 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 bylo výsledkem spontánní krystalizace složitého „křížení“ nespojitých historických 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.

²⁶ Karl Marx a Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, v *Selected Works*, sv. 1, s. 45. Citováno podle českého překladu: *Manifest komunistické strany* v Karel Marx a Bedřich Engels, *Vybrané spisy*, sv. 1, přel. L. Štol, Svoboda, Praha, s. 37. Kurzíva dodána. V každém teoretickém výkladu by mělo slovo „přirozené“ před nadšeným čtenářem zablikat jako varovný signál.

²⁷ Jak uvádí Aitra Kemiläinen, dva „otcové zakladatele“ akademického studia nacionalismu Hans Kohn a Carleton Hayes takové datování převědčivě zdůvodnili. Myslím, že jejich závěry nikdo vážně nepochybnil, nepočítáme-li nacionalistické ideology v jednotlivých zemích. Kemiläinen také poznamenává, že slovo „nacionalismus“ proniklo do širšího užívání až na konci 19. století. V mnoha standardních slovnících 19. století se například vůbec nevyškytovalo. Když Adam Smith rozvíjel své úvahy o bohatství „národů“, nemyšlel tímto slovem nic jiného než „společnost“ či „stát“, Aitra 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. Teoretiky nacionalismu často uvádějí do rozpaků, ne-li přímo vyvádějí z míry, následující tři paradoxy: 1. Objektívni modernost národů v očích historiků versus jejich subjektivní starobylost v očích nacionalistů. 2. Formální univerzálnost národnosti jako socio-kulturního pojmu – každý člověk v moderním světě může, měl by a bude „mít“ nějakou národnost, tak jako „má“ nějaké pohlaví – versus neodčitelná partikulárníost jejich konkrétních projevů (takže například „řecká“ národnost je z definice sui generis). 3. „Politická“ síla nacionalismů versus jejich filozofická chudoba až nekoherentnost. Jinými slovy, nacionalismus na rozdíl od jiných –ismů nikdy nezrodil své velké myslitele – žádné Hobbese, Tocquevilly, Marxe nebo Webbery. V důsledku této „prázdnoty“ se mezi kosmopolitními, polyglotními intelektuály snadno ujmá určitá blahosklonnost. Člověk může celkem rychle usoudit, tak jak to řekla Gerruda Steinová Oaklandová, že „žádné tam tam není“. Je přznačné, že i tak příznivě nakloněný badatel, jakým je Tom Nairn, je s to napsat: „Nacionalismus“ je patologie moderního historického vývoje, která je stejně nevyhnutelná jako „neuróza“ u jednotlivce, provází ji velmi podobná zásadní dvojnácnost, podobná latentní schopnost zvrhnout se v šílenství, vyrůstá z dilemat bezradnosti (která je pro společností ekvivalentem infantilismu), jimiž je zatížena většina světa, a je v podstatě neléčitelná.“²⁸

Část problému spočívá v tom, že bezděčně tihneme k tomu, hypostazovat existenci „Nacionalismu s velkým N“ (tak trochu na způsob „Velku s velkým V“) a potom „jej“ klasifikovat jako *nějakou* ideologii. (Všimněme si, že zatímco každý má nějaký věk. Věk je pouze analytickým výrazem.) Myslím, že by věci usnadnilo, kdybychom k němu přistupovali, jako by patřil do stejné kategorie jako „příbuzenství“ 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 představách jako společenství se samé své podstaty vnějškově ohraničené a svrchované.

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

²⁸ *The Break-up of Britain*, s. 359.

neustyšší, přesto však v mysli každého z nich žije představa jejich spo-
lečenství.⁹ Na toto představení naráží svým původně kousavým
stylem Renan, když píše: „Podstatou národa je, aby všichni sdíleli
mnohé a také aby všichni leccos zapomněli.“¹⁰ Něco podobného po-
někud zhurta prohlašuje Gellner: „Nationalismus není probouzením
národů k sebeuvědomění: *vynalézá* národy tam, kde neexistují.“¹¹
Nedostatkem této formulace však je, že Gellner chce tak moc odhalit,
jak se nacionalismus skrývá za falešnými zámkami, že „vynalézání“
přípodobňuje „výmyslu“ a „lži“ a ne „představení“ a „vytváření“.
Tím vlastně naznačuje, že existují „opravdová“ společenství, která vy-
padají v juxtapozici s národy přízlivější. Ve skutečnosti jsou pomyslná
všechna společenství, která jsou větší než osady primitivních kultur,
pro něž je typický osobní kontakt (a možná ani je nevyjímáje). Spole-
čenství je třeba rozlišovat nikoli podle jejich falešnosti či opravdovosti,
ale podle toho, jakým způsobem se s nimi v představách pracuje. Jáv-
šit vesničané vždy věděli, že jsou spojeni s lidmi, které nikdy neviděli,
tyto vazby však byly kdysi vnímány partikularisticky – jevily se jako
do nekonečna rozprostíratelné sítě příbuzenství a klientství. Slovo
znamenanající abstraktní pojem „společnost“ jávský jazyk ještě zcela
nedávno neměl. O francouzské aristokracii *ancien régime* dnes mů-
žeme uvažovat jako o třídě; takto však začala být pojímána až velmi
pozdě.¹² 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 *vnějškové ohraničený*, protože
i ten největší, který může mít třeba miliard obyvatel, má konečné,
být pružné hranice, za nimiž se nacházejí jiné národy. Žádný národ si
o sobě nemyslí, že se kryje s celým lidstvem. Ani ti největší mesianisté

⁹ Stov. Seton-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 „představení si“.

¹⁰ Ernest Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?“, v *Essays Complètes*, sv. 1, s. 892. Do-
dává: „Každý francouzský občan musel zapomenout barolomějskou noc či masak-
ry na jihu ve 13. století. Nenajdeme ve Francii deset rodnin, které by mohly prokázat
francý původ...“ Citováno podle českého překladu v této knize.

¹¹ Ernest Gellner, *Thought and Change*, s. 169. Kurzíva dodána.

¹² Například Hobsbawm jí „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 ničily legitimitu Bohem
ustanovených hierarchicky uspořádaných dynastických třísí. Jelikož
národy dospívaly v té fázi lidské historie, kdy se i ti nejoddanější vy-
znavači kteréhokoli univerzálního náboženství nevyhnutelně museli
vyrovnávat s živoucím *pluralismem* takových náboženství a s přížpů-
sobováním ontologických tvrzení každé víry danému teritoriu, touží
být svobodné, a jestliže se podřizují Bohu, pak přímo jemu. Zárukou
a symbolem této svobody je svrchovaný stát.

A konečně, národ existuje v představách jako *společenský*, protože
se bez ohledu na to, k jaké nerovnosti a vykořisťování v národě dochá-
zejí, 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? Domní-
vám se, že počátek odpovědi je nutno hledat v kulturních kořenech
nacionalismu.

2. KULTURNÍ KOŘENY

Snad žádné symboly nezarážejí v moderní kultuře nacionalismu víc
než památky padlým a hroby neznámých vojinů. Veřejné obřadné
pocvy, které se těmto památkám vzdávají právě *proto*, že jsou buď
záměrně prázdné, nebo že nikdo neví, kdo uvnitř leží, nemají v dří-
vějších dobách žádný precedent.¹³ 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 postřádají

¹³ Starí Řekové měli památky padlým, které ale byly určeny konkrétním, známým
jedincům, jejichž těla nemohla být z toho či onoho důvodu řádně pohřbena. Tuto
informaci mi poskytla má kolegyně z byzantských studií Judith Ferrinová.

identifikovatelné ostatky smrtelných těl a stopy nesmrtelných duší, jsou nicméně plně přízračných *národních* představ.¹⁴ (Proto má tolik různých národů takové hroby, aniž pociťují jakoukoli potřebu upřesňovat národnost jejich chybějících nájemníků. Co jiného by mohli být než Němci, Američané, Argentinci...?)

Kulturní význam takových památníků bude ještě jasnější, když se pokusíme představit si třeba hrob neznámého marxisty nebo památník padlým liberálům. Lze se tu ubránit pocitu čehosi 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 představami 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 náhodný, jeho smrtelnost je nevyhnutelná. Lidský život je plný takových kombinací nutnosti a náhody. Všichni jsme si vědomi nahodilosti a neuprosnosti svého konkrétního genetického dědictví, pohlaví, doby, v níž žijeme, fyzických schopností, mateřského jazyka atd. Velkou předností tradičních náboženských světónázorů (již je pochopitelné 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. Neobyčejná schopnost buddhismu, křesťanství či islámu přezít po tisíce let v řadě různých sociálních uspořádání svědčí o jejich imaginativní odpovědi na zdrcující břemena lidského utrpení – nemoci, tělesná postižení, zámmutek, stáří a smrt. Proč jsem se narodil slepý? Proč můj nejlepší

¹⁴ Posudme například tyto pozoruhodné tropy: 1. „Ta dlouhá šedá řada nás nikdy nezklamala. Kdybyste vy měli zklamati, zpod bílých křížů by povstal milion duchů v olivové hnědé, khaki, modré a šedé a zahřmili by magickými slovy: Povinnost, čest, vlast.“ 2. „Své hodnocení [Američana ve zbraní] jsem si utvořil před mnoha a mnoha lety na bojisti a nikdy jsem je nezměnil. Pokládal jsem ho tehdy a pokládám ho i dnes za jednu z nejušlechtlejších postav na světě; nejen za jeden z nejlepších vojenských charakterů, ale také z nejvyšších [sic]...“ Patří dějinám jako jeden z největších příkladů úspěšného vlastenečtví [sic]. Patří potomkům jako ten, kdo budoucí generace naučí zásadám volnosti a svobody. Svými ctinostmi a tím, co vykonal, patří dnešku, patří nám.“ Douglas MacArthur, „Duty, Honour, Country“, projev na Vojenské akademii USA, West Point, 12. květen 1962, v Douglas MacArthur, *A Soldier Speaks*, s. 354 a 357.

přírel ochrnu? Proč je má dcera duševně zaostalá? Náboženství se snaží podat vysvětlení. Ohromnou slabost všech evolučně či na pokrok zaměřených způsobů myšlení je – marxismus nevyjímaje – že na takové otázky reagují nedůtklivým mlčením.¹⁵ Náboženské myšlení zátroven 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 neurčitého pojetí společné provázanosti, nahodilosti a osudovosti v duchu „kontinuity“? (Evolučně a na pokrok zaměřené myšlení je opět v nevhodě, protože k jakékoli představě kontinuity projevuje téměř hérakleitovské nepřátelství.)

Tyto snad poněkud jednoduché úvahy tu předkládám především proto, že 18. století v západní Evropě vyznačuje nejen rozbrsek věku nacionalismu, ale také soumrak náboženského způsobu myšlení. Století osvícenství, století racionalistického sekularismu s sebou přineslo své vlastní moderní temno. Náboženské víry ubývalo, ale utpení, jež tato víra částečně tišila, nemizelo. Když se rozpadne ráj, rány osudu už nemožno být nemyšlenější. Když začne být spása absurdní, nic není nezbytější než nalezení jiné podoby kontinuity. Bylo tedy nutné proměnit osudový úděl 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,¹⁶ a co je důležitější, uplývají do nekonečné budoucnosti.

¹⁵ Stov. 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 mě, s jakým klidem odmítá řada muslimů akceptovat Darwinovy myšlenky. Zpočátku jsem to považoval za zpátečnictví. Potom jsem v tom začal vidět tucyhdnou snahu o důslednost: evolucioní 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 spojit tyto poznatky s třídím bojem, revolucí a ostatními věcmi? Neskrývá snad propast mezi protony a proletariátem nepřiznané metafyzické pojetí člověka? Viz ale své texty v Sebastianu Timpanaro, *On Materialism a The Freudian Slip*, a promyšlenou reakci Raymond Williama v článku „Timpanaro's Materialist Challenge“, *New Left Review* 109 (květen–červen 1978), s. 3–17.

¹⁶ Zesnulý prezident Sukarno vždy zcela upřímně hovořil o tom, že jeho „Indonésie“ strádala 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 netvrdím, že nástup nacionalismu na konci 18. století byl „výsledkem“ eroze náboženských jistot nebo že tato eroze sama nevyžaduje komplexní vysvětlení. Nesnažím se ani naznačit, že nacionalismus jako by historicky náboženství „nahrazoval“. Tvrdim pouze, že nacionalismus je třeba chápat nikoli v souvislosti s vědomě zastávanými politickými ideologiemi, nýbrž v souvislosti se širokými kulturními systémy, které mu předcházely a z nichž – jakož i jim navzdory – vznikl.

Pro naše účely jsou relevantní dva kulturními systémy – *náboženské společnosti* a *dynastická říše*. Oba totiž byly v době svého rozkvětu pojímány jako samozřejmě vztahové rámce, tedy do značné míry podobným způsobem, jakým se dnes chápé 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 společnosti

Máloco je tak impozantní jako ohromné územní rozpětí islámské ummy od Maroka k Suluským ostrovům, křesťanství od Paraguaye klajonsku a buddhistického světa od Šrí Lanky až ke Korejskému poloostrovu. Tyto velké posvátné kultury (a v tomto našem kontextu si sem snad můžeme dovolit přičíst i „konfuciánství“), měly v sobě zabudovanu představu rozsáhlých společností. Ale křesťanství, islám-

je vynálezem 20. století a většímu 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 cílem bylo, jak vyplývá z jeho pamětí, „dobýt [nikoli osvobodit] Jávu“ spíše než vyhnat „Holanďany“. Vlastně je jasné, že „Holanďani“ vůbec nechal jako kolektivitu. Viz Harry J. Benda a John A. Larkin (red.), *The World of Southeast Asia*, s. 158; a Ann Kumar, „Diponegoro (1778–1855)“, *Indonesia* 13 (duben 1972), s. 103. Kurzřeva dodána. Podobně také Kemal Atatürk nazval jednu ze státních bank Eti-Banku (Chetitská banka) a jinou Sumerská banka (Seton-Watson, *Nations and States* s. 259.) Tyto banky dnes prosperují a není proč pochybovat o tom, že řada Turků, pravděpodobně včetně Kennala Atatürka samého, považovala a považuje Chetiry a Sumery zcela vážně za své předky. Než se ale začneme nahlas smát, vzpomněme si na krále Artuše a královnu Boudiccii a zamysleme se nad komerčním úspěchem Tolkienových mytografií.

ská umma, a dokonce i Říše středu – která se považovala za opravdovu centrální, nikoli za čínskou, jak ji chápeme dnes – byly představitelné hlavně prostřednictvím posvátného jazyka a psaných textů. Vezměme jen příklad islámu. Když se obyvatel filipínského Maguindanaa setkal v Mece s Berbery, nebyli sice schopni spolu komunikovat ústně, 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 společnosti sama sebe vnímala jako centrum univerza, prostřednictvím posvátného jazyka spojené s nadzemskou mocí. Dosah psané latiny, páli, arabštiny či čínštiny byl v souladu s tím teoreticky neomezený. (Vlastně čín mrtvější byl psaný jazyk – čím vzdálenější byl mluvené řeči –, tím lépe: přístup do čistého světa znaků měl v zásadě každý.)

Taková klasická společnost, spojená posvátným jazykem, však měla jiný charakter než pomyslná společnost 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 mandarín se s uznáním dívali na barbary, kteří se s námahou učili malovat ideogramy Říše středu. Takoví barbary už byli napůl cesty k plnému začlenění.¹⁷ Polocivilizovaný člověk byl nepoměrně lepší než barbar. Takový pospoj nebyl jistě přiznáván 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 Indiány. Jejich lenivost, hloupost a nezájem o běžnou práci přivádí člověka na myšlenku, že pocházejí z degenerované rasy, která upadá uměrně době, jež uplynula od jejího vzniku... bylo by velmi žádoucí Indiány eliminovat tím, že se budou mšit s bílymi, budou osvobozeni od daní a jiných poplatků a bude jim do soukromého vlastnictví přidělena půda.¹⁸

¹⁷ To také vysvětluje, proč byli počínštiní Mongolové a Mandžouvé s takovým klidem přijímáni jako Synové nebes.

¹⁸ John Lynch, *The Spanish-American Revolutions, 1808–1826*, s. 260. Kurzřeva dodána.

Je zvláštní, že tento liberál stále ještě navrhuje „eliminovat“ Indii mimo jiné tím, že „budou osvobozeni od daní“ a „bude jim do soukromého vlastnictví přidělena půda“, místo aby se vyhlazovali zbraněmi a pomocí mikrobů, což začali záhy praktikovat jeho dědicové v Brazílii, Argentíně 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, „civilizovaným“ semenem a že získá soukromé vlastnictví *jako kdokoli jiný*. Jak jiný je Fermínův přístup ve srovnání s postojem pozdějšího evropského imperialismu, který před „míšenci“, polovzdělanými domorodci, „hnědými hubami“ ač upřednostňoval „ryzí“ Malajce, Gurkhy a Hausy.)

Jestliže však posvátné jazyky, nesloužící k pronášení mluveného slova, byly médii, jehož prostřednictvím se vytvářely představy velkých globálních společenství minulosti, realita takových zjevení závisela na principu, který je dnešnému západnímu myšlení do značné míry cizí – na nenahodilosti znaku. Ideogramy čínštiny, lahny či arabštiny byly emanacemi skutečnosti, nikoli jejími nahodile vynalezenými reprezentacemi. Známe dlouhé spory o náležitý jazyk lidu (latina versus místní jazyk). V islámské tradici byl Korán ještě zcela nedávno doslova nepře- ložitelný (a proto ani nepřeložený), protože Alláhova pravda byla přístupná pouze prostřednictvím nenahraditelných pravených 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.¹⁹ A stejně jako jazyky, které jsou nositeli pravdy, je prostoupěna tihnutím, které je zcela cizí nacionalismu, tihnutím ke konverzi. Konverzi nemyslím ani tak přijetí určitých náboženských zásad jako jakousi alchymistickou proměnu. Barbar se stává příslušníkem „Říše středu“, říká říjovským muslimem, ilokánským křesťanem. Celou podstatu bytí člověka lze utvářet posvátným. (Srovnejte prestiž

¹⁹ Zdá se, že církevní řečtina statusu jazyka-nositele pravdy nedosáhla. Důvody tohoto „nedánu“ jsou různé, jedním z klíčových faktorů byl ale jistě fakt, že řečtina (na rozdíl od latiny) zůstala ve velké části Východořímské říše *žítým* 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 papežem²⁰ a „Mandžů“ Symem 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 nepočtené útesy vzdělání v neznámém oceánu nevdělanosti.²¹ 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 vyumělkované nestrozumitelnosti právníckého a ekonomického žargonu, který příliš nekorresponduje s představou společnosti o realitě. Vzdělanci byli spíše zasvěcenci, strategicky významnými vrstvami v kosmologické hierarchii, jejíž vrchol tvořilo božství.²² Základní představy o „sociálních skupinách“ byly dostředivé a hierarchické spíše než orientované od středu k vnějšku 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 dvojazyčná inteligence, která působí jako prostředník mezi lidovým jazykem a latinou, je také prostředníkem mezi zemí a nebem. (Odrazením této kosmologie je děsivost exkommunikace.)

Přes všechnu velikost 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 objevitelských výprav do mimoevropského světa, který zejména v Evropě, ale rozhodně ne pouze v ní, „najednou rozšířil

²⁰ Nicholas Brakespear zastával úřad pontifika v letech 1154–1159 pod jménem Adriaan IV.

²¹ Marc Bloch nám připomíná, že „většina pánů a řada velkých baronů [v dobách středověku] nebyla ve funkci správců schopna osobně pročit zprávy či účty“. *Fer- dal Society*, d. I, s. 81.

²² To neznamená, že nevdělaní 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; připadali jim také jako jazyk, který měl znaky vyjadřovat hlubší realitu.“ Tamtéž s. 83.

kulturní a geografický horizont a s ním i představu možných forem lidského života".²³ Tento proces je jasně patrný už v nejslavnějším ze všech evropských cestopisů. Podívejme se, s jakou posvátnou úctou popisuje dobývatelský křesťan Marco Polo na konci 13. století chána Kublajje:²⁴

Po vítězství, které si v bitvě získal, vrátil se Velký chán s velkou slávou a triumfem do hlavního města Kambalu. To bylo v měsíci listopadu a zůstal tam až do února 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 evangelii, kterou zapáliv kadidlo, mnohokrátě velice obřadně polbil, a chtěl, aby totéž učinili 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 Saracénů, židů i modlářů. Když je pak tázán, proč tak činí, praví: „Jsou čtyři proroci, kteří jsou vyznáváni a uctíváni celým světem. Křesťané praví, že jejich Bohem je Ježíš Kristus, Saraceni i Mohamed, židé Mojžíš, modlári Sogomoubar cháň, který prý byl prvním bohem modlářů. Já pak ctím a vážím si všech čtyř, to je toho, který je nejvyšší na nebi, a jediné pravý, a toho prosím, aby mi pomohl.“ Jak se zdá, pokládá Velký chán za nejspřavedlivější a nejlepší víru křesťanskou...

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

Jak výmluvný kontrast oproti tomu představuje úvod dopisu, který napsal Perský cestovatel „Rizá“ svému příteli „Ibhenovi“ z Paříže roku „1712“.²⁶

²³ Auerbach, *Minesis*, s. 282. Citováno z českého překladu: Erich Auerbach, *Minesis*, přel. Vladimír Katka, Miroslav Zilina, Rio Preisner, Mladá Fronta, Praha, 1968, s. 286.

²⁴ Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, s. 158–159. Citováno podle českého překladu: Marko Polo, *Milion*, přel. M. Matušová, SNKLUD, Praha, 1961, s. 137. Kurzřeva dodána. Všimněme si, že i když bylo Evangelium políbeno, nečtlo se z něj.

²⁵ *The Travels of Marco Polo*, s. 152; český překlad s. 133.

²⁶ Henri de Montesquieu, *Persian Letters*, s. 81. *Lettres Persanes* vyšly poprvé roku 1721. Citováno podle českého překladu: *Perské listy*, přel. J. Kopal, Odeon, Praha, 1989, s. 90.

Papež je hlavou křesťanů. Je to starý idol, kterému podkukují ze zvyku. Když se ho děšili sami panovníci: neboť je sesazoval právě tak snadno, jako naši nádherní sultánové sesazují krále imeretické a gruzinské. Ale už se ho nebojí. Tvrdí, že 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 „territorializace“ jsou tu už ale zcela uvědomělé a mají politický smysl. Je absurdní vidět paradoxní rozvedení této vyvíjející se tradice v tom, že ğatolláh Ráňolláh Chomejni ztotožnil Velkého Sarana nikoli s kacifstvím, nikoli s nějakou démonickou postavou (nevýrazný bezvýznamný Carter tu nevyhovoval), nýbrž s *národem*?

Druhým důvodem byl postupný úpadek posvátného jazyka samého. Když Bloch píše o středověké západní Evropě, uvádí, že „latina byla nejenom jazykem, v němž se vyučovalo, byla také *jedním vyučováním jazykem*“.²⁷ (Toto „jediny“ zcela jasně vypovídá o posvátnosti latiny – mělo se za to, že žádný jiný jazyk nestojí za výuku.) V 16. století se to ale všechno začalo rychle měnit. Důvody této změny se tu nemůžeme zdržovat – o ústředním významu tiskařského podnikání pojednáme níže. Stačí, když si připomeneme její šíři 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).²⁸ Zatímco z 88 různých knih vytištěných v Paříži v roce 1501 byly kromě 8 všechny v latině, po roce 1575 vycházela už většina knih ve francouzštině.²⁹ Přes dočasný návrat latiny za protireformace byla její hegemonie odsouzena k zániku. A to nemluvně o obecné oblibě. 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.³⁰ A kdyžby se angličtina o dvě stě let později nestala prvořadým světově-imperálním jazykem, možná by ze své původní ostrovní zapadlosti významnější

²⁷ Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 77. Kurzřeva dodána.

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

²⁹ Tamtéž, s. 321.

³⁰ Tamtéž, s. 330.

měrou ani nevystoupil. Descartes (1596–1650) a Pascal (1623–1662), kteří byli na druhé straně Kanálu téměř současníky těchto mužů, vedli většínu své korespondence v latině; v podstatě veškerá korespondence Voltairova (1694–1778) však byla v rodném jazyce.³¹ 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.³² Pád latiny byl zkrátka výrazem širšího procesu, v němž se posvátá společenství integrovaná starými posvátnými jazyky postupně rozpadala, pluralizovala a teritorializovala.

Dynastická říše

Dnes je možná těžké cítit se do světa, v němž se typ dynastické říše většinou lidí zdál být jediným představitelným „politickým“ systémem. „Opravdová“ monarchie se totiž zásadním způsobem přičí všemu modernímu pojetí politického života. Království všechno uspořádává kolem nadřazeného centra. Jeho legitimita se odvozuje od Boha, ne od obyvatelstva, které konec konců tvoří poddaní, nikoli občané. V moderním pojetí je svrchovanost státu účinná bezvýjimečně, bezpodmínečně a pro všechny stejně na každém číverechém centimetru legálně ohraničeného území. Ve starších představách, v nichž státy definovala centra, však byly hranice prostupné a nejasné a svrchovanosti nepozorovatelně přecházely jedna v druhou.³³ Z toho dosti paradoxně vyplynula snadnost, s jakou byly předmoderní říše a království s to udržet si po dlouhá období vlády nad nesmírně různorodými a často i navzájem si vzdálenými populacemi.³⁴

³¹ Tamtéž, s. 331–332.

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

³³ Všimněme si posunu v pojmenování vládců, který této změně odpovídá. Monarchy si skloňují děti pamatují podle jejich prvního jména (jako bylo přijetí Viléma Dobývatele), prezidenty podle příjmení (jako bylo Ebertovo křesťní jméno?). Ve světě občanů, z nichž každý se teoreticky může stát prezidentem, jsou „křesťní“ jména v důsledku omezené zásoby jako specifická designatory nedostatečná. Oproti tomu v monarchiích, kde je vláda vyhrazena jednomu příjmení, poskytují požadované rozlišení nutně právě „křesťní“ jména s čísly či přídomky.

³⁴ Zde bychom mohli mimochodem uvést, že Natin se rozhodně nemýlí, když popisuje Zákon o unii mezi Anglií a Skotskem z roku 1707 jako „particijský obchod“

Měli bychom mít také na paměti, že tyto staré monarchické státy se rozšiřovaly nejenom výboji, ale také sňatkovou politikou, a to zcela odlišnou, než jaká se praktikuje dnes. Na základě obecného principu vertikality spojovaly dynastické sňatky různorodé populace pod novými vrcholky. Typická byla v tomto ohledu habsburská dynastie. Jak zněla okřídlená fráze, *Bella gerant alii tu felix Austria nube!* Titulatura posledních panovníků vypadala v poněkud zkrácené formě takto:³⁵

Císař rakouský; král uherský, český, dalmský, chorvátský, slavonský, halický, vladimírský a illyrský; král Jerusalemský etc.; arcivévoda rakouský [sic]; velkovévoda toskánský a krakovský; vévoda lotrinský, salzburský, štyrský, korutanský, krájinový a bukovinský; velkokníže sedmihradský, markrabě moravský, vévoda horní- a dolnoslezský, modenský, parmský, piacentský a quastalský; osvětimský a zatorský; těšínský, furianský, dubrovnický a zaderský; kníže hrabě habsburský, tyrolský, kyburský, gorický a gradistský; kníže tridentský a brixenský; markrabě horní- a dolnolužický a istrifjanský; hrabě hohemburský, feldkirchský, bregenský, sonnenberský etc.; pán terstský, kotarský a nad Vindskou markou; velký vojvoda vojvodinský, srbský... atd.

Takový byl, jak jászi správně poznamenává, „souhrn nespočetných sňatků, dohadování a výbojů Habsburků, který nepostrádá jistý komický aspekt“. V říších, kde bylo nábožensky sankcionováno mnohoženství, byly předpokladem jejich integrace systémy rozvrstveného konkubinátu. Prestíž královských rodů se ve skutečnosti (nehledě na aureolu božství) často opírala, možno-li to tak říci, o mšíení plemen.³⁶ Takové mšíení bylo totiž známkou nadřazeného postavení. Je příznačné, že v Londýně od 11. století nevládla žádná „anglická“ dynastie.

³⁵ Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, s. 34.

³⁶ Zjevná v předmoderní Asii. Stejný princip však platil také v monogamní křesťanské Evropě. Roku 1910 vydal jistý Otto Forst *Ahnenzweig seiner Kaiserlichen und Königlich-lichen Hohheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinand vypočítávající 2047 předků arcivévodů, na něhož měl být záhy spáchán atentát*. Bylo mezi nimi 1486 Němců, 124 Francouzů, 196 Italů, 89 Španělů, 52 Poláků, 47 Dánů, 20 Angličanů a příslušníci dalších čtyř národností. Tento „kuriozní dokument“ je citován tamtéž, s. 136, pozn. 1. Nemohu zde odolat pokušení ocitovat nádhernou reakci Františka Josefa na zprávu o zavraždění nevytvořeného právoplatného následníka trůnu: „Vyšší moc tak obnovila řád, který jsem naneštěstí nebyl s to udržet“ (tamtéž, s. 125).

nasitě (vládl-li tam tehdy). A jakou „národnost“ bychom měli připsat Bourbonům?³⁷

V 17. století se však začala automatická legitimita posvátné monarchie v západní Evropě – z důvodů, které nás zde nemusejí zajímat – pomalu vytráčet. 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 Adisona Léclia Anna Stuartovna nemocně dotekem své královské ruky a takovou léčbu prováděli také Bourboni Ludvík XV. a Ludvík XVI. v osvicené Francii až do konce *ancien régime*.³⁸ Po roce 1789 však bylo princip Legitimity nutno nahlas a sebevědomě hájit a „monarchie“ se tak postupně stala polostandardizovaným modelem. „Císaři“ se stali Tennó a Syn nebes. Rána V. (Chulalongkorn) z dalekého Siamu poslal své sryny a synovce ke dvorům v Sankt Peterburgu, Londýně a Berlíně, aby se tam naučili finesám světového střihu. Roku 1887 zavedl předepsaný princip následnictví podle prvorozenectvého práva, čímž přizpůsobil Siam „požadavkům, civilizovaných evropských monarchií“.³⁹ Nový systém uvedl roku 1910 na trůn podivínského homosexuála, který by byl v dřívější době dozajista vymečán. Mezimonarchické schválení jeho nástupu jako Rámy VI. však bylo zpečetěno tím, že se jeho korunovace zúčastnila princeátka z Británie, Ruska, Řecka, Švédska, Dánska – a Japonska!⁴⁰

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

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

³⁸ Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, s. 390 a 398–399.

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

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

⁴¹ 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 pomýšlná společenství národů prositě vyrůstají 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 vitáže 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 dluho zadal, v bohatém měšťanském či šlechtickém šatu a ve zbožné účtě. 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 zvukově. Křesťanství dostávalo univerzální podobu prostřednictvím myriády jednotlivostí a konkrétností: tohoto reliéfu, oné vitáže, tohoto kázání, oné pověsti, této mortality, oné relikvie. Přestože latinsky čtoucí duchovenstvo z celé Evropy bylo jedním ze zásadních prvků utváření křesťanské představitivosti, neméně důležité bylo zprosoředkování 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 ať byl křesťanský svět skutečně či v představách jakkoli rozlehlý, konkrétním švábským či andaluským pospolitostem se jevil *různé* – jako reprodukce jich samých. Námálovat pannu Marii se „semitiskými“ rysy či v šatu „prvního století“ – na způsob rekonstruktivistického přístupu moderních muzeí – bylo převyšovali; to dodávalo přesvědčivost tvrzení, že Prusko není země, která má armádu, ale armáda, která má zemi.“ Roku 1798 požadovali prusí reformátoři „o povolování zredukovat počet cizinců, kteří stále představovali přibližně 50 % mužstva...“ Alfred Vagts, *A History of Militarism*, s. 64 a 85.

nemyslitelné, protože středověký křesťanský duch nepojímal historii jako nekonečný řetězec příčin a následků a neznal zásadní předěly mezi minulostí a přítomností.⁴² Jak uvádí Bloch, lidé se domnívali, že jsou jistě blízko konci času, neboť Kristův 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 myšlenkám nebylo nic vzdálenější než vyhlídka na dlouhou budoucnost mladého a vítálního lidstva“.⁴³

Tuto formu vědomí nezapomenutelně nastiňuje Erich Auerbach:⁴⁴

Jestliže například takový vyjev, jako je Izákova oběť, je interpretován jakožto prefigurace oběti Kristovy, a to v tom smyslu, že první oběť je Kristova oběť jako by oznáměna a přislíbena a druhá zas Izákovu oběť „naplňuje“... navazuje se souvislost mezi dvěma událostmi, které nejsou ani časové, ani příčinně spojeny – souvislost, která v horizontálním průběhu dění... není rozumnou postžitelná. Postžitelná je jen tehdy, spojíme-li obě události vertikálně s Boží prozřetelostí, která pouze tímto způsobem může plánovat dějiny a poskytnout klíč k jejich pochopení. Časové horizontální a kauzální spojení událostí je přerušeno, přítomný okamžik není jen úsekem v průběhu pozemského dění, ale je *zdržen* 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 dovršilo.

Auerbach správně zdůrazňuje, že takové pojetí *simultánnosti* je tomu našemu zcela cizí. Čas je v něm nahližen jako něco, co se přibližuje času mesianistickému – jak ho nazývá Benjamin – jako simultánnost minulosti a budoucnosti v přítomnosti okamžiku.⁴⁵ Slovo „mezi-tím“ nemůže mít v takovém pohledu na věci reálný význam.

Naše pojetí simultánnosti vznikalo dlouho a jeho nástup je určitě spojen – způsoby, které je teprve třeba zevrubně prozkoumat – s rozvojem sekulárních věd. Je to však tak zásadně důležitá pojetí, že nevezme-li je plně v úvahu, bude pro nás těžké proniknout do nejasné

⁴² Pro nás je představa „moderního oděvu“, metaforické vyrovnání minulosti a přítomnosti, ironickým uznáním jejich nevyhnutelné oddělenosti.

⁴³ Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 84–86.

⁴⁴ Auerbach, *Mimesis*, s. 64. Český překlad s. 69–70. Kurziva dodána. Strojopis s tím, jak sv. Augustin popisuje Starý zákon – jako „stín budoucnosti [j]i, vyhany dozadu“. Citováno v Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 90.

⁴⁵ Walter Benjamin, *Illuminations*, s. 265.

geneze nacionalismu. Místo středověké koncepce simultánnosti-souběžnosti času zaujala – abychom si opět vtipně Benjaminův termín – představa „homogenního, prázdného času“, v níž jde simultánnost jaksí napříč časem, přes něj, a vyznačuje se nikoli prefigurací a naplněním, nýbrž časovou koincencí, a měří se hodinami a kalendářem.⁴⁶

Proč byla tato proměna tak důležitá pro zrod pomyslného společensvé národa, nejlépe pochopíme, podíváme-li se na základní strukturu dvou forem tvorby představ, které se poprvé rozvinuly v Evropě 18. století – románu a novín.⁴⁷ Tyto formy totiž poskytl technický prostředek pro „re-prezentování“ *onoho* pomyslného společensvé, jímž je národ.

Nejdříve se zamysleme nad strukturou starého románu, která je přznačná nejenom pro Balzakova mistrovská díla, ale také pro každý soudobý literární škvár. Ide jasně o prostředek k prezentaci simultánnosti v „homogenním, prázdném čase“, o celkový komentář ke slovu „meztím“. Pro ilustraci si vezměme 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
<i>Události:</i>	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 kulečnk	C má zlověstný sen

Všimneme si, že v této sekvenci se A a D vůbec nepotkají a vlastně o sobě ani nemusí vědět, hraje-li C dobře svou hru.⁴⁸ Co tedy ve skutečnosti spojuje A a D? Dvě doplňující se představy: Za prvé, že jsou usazení 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 vyjítit tak, že i když se minou na ulici,

⁴⁶ 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 „meztím“.

⁴⁷ Přestože *Princesse de Clèves* vyšla už v roce 1678, érou Richardsona, Defoea a Fieldinga je až začátek 18. století. Počátky moderních novin představují holandské listy z konce 17. století, obecnou kategorii tisku se však noviny staly až po roce 1700. Fevre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 197.

⁴⁸ Síta zápletky může v časech I, II a III ve skutečnosti *zdržen* na tom, že A, B, C a D nevědí, co ostatní dělají.

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

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

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

⁴⁹ Díky této polyfonii se moderní román ostře odlišuje i od tak vynikajícího předchůdce, jako je Petroniův *Satyrikon*. Jeho vyprávění postupuje popořadě. Když Encolpius nařká nad nevěrností svého mladého milence, nepředvádí se nám zároveň Githon s Ascyilem v posteli.

⁵⁰ V této souvislosti stojí za to stovnat kterýkoli historický román s dokumenty či vyprávěním z doby, kterou popisuje.

⁵¹ O ponorění románu do homogenního, prázdňného času nevyhovívá nic lépe než absence úvodních genealogií, často sahajících až k počátku člověka, které jsou tak příznačným rysem starých kronik, legend a svatých knih.

⁵² Rizal napsal svůj román v koloniálním jazyce (ve španělštině), který byl tehdy společným jazykem etnických australských a domorodých elit. Vedle tohoto románu se také poprvé objevil „nationalistický“ tisk, a to nejenom ve španělštině, ale i v takových „etnických“ jazycích, jako jsou tagašitina a ilokáština. Viz Leopoldo Y. Yabes, „The Modern Literature of the Philippines“, s. 287–302, v Pierre-Bernard Lafont a Denys Lombard (red.), *Littératures Contemporaines de l'Asie du Sud-Est*.

⁵³ José Rizal, *Noli Me Tangere*, Instituto Nacional de Historia, Manila, 1978, s. 1; v mém překladu. V době prvního vydání *Pomyšlých společenství* jsem španělsky neuměl, což mě mimoděk přivedlo k tomu, abych se spolehnul na ukázkové zkromolený překlad Leona Marii Guerreroa.

Ke konci října pořádal Don Santiago de los Santos, všeobecně známý jako Capitán Tiago, slavnostní večeři. Přestože ji proti svému zvyku ohlíšil teprve toho dne odpoledne, už se o ni mluvílo po celém Binondu, v jiných čtvrtích města, a dokonce i v [zdí obehnaném vnitřním městě] Intramuros. Capitán Tiago měl v té době pověst šitého hostitele. Věděl se, že jeho dům stejně jako jeho země nezavírá dveře před ničím s výjimkou obchodu a každé nové či roufale myšlenky.

Zpráva tak proběhla jako elektrický šok společenstvím příživníků, vyzírek a nezvaných hostů, které Bůh v Manile ve své nekončné dobrotě stvořil a tak láskyplně rozmnožuje. Někteří sháněli leštění na bovy, jiní hledali knoflíčky do límce a nákrčníky. Všichni do jednoho však měli pihou hlavu toho, jak by svého hostitele pozdravili s nezbytnou nenuceností, jež by vytvořila zdání dávného přátelství, či jak by se, bude-li třeba, omluvili, že nepřišli dříve.

Večeře se podávala v domě na ulici Anloague. Jelikož si nepamätujeme, jaké měl číslo, popíšeme ho tak, aby se dal kdykoli rozpoznat – za předpokladu ovšem, že ho ještě neznichilo zemětřesením. Nedomníváme 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 poznamenanáme, že obraz (ve filipínské literatuře zcela nový) slavnostní večeře, o níž ve zcela odlišných částech Manily v konkrétním měsíci konkrétního desetiletí debatují stovky bezejmenných lidí, kteří se navzájem neznají, hned od začátku vyvolává bezprostřední představu společenství. 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. Samozřejmě přechod tohoto domu z „vnitřního“ času románu do „vnějšího“ času každodenního života [manického] čtenáře podprahově potvrzuje pevnost jedinečného společenství zahrnujícího postavy, autora i čtenáře a postupujícího kalendářním časem.⁵⁴ Všimneme 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.⁵⁵

⁵⁴ Všimneme si například, jak Rizal v jedné větě obratně přechází z minulého času „stvořit“ (*crió*) do nám všem společného přítomného času „rozmnožuje“ (*muliplica*).

⁵⁵ Druhou stranou anonymní skrytosti čtenářů byla a je autorova bezprostřední přítomnost. Jak uvidíme, tato opozice skrytosti a přítomnosti je zcela závislá 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. Liberálizace začala teprve v 60. letech 19. století. Viz Bienvenido L. Lumbera, *Tagalog Poetry 1570–1898, Tradition and Influences in its Development*, s. 35, 93.

Nic v nás nevyvolá silnější pocit focaultovských náhých diskontinuit vědomí, než když vedle této knihy postavíme dřívější nejslavnější literární dílo, jehož autorem je „Indio“ Francisco Balagtas (Baltazar) – knihu *Pinagdaanang Bulay ni Florante at ni Laura sa Cahariang Albania* (Příběh Floranta a Laury v království albánském), která poprvé vyšla tiskem roku 1861, přestože byla pravděpodobně napsána už v roce 1838.⁵⁶ Neboť přestože Balagtas ještě žil, když se Rizal narodil, svůj jeho největšího díla je světu Rizalovy knihy v každém základním ohledu cizí. Jeho rámeček – bájná středověká Albánie – je časové a prostorové zcela vzdálený Binondu 80. let 19. století. Jeho hrdinové – Florante, křesťanský albánský šlechtic, a jeho důvěrný přítel Aladin, muslimský (Aladin je „Moro“) perský aristokrat – nám připomenou Filipince pouze spolejně křesťana a muslimského Mora. Zatímco Rizal svou španělskou prózu záměrně proklává 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 zvucnost své díky. Zatímco účelem *Noli* bylo, aby se četl, verše z *Florante at Laura* se měly hlasitě zpívat. Ze všeho nejvláštnější je, jak Balagtas zachází s časem. Jak uvádí Lumbea, „odvíjející se zápletka nedodržuje chronologický pořádek. Příběh začíná *in medias res*, takže celý příběh se k nám dostává řadou promluv, jež slouží jako zpětné záběry.“⁵⁷ Téměř polovinu ze 399 čtyřverší představují popisy Florantova dětství, jeho studentských let v Athénách a následných válečnických činů, o nichž hrdina hovoří s Aladinem.⁵⁸ „Mluvený zpětný záběr“ byl pro Balagrase jedinou alternativou přímočarého, posloupného vyprávění. Dozvídáme-li se o „simulánních“ minulostech Floranta a Aladina, spojují je jejich rozprávějí hlasy, nikoli epická struktura. Jak vzdálená je tato technika technice románů: „Téhož jara, kdy Florante stále ještě studoval v Athénách, byl Aladin vypovězen ze dvora svého vládače...“ Balagrasovi 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 „filipinského“.⁵⁹

⁵⁶ Tamtéž, s. 115.

⁵⁷ Tamtéž, s. 120.

⁵⁸ Tato technika je podobná technice Homérové, již tak obratně analyzoval Auerbach v *Mimesis*, kap. 1 („Odysseova jízva“).

⁵⁹ „Paalam Albaniang pinanamayanang „Shoherm Albánie, dnes království ng casama, t. lupit, bangis calluhuan, zila, krutosi, surovosti a podvocti“

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 nejnápadnějším charakteristikami jsou nevědomost, pověčivost a korupce“.⁶⁰ Základní formu tohoto „nacionalistického“ románu naznačuje následující popis jeho obsahu.⁶¹

Od začátku naň hra hrdinu, Neposedného papouška působí španělské 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 řady právníků a příživníků, nakonec zvířeží Periquillova příliš milující matka a pošle syna na zůstane navzdory mnoha setkáním s dobrými a moudrymi lidmi nenapravitelně nepoučený. Není ochoten pracovat a brát cokoliv vážně a postupně se stává knězem, hazardním hráčem, zlodějem, učedníkem v lékárně, doktorem, učedníkem v provinčním městě... Tyto epizody autorovi umožňují popísat nemocnice, vězení, odlehle vesnice, kláštery, a přitom zdůrazňovat jednu hlavní věc – že španělská vláda a vzdělávací systém podporují příživnictví a lenost... Periquillova dohodnutstvího několikrát přivedou mezi Indány a černočty...

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“. Pikareskní *tour d'horison* – nemocnice, vězení, odlehle vesnice, kláštery, Indáni, 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 *stovnatelných* věznic, z nichž žádná nemá sama o sobě zvláštní

⁵⁹

acong tangulan mo, i, cusa mang pinatay Já, tvůj obrátce, jehož právě zabýváš, so iyo, i, malaqui ang panghinayang“ – však pláču nad osudem, jenž tě stihl.“ Tato slavná strofa se někdy interpretuje jako zasměné vyjádření filipinského patriotismu, Lumbea ale přesvědčivě dokládá, že taková interpretace je anachronismem. *Tagalog Poetry*, s. 125. Tyto verše přeložil Lumbea, já jsem mírně pozměnil jeho tagalský text tak, aby odpovídal vydání básně z roku 1973, vycházejícímu z tisku z roku 1861.

⁶⁰ Jean Franco, *An Introduction to Spanish-American Literature*, s. 34.

⁶¹ Tamtéž, s. 35–36. Kurziva dodána.

důležitostí a jež všechny (svou simultánní oddělenou existenci) reprezentují utlačovatelskou povahu *tého* kolonie.⁶² (Postavme proti tomu věznic z Bible. Ty nejsou nikdy pojímány jako *typické* pro tu či onu společnost. Každá je stejně jako ta, u níž Jan Křtítel okouznil Salome, magicky osamocena.)

A konečně, abychom vyloučili možnost, že rámce, které studujeme, jsou do jisté míry „evropské“, protože Rizal a Lizaradi psali španělsky, podívejme se na úvod příběhu *Semarang Hitam* (Černý Semarang), jehož autorem je osudem pronásledovaný mladý indonéský komunist a nacionalista Mas Marco Kartodikromo⁶³ a který vycházel na pokračování v roce 1924.⁶⁴

Bylo 7 hodin, sobota večer; mladí lidé v Semarangu v sobotu večer vždycky chodili ven. Dnes ale nikdo nikde nebyl. Všichni zůstali doma, protože cesty byly po silném celodenním dešti mokré a velmi kluzké.

Pro pracovníky v obchodech a na úřadech bylo sobotní ráno časem očekávání – očekávání volna a zábavy při večerních procházkách po městě –, dnes večer se ale kvůli letargii, již zavlnilo špatné počasí a blátivé cesty v kampaňních, dočkali zklamání. Opuštěné byly hlavní silnice, jež byly obvykle přeplněny dopravními prostředky všeho druhu, i chodníky, jinak se hemžící lidmi. Tu a tam se ozvalo prásknutí bíče, jak drožkáři poháněli koně kupředu, či klapot kopyt koní táhnoucích povozů.

Semarang byl opuštěný. Světlo řad plynových lamp padalo přímo dolů na zátíči asfaltovou cestu. Východní vítr chvilmi jasně světlo plynových lamp ztlumil...

Na ratanové pohovce ležel mladý muž a četl noviny. Byl zcela zaujat. Jeho ohvilkový hněv a jindy zase úsměvy byly jistou známkou toho, jak hluboce ho to, co čte, zajímá. Obrátil několik stránek v naději, že snad najde něco, co mu odpomůže od jeho mizerného pocitu. Z ničeho nic narazil na článek nazvaný:

PROSPERITA

Nuzný tulák onemocněl
a v nepřízni počasí zemřel na kraji cesty.

⁶² Takové putování osamoceního hrdiny oddolnou sociální krajinou je příznačné pro řadu raných (proti-)koloniálních románů.

⁶³ Po krátké závratné kariéře radikálního novináře internovali Marca holandské koloniální úřady v Boven Digul, jednom z nejstarších koncentračních táborů na světě, který se nacházel hluboko ve vnitrozemských bažinách západní Nové Guineje. Roku 1932 tam po šesti letech věznění zemřel. Henri Chamber-Loir, „Mas Marco Kartodikromo (c. 1890–1932) ou L'Education Politique“, s. 208, v *Littératures contemporaines de l'Asie du Sud-Est*. Vynikající nejnovější a vyčerpávající přehled Marcova života najde čtenář v Takashi Shirashi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*, kap. 2–5 a 8.

⁶⁴ Ide o překlad Paula Tickella z jeho *Three Early Indonesian Short Stories by Mas Marco Kartodikromo (c. 1890–1932)*, s. 7. Kurzřeva dodána.

Mladíkem tato stručná zpráva pohнула. Přesně si uměl představit, jak ten ubožák trpěl, když ležel u cesty a umíral... V jednom okamžiku pocítil, že se v něm prudce rozlévá hněv. V jiném ucítil lítost. V dalším se jeho hněv obrátil proti tomuto společenskému systému, který na jedné straně přinesl takovou bídu, a na druhé dopřál bohatství malé skupině lidí.

Opět se tu tak jako v románě *El Periquillo Sarniento* ocitáme ve světě plurálů: obchodů, úřadů, povozů, kampaňů a plynových lamp. Tak jako v případě románu *No! jisme my*, indonéští čtenáři, vržení přímo do kalendářního času a známé krajiny; je docela dobře možné, že někteří z nás někdy šli po „blátivých“ cestách Semarangu. A opět je tu osamoceny hrdina postaven vedle sociokrajiny popsané v pečlivě vykreslených, *obecných* detailech. Je tu ale také něco nového – hrdina, který není nikdy označen jménem a o němž se často mluví jako o „našem mladém muži“. Neuvědomovanou „upřímnost“ tohoto zájmena potvrzuje sama neobrátlost a literární navinnost textu. Ani Marco, ani jeho čtenáři vůbec nepochybují o tom, že komu odkazuje. Jestliže v humorné vystavěných evropských románech 18. a 19. století metafora „naš hrdina“ pouze podtrhuje autorovu hru s (kterýmkoli) čtenářem, Marcův „naš mladý muž“, zejména ve své novosti, *známená* mladého muže, který patří ke kolektivně *indonéský* mluvčích čtenářů, a implicitně tak k zárodečnému indonéskému „pomyslnému společenství“. Všimněme si, že Marco necítí potřebu toto společenství jmenovitě specifikovat – už zde zkrátka je. (I kdyby se k jeho čtenářům připojili vícejazyční holandské cenzory, byli by z těchto „našinců“ vyloučení, což je zřejmé z faktu, že hněv mladého muže se obrací proti „tomuto“, nikoli našemu společenskému systému.)

Pomyslné společenství konečně potvrzuje i zdvojenost našeho čtení – neboť čteme o tom, co čte náš mladý muž. Nenachází na kraji blátivé semarangské cesty mrtvolu nuzného tuláka, ale představuje si jí na základě článku v novinách.⁶⁵ Ani v nejménějším se navíc nesará o to, kdo ten mrtvý tulák konkrétně byl – uvažuje o osobě, která něco reprezentuje, nikoli o osobním životě.

⁶⁵ Roku 1924 vydal Marcův blízký přítel a politický spolek román nazvaný *Rasa Mendika* [Cítit se svobodný/Pocit svobody]. Chamber-Loir o hrdinovi tohoto románu (který nespávaně připisuje Marcovi) píše, že „nemá představu o významu slova „socialismus“, přesto však cítí hluboké zneklidnění tváří v tvář společenskému zřízení, které ho obklopuje, a potřebu rozšířit si horizont pomocí dvou metod – *cestování a čtení*“ („Mas Marco“, s. 208. Kurzřeva dodána.) Neposedný papoušek se přesunul na Javu a do 20. století.

Je příhodné, že v příběhu *Semarang Hitam* se uvnitř fikce objevují noviny – teď se totiž na noviny jako na kulturní produkt zaměříme a budeme překvapení 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 na vzájem spojuje? Nikoli pouhý rozmar. Přesto se věšína z nich zjevně přihodila nezávisle 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 nepřímo souvisejících zdrojů. Prvním je jednoduše kalendářní koincidence. Nezbytnou vazbu tu poskytuje datum v záhlaví novin, jejich nejdůležitější jednotlivý znak – neustále postupující odměňování homogenního, prázdného času.⁶⁶ V rámci tohoto času se „svět“ vytvářel více dopředu. Z čeho to poznáme? Jestliže 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 tiše přesunuje dále v očekávání svého příštího vstupu v zápletku.

Druhý zdroj imaginárního spojení spočívá ve vztahu mezi novinami jakožto formou knihy a trhem. Odhaduje se, že za více než čtyřicet let mezi vydáním Gutenbergovy Bible a koncem 15. století se v Evropě vyrojilo více než 20 000 000 tištěných svazků.⁶⁷ Od roku 1500 do roku 1600 se počet vyrobených knih zvýšil na 150 000 000 až 200 000 000.⁶⁸

⁶⁶ Čistě noviny je jako čistě román, jehož autor se vzdal jakékoli myšlenky na souvislou zápletku.

⁶⁷ Febvre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 186. Šlo nejmeně o 35 000 titulů, které byly vydány v nejméně 236 městech. Už v roce 1480 existovala tiskárnská 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 Čechách a 1 v Polsku. „Od toho roku lze, pokud jde o Evropu, říci, že se začala všeobecně užívat tištěná kniha“ (s. 182).

⁶⁸ 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 zařízení na standardizovanou produkci a o dvacet let později působily velké tiskárenské firmy všude po celé [sic] Evropě.“⁶⁹ Kniha byla v dosti zvláštním smyslu první masově vyráběnou průmyslovou komoditou moderního světa.⁷⁰ Jaký smysl mám na mysli, vyjde najevo, srovnáme-li knihu s jinými raně průmyslovými produkty, jako jsou textilní výrobky, cihly nebo cukr. Tyto komodity se totiž měří kvantitativně (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.⁷¹ 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 sbírky masově produkovaného zboží.)⁷²

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

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

⁷⁰ To je jedno dobe podložené tvrzení mezi fanzazierni Marshalla McLuhana v knize *Gutenberg Galaxy* (s. 125). Mohli bychom dodat, že jestliže knižní trh zastínil tyhly s jinými komoditami, jeho strategická role v šíření idejí mu nicméně dodávala zásadní význam pro rozvoj moderní Evropy.

⁷¹ 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 *Encyclopedie* 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 trhem. České auto si může koupit každý, kdo má peníze, české knihy si však budou kupovat jenom čeští čtenáři. Význam tohoto rozdílu posoudíme níže.

⁷² Benátský vydavatel Aldus navíc už na konci 15. století jako první zavedl přenosné „kapselní vydání“.

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

masově vyráběných komodit měla být takovou předzvěstí morálního zastarávání předmětů dlouhodobé spotřeby, jež je s nimi neodmyslitelně spojeno –, je nicméně důvodem pro neobyčejný masový obřad: téměř přesně se časově shodující spotřeba („představení si“) novín jakožto fikce. Víme, že určitá ranní a večerní vydání se budou dritvou většinou spotřebovávat mezi tou a tou hodinou a pouze dnes, ne zítra. (S cukrem je tomu jinak, jeho užívání pokrácuje v neodměřovaném průběžném toku; cukr se může zkažit, nezastará ale.) Význam tohoto masového obřadu – Hegel postřehl, že noviny slouží modernímu člověku jako náhražka ranní modlitby – je paradoxní. Provádí se v tichém soukromí, v skrytých zákruzech mozku.⁷⁴ 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 půldenních intervalech opakuje po celý kalendářní rok. Lze si snad představit suggestivnější symbol sekulárního, historický odměřovaného pomyslného společenství?⁷⁵ Když čtenář novín pozoruje, jak jeho sousedé v metru, u holiče či v místě bydliště konzumují přesné repliky jeho listu, zároveň ho to průběžně znovuujišťuje o tom, že svět jeho představa viditelně vyrůstá z každodenního života. Jak tomu bylo u *No!i Me Tangere*, fikce tise a neustále prosakuje do reality a vytváří ono pozoruhodné přesvědčení o společenství v anonymitě, které je charakteristickým znakem moderních národů.

Než přejdeme 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-

⁷⁴ „Tiskoviny povzbudily tichou oddanost věcem, jejichž stoupeneci nemohli být soustředěni v žádné jednotlivé 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.

⁷⁵ Když Naim píše o vztahu mezi materiální anarchií společnosti střední třídy a abstraktním politickým řádem státu, uvádí, že „mechanismus reprezentace proměnil skutečnou třídní nerovnost v abstraktní egalitářství občanů, individuální egoismus v neosobní kolektivní vůli a to, co by jinak bylo známkou, 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 představa člověka.

ky, teprve když – a tam, kde – tři základní kulturní koncepce, jež byly všechny velmi staré, ztratily 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 ummy a ostatní. Druhou bylo přesvědčení, že společnost je přirozeně organizována kolem nadřazených center (a jím je také podřízena) – tj. kolem monarchií a v podřízenosti monarchiím, kteří jsou osobami oddělenými od jiných lidí a vládnou na základě určité podoby kosmologického (božského) řízení. Lidská loajalita byla nutně hierarchická a dostředivá, protože vládce byl stejně jako posvátné písmo vstupní branou k bytí a jeho inherentní součástí. Třetí bylo pojetí temporality, v němž byly kosmologie a historie nerozlišitelné, původ světa a lidí v zásadě stejný. 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.

Pomalý, nerovnoměrný ústup těchto navzájem spojených jistot, 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 bratrství, moc a čas daly smysluplně spojit dohromady. Tomuto hledání snad nic nenapomohlo víc a snad nic víc nepřispělo k jeho úspěchu jako tiskařské podnikání, které umožnilo, aby rychle se zvěšující množství lidí o sobě uvažovalo a k jiným se vztahovalo naprosto novým způsobem.

Přeložila Jana Ogrocká