

mezi globálními silami překonat výlučnost 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 nevšimlo, ale v historii marxismu a marxistických hnutí nastává zásadní změna. Jejímí 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 žádná z válčících stran neučinila víc než jen zcela formální pokus ospravedlnit krveprolití z 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 představovat. Překlad 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 *rozsáhlou konvenční válku*, již vedl jeden revoluční marxistický režim proti jinému,¹ 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 Rudé armády ze základů 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 Irska onu zvláštní charakteristiku, že odmítl mít ve svém pojmenování národnost, svědčí o tom, že je stejně tak dědicem přednacionálních dynastických států 19. století jako předchůdcem internacionalistického řádu 21. století.²

myslného, 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 srovnatelný s tím, kolik jich bylo nasazeno v prosinci roku 1978. Spory o příčiny této války s velkou pečlivostí 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 nenásvědčuje 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 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 předmětem 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 historiografie a sociální vědy, smutně poznamenává: „Tak jsem *donucen* 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 Nairn upřímně uvádí: „Teorie nacionalismu představuje velký historický nezdár marxismu.“⁵ Avšak i toto doznání je poněkud zavádějící, protože je lze chápat tak, jako by implikovalo politováníhodný výsledek dlouhodobé cílevědomé 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 nezměněné podobě je tento esej obsažen v knize *The Break-up of Britain* jako kapitola 9 (s. 329–363).

žoasií“?⁶ Jak jinak vysvětlit, že se už víc než století užívá pojem „národní buržoasie“, aniž by se kdo vážně pokusil teoreticky zdůvodnit relevanci uvedeného adjektiva? Proč je *toto* rozčlenění buržoasie – která je světovou třídou, pokud je definována z hlediska výrobních vztahů – teoreticky významné?

Cílem této knihy je nabídnout jisté zkusmé návrhy na uspokojivější interpretaci „anomálie“ nacionalismu. Marxismus i liberální teorie podle mne v této věci zastydly v pozdně ptolemaiovské snaze „zachránit jevy“; mám za to, že je naléhavě třeba přeorientovat perspektivu takřikajíc 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 těmto artefaktům 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. století⁷ 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.

⁶ 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. Štoll, Svoboda, Praha, s. 37. Kurzíva dodána. V každém teoretickém výkladu by mělo slovo „přirozené“ před nadšeným čtenářem zablikat jako varovný signál.

⁷ Jak uvádí Aira Kemiläinen, dva „otcové zakladatelé“ akademického studia nacionalismu Hans Kohn a Carleton Hayes takové datování přesvědčivě 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 nevyskytovalo. Když Adam Smith rozvíjel své úvahy o bohatství „národů“, nemyslel tímto slovem nic jiného než „společnosti“ 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. Teoretiky nacionalismu často uvádějí do rozpaků, ne-li přímo vyvádějí z míry, následující tři paradoxy: 1. Objektivní 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 partikulárnost jejich konkrétních projevů (takže například „řecká“ národnost je z definice sui generis). 3. „Politická“ síla nacionalismů versus jejich filosofická chudoba až nekoherentnost. Jinými slovy, nacionalismus na rozdíl od jiných –ismů nikdy nezrodil své velké myslitele – žádné Hobbese, Tocquevilly, Marxe nebo Webery. V důsledku této „prázdnoty“ se mezi kosmopolitními, polyglotními intelektuály snadno ujímá určitá blahosklonnost. Člověk může celkem rychle usoudit, tak jak to řekla Gertruda Steinová Oaklandovi, že „žádné tam tam není“. Je příznačné, 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 dvojznačnost, podobná latentní schopnost zvrhnout se v šílenství, vyrůstá z dilemat bezradnosti (která je pro společnosti ekvivalentem infantilismu), jimiž je zatížena většina světa, a je v podstatě neléčitelná.“⁸

Část problému spočívá v tom, že bezděčně tíhneme k tomu, hypostazovat existenci „Nacionalismu s velkým N“ (tak trochu na způsob „Věku 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 ze samé své podstaty vnějškově ohraničené a svrchované.

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

⁸ *The Break-up of Britain*, s. 359.

neuslyší, přesto však v mysli každého z nich žije představa jejich společenství.⁹ Na toto představování naráží svým půvabně kousavým stylem Renan, když píše: „Podstatou národa je, aby všichni sdíleli mnohé a také aby všichni leccos zapomněli.“¹⁰ Něco podobného poněkud zhurta prohlašuje Gellner: „Nacionalismus 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 záminkami, že „vynalézání“ připodobňuje „výmyslu“ a „lži“ a ne „představování“ a „vytváření“. Tím vlastně naznačuje, že existují „opravdová“ společenství, která vyjadřují v juxtapozici 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 nevyjímaje). Společenství je třeba rozlišovat nikoli podle jejich falešnosti či opravdovosti, ale podle toho, jakým způsobem se s nimi v představách pracuje. Jávní 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 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.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 *vnějškově 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 nemyslí, že se kryje s celým lidstvem. Ani ti největší mesianisté

⁹ Srov. 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 „představovat si“.

¹⁰ Ernest Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?“, v *Œuvres Complètes*, sv. 1, s. 892. Dodává: „Každý francouzský občan musel zapomenout bartolomějskou 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.

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

¹² Například Hobsbawm 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 představitelný 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 říší. Jelikož národy dospívaly v té fázi lidské historie, kdy se i ti nejoddanější vyznavači kteréhokoli univerzálního náboženství nevyhnutelně museli vyrovnávat s živoucím *pluralismem* takových náboženství a s přizpůsobováním 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 *společenství*, protože se bez ohledu na to, k 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 zabíjelo, 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 KOŘENY

Snad žádné symboly nezarážejí v moderní kultuře nacionalismu víc než památníky padlým a hroby neznámých vojáků. Veřejné obřadné pocty, 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.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. Svatočkář zvláštního, moderního typu! Ač tyto hroby postrádají

¹³ Staří Řekové měli památníky 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 Herrinová.

identifikovatelné ostatky smrtelných těl a stopy nesmrtelných duší, jsou nicméně plné přízračných *národních* představ.¹⁴ (Proto má tolik různých národů takové hroby, aniž pocítují 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 zamyšlení nad kulturními kořeny nacionalismu smrtí (jako poslední z celé škály osudových událostí).

Zdá-li se zpravidla, že způsob, jakým člověk zemře, může být nahodilý, jeho smrtelnost je nevyhnutelná. Lidský život je plný takových kombinací nutnosti a náhody. Všichni jsme si vědomi nahodilosti a neúprosnosti svého konkrétního genetického dědictví, pohlaví, doby, v níž žijeme, fyzických schopností, mateřského jazyka atd. Velkou předností tradičních náboženských světonázorů (jž 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. Neobyčejná schopnost buddhismu, křesťanství či islámu přežít po tisíce let v řadě různých sociálních uspořádání svědčí o jejich imaginativní odpovědi na zdrcující břemena lidského utrpení – nemoci, tělesná postižení, zármutek, 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 zklamat, zpod bílých křížů by povstal milion duchů v olivově hnědé, khaki, modré i šedé a zahřměl by magickými slovy: Povinnost, čest, vlast.“ 2. „Své hodnocení [Američana ve zbraní] jsem si utvořil před mnoha a mnoha lety na bojišti a nikdy jsem je nezměnil. Pokládá 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 nejryzejších [sic]... Patří dějinám jako jeden z největších příkladů úspěšného vlastenectví [sic]. Patří potomkům jako ten, kdo budoucí generace naučí zásadám volnosti a svobody. Svými ctnostmi 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.

přítel ochrnu? Proč je má dcera duševně zaostalá? Náboženství se snaží podat vysvětlení. Ohromnou slabostí všech evolučně či na pokrok zaměřených způsobů myšlení je – marxismus nevyjímaje –, že na takové otázky reagují nedůtklivým mlčením.¹⁵ Náboženské myšlení zároveň různými způsoby odpovídá také na nejasné náznaky 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 nevýhodě, protože k jakékoli představě kontinuity projevuje téměř hékaleitovské nepřátelství.)

Tyto snad poněkud jednoduché úvahy tu předkládám především proto, že 18. století v západní Evropě vyznačuje nejen rozbřesk 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 tišila, 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 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 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 mě, s jakým klidem odmítá řada muslimů akceptovat Darwinovy myšlenky. Zpočátku jsem to považoval za zpátečnictví. Potom jsem v tom začal vidět účtyhodnou snahu o důslednost: evoluční 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 třídním bojem, revolucí a ostatními věcmi? Neskryvá snad propast mezi protony a proletariátem nepřiznané metafyzické pojetí člověka? Viz ale svěží texty v Sebastiano Timpanaro, *On Materialism a The Freudian Slip*, a promyšlenou reakci Raymondona Williamse 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“. Tvrdím 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 společenství a dynastická říše*. Oba totiž byly v době svého rozkvětu pojímány jako samozřejmé 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

Máloco 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 snad můžeme dovolit přiřadit i „konfuciánství“) měly v sobě zabudovanu představu rozsáhlých společenství. Ale křesťanství, islám-

je vynálezem 20. století a většinu dnešní Indonésie dobyli Holanďané až v období od roku 1850 do roku 1910. Prvořadé 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, „dobyť [nikoli osvobodit!] Jávu“ spíše než vyhnat „Holanďany“. Vlastně je jasné, že „Holanďany“ vůbec nechápal 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. Kurzíva dodána. Podobně také Kemal Atatürk nazval jednu ze státních bank Eti-Bank (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 Kemala Atatürka samého, považovala a považuje Chetity a Sumery zcela vážně za své předky. Než se ale začneme nahlas smát, vzpomeňme si na krále Artuše a královnu Boudiccu a zamysleme se nad komerčním úspěchem Tolkienových mytografií.

ská umma, a dokonce i Říše středu – která se považovala za opravdu 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 Mekce 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 poněť 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. Dosah psané latiny, pálí, 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 mandaríni se s uznáním dívali na barbari, kteří se s námahou učili malovat ideogramy Říše středu. Takoví barbari už byli napůl cesty k plnému začlenění.¹⁷ Polocivilizovaný člověk byl nepoměrně lepší než barbar. Takový postoj nebyl jistě příznačný jen pro Čínu a není ani omezen pouze na starověk. Posuďme 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 úměrně době, jež uplynula od jejího vzniku... *bylo by velmi žádoucí Indiány eliminovat tím, že se budou míst s bílými, budou osvobozeni od daní a jiných poplatků a bude jim do soukromého vlastnictví přidělena půda.*¹⁸

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

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

Je zvláštní, že tento liberál stále ještě navrhuje „eliminovat“ Indiány 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 imperialisty, který před „míšenci“, polovzdělanými domorodci, „hnědými hubami“ atd. upřednostňoval „ryzí“ Malajce, Gurkhy a Hausy.)

Jestliže však posvátné jazyky, nesloužící k pronášení mluveného slova, byly médiem, jehož prostřednictvím se vytvářely představy velkých globálních společenství minulosti, realita takových zjevení závisela na principu, který je dnešnímu západnímu myšlení do značné míry cizí – na nenahodilosti znaku. Ideogramy čínštiny, latiny či arabštiny byly emanací 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 nepřeložitelný (a proto ani nepřeložený), protože Alláhova pravda byla přístupná 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.¹⁹ A stejně jako jazyky, které jsou nositeli pravdy, je prostoupena tíhnutím, které je zcela cizí nacionalismu, tíhnutím ke konverzi. Konverzi nemyslím ani tak přijetí určitých náboženských zásad jako jakousi alchymistickou proměnu. Barbar se stává příslušníkem „Říše středu“, rifá'ijovským muslimem, ilokánským křesťanem. Celou podstatu bytí člověka lze utvářet posvátným. (Srovnajte prestiž

¹⁹ 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 *žijícím* lidovým jazykem. Za tento postřeh vděčím Judith Herrinové.

těchto starých světových jazyků, které daleko převyšovaly všechny jazyky domácí, s esperantem či volapükem, jež mezi nimi nepovšimnuty zapadly.) Ostatně právě díky této možnosti konverze skrze posvátný jazyk se mohl „Angličan“ stát papežem²⁰ a „Mandžu“ Synem nebes.

Ale i když posvátné jazyky umožnily představit si taková společenství, jako bylo křesťanstvo, skutečnou šíří působení a přitažlivost těchto společenství nelze vysvětlit posvátnými texty samotnými: jejich čtenáři konec konců představovali nepočtené útesy vzdělání v nezměrném oceánu nevzdělanosti.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 nesrozumitelnosti právního 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 latinsky písničného duchovenstva celé Evropy a onoho pojetí světa, v podstatě všeobecně sdíleného, podle něhož dvojjazyčná inteligence, která působí jako prostředník mezi lidovým jazykem a latinou, je také prostředníkem mezi zemí a nebem. (Odrazem této kosmologie je děsivost exkomunikace.)

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 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 Adrian IV.

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

²² To neznamená, že nevzdělaní 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.

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 dobrý benátský křesťan Marco Polo na konci 13. století chána Kublaje: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 evangelií, kterou zapáliv kadidlo, mnohokrát velice obřadně políbil, 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, Saracéni Mohamed, Židé Mojžíš, modláři Sogomoubar chán, který prý byl prvním bohem modlářů. 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 víru křesťanskou...

Pozoruhodný na tomto úryvku není ani tak poklidný náboženský relativismus velkého mongolského panovníka (stále je to ještě relativismus *náboženský*), jako přístup a jazyk Marca Pola. Nikdy ho nenapadne, přestože píše pro své bližní evropské křesťany, označit Kublaje 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 „nejspravedlivější“ spíše než „spravedlivé“ můžeme postřehnout zárodky teritorializace víry, předznamenávající jazyk mnoha nacionalistů („náš“ národ je „nejlepší“ – v soutěživém, *srovnávacím ohledu*).

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

²³ Auerbach, *Mimesis*, s. 282. Citováno z českého překladu: Erich Auerbach, *Mimesis*, přel. Vladimír Kafka, Miroslav Žilina, 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, *Milión*, přel. M. Mattušová, SNKLU, Praha, 1961, s. 137. Kurzíva dodána. Všimněme si, že i když bylo Evangelium políbeno, nečetlo 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 podkuňují ze zvyku. Kdysi se ho děsili sami panovníci: neboť je sesazoval právě tak snadno, jako naši nádherní sultánové sesazují krále imeretské a gruzínské. Ale už se ho nebojí. Tvrdí, že je následníkem 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 katolíka 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 ájatolláh Rúholláh Chomejní ztotožnil Velkého Satana nikoli s kacífstvím, niko-li 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 *jediným vyučovaným jazykem*“.²⁷ (Toto „jediný“ 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 nemusíme 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 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.³⁰ A kdyby se angličtina o dvě stě let později nestala prvořadým světově-imperiálním jazykem, možná by ze své původní ostrovní zapadlosti významněji

²⁷ Bloch, *Feudal Society*, d. I, s. 77. Kurzíva 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 většinu 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 posvátná společenství integrovaná starými posvátnými jazyky postupně rozpadala, pluralizovala a teritorializovala.

Dynastická říše

Dnes je možná těžké vcítit se do světa, v němž se typ dynastické říše většině lidí zdál být jediným představitelným „politickým“ systémem. „Opravdová“ monarchie se totiž zásadním způsobem přičlívá 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 čtverečním 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 vyplývala snadnost, s jakou byly předmoderní říše a království s to udržet si po dlouhá období vládu 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 školní děti pamatují podle jejich prvního jména (jaké bylo příjmení Viléma Dobývatele?), prezidenty podle příjmení (jaké bylo Ebertovo křestní jméno?). Ve světě občanů, z nichž každý se teoreticky může stát prezidentem, jsou „křestní“ jména v důsledku omezené zásoby jako specifické designátory nedostatečná. Oproti tomu v monarchiích, kde je vláda vyhrazena jednomu příjmení, poskytují požadované rozlišení nutně právě „křestní“ jména s čísly či přídomky.

³⁴ Zde bychom mohli mimochodem uvést, že Nairn se rozhodně nemýlí, když popisuje Zákon o unii mezi Anglií 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 sňatkovou politikou, a to zcela odlišnou, než jaká se praktikuje dnes. Na základě obecného principu vertikality spojovaly dynastické sňatky různorodé populace pod novými vrcholy. 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, dalmatský, charvátský, slavonský, haličský, vladimírský a illyrský; král jerusalemský etc.; arcivévoda rakouský [sic]; velkovévoda toskánský a krakovský; vévoda lotrinský, salzburský, štyrský, korutanský, krajiný a bukovinský; velkokníže sedmihradský, markrabě moravský, vévoda horno- a dolnoslezský, modenský, parmský, piačenský a quastalský, osvětimský a zátorský, těšínský, furlanský, dubrovnický a zaderský; knížecí hrabě habsburský, tyrolský, kyburský, gorický a gradištský; kníže tridentský a brixenský; markrabě horno- a dolnolužický a štyrský; hrabě hohenebmský, feldkirchský, bregenský, sommenberský 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. Prestiž královských rodů se ve skutečnosti (nehledě na aureolu božství) často opírala, možno-li to tak říci, o míšení plemen.³⁶ Takové míšení bylo totiž známkou nadřazeného postavení. Je příznačné, že v Londýně od 11. století nevládla žádná „anglická“ dy-

v tom smyslu, že architekté unie byli aristokratičtí politici. (Viz jeho přehlednou analýzu v *The Break-up of Britain*, s. 136 a následně.) 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.

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

³⁶ Zejména v předmoderní Asii. Stejný princip však platil také v monogamní křesťanské Evropě. Roku 1910 vydal jistý Otto Forst *Ahnentafel Seiner Kaiserlichen und Königlich-Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Franz Ferdinands* vypočítávající 2047 předků arcivévody, 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 „kuriózní dokument“ je citován tamtéž, s. 136, pozn. 1. Nemožu zde odolat pokušení citovat nádhernou reakci Františka Josefa na zprávu o zavraždění nevyrovnaného právoplatného následníka trůnu: „Vyšší moc tak obnovila řád, který jsem naneštěstí nebyl s to udržet“ (tamtéž, s. 125).

nastie (vládla-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 vytrácet. Roku 1649 byl v první moderní revoluci na světě stát Karel Stuart a v 50. letech 17. století vládl jednomu z nejdůležitějších evropských států nikoli král, ale plebejský protektor. Avšak ještě v době Popea a Addisona léčila Anna Stuartovna nemocné dotekem své královské ruky a takovou léčbu prováděli také Bourboni Ludvík XV. a Ludvík XVI. v osvícené 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. Ráma V. (Chulalongkorn) z dalekého Siamu poslal své syny a synovce ke dvorům v Sankt Peterburgu, Londýně a Berlíně, aby se tam naučili finesám světového stříhu. Roku 1887 zavedl předepsaný princip následnictví podle prvorozeneckého 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 vynechán. Mezimonarchické schválení jeho nástupu jako Rámy VI. však bylo zpečetěno tím, že se jeho korunovace zúčastnila princátka 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 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 prasynovce 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 cizího monarchu, protože ten nebude zasahovat do jejich vnitřního soupeření. *Thought and Change*, s. 136.

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

³⁹ Noel A. Battye, „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 pomyslná společenství národů prostě 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, může být užitečné podívat se na vizuální zpodobení posvátných společenství, jakými jsou reliéfy a vitráže 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 dílo 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 vitráže, tohoto kázání, oné pověsti, této morality, oné relikvie. Přestože latinsky čtoucí duchovenstvo z celé Evropy bylo jedním ze zásadních prvků utváření křesťanské představivosti, neméně důležité bylo zprostředkování jeho koncepcí 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 *různě* – jako reprodukce jich samých. Namaľovat pannu Marii se „semitskými“ 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 prušští reformátoři „o polovinu 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 vitálního lidstva“.⁴³

Tuto formu vědomí nezapomenutelně nastiňuje Erich Auerbach:⁴⁴

Jestliže například takový výjev, jako je Izákova oběť, je interpretován jakožto prefigurace oběti Kristovy, a to v tom smyslu, že první obětí 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 postižitelná. Postižitelná je jen tehdy, spojíme-li obě události vertikálně s Boží prozřetelností, která pouze tímto způsobem může plánovat dějiny a poskytnout klíč k jejich pochopení. Časově horizontální a kauzální spojení událostí je přerušeno, přítomný 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, všečasového, 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 nahlížen 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 důležité pojetí, že nevezmeme-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. Kurzíva dodána. Srovnejte s tím, jak sv. Augustin popisuje Starý zákon – jako „stín budoucnosti [tj. vrhaný 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 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 koincidencí, a měří se hodinami a kalendářem.⁴⁶

Proč byla tato proměna tak důležitá pro zrod pomyslného společenství národa, nejlépe pochopíme, podíváme-li se na základní strukturu dvou forem tvorby představ, které se poprvé rozvinuly v Evropě 18. století – románu a novin.⁴⁷ Tyto formy totiž poskytly technický prostředek pro „re-prezentování“ *onohd* 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 milenkou (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 C a D se milují	A telefonuje C B nakupuje D hraje kulečnick	D se opijí u baru A večeří doma s B C má zlověstný sen

Všimněme 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 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 vylíčit 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 „mezi-tím“.

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 kategorií tisku se však noviny staly až po roce 1700. Febvre a Martin, *The Coming of the Book*, s. 197.

⁴⁸ Síla zápletky může v časech I, II a III ve skutečnosti *záviset* 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 vševedoucích 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 aktéři o sobě do velké míry nemusí vědět, ukazuje na novost tohoto pomyslného světa, který autor vykouzlil v hlavách čtenářů.⁵⁰

Představa sociologického organismu pohybujícího se kalendářně odměřovaným homogenním, prázdným časem je přesnou obdobou představy národa, který je také pojmán 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 literárně 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 nařiká nad nevěrností svého mladého milence, nepředvádí se nám zároveň Giton s Ascylem v posteli.

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

⁵¹ O ponoření románu do homogenního, prázdného času nevyovídá 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 etnický pestrých euroasijských a domorodých elit. Vedle tohoto románu se také poprvé objevil „nacionalistický“ tisk, a to nejenom ve španělštině, ale i v takových „etnických“ jazycích, jako jsou tagalština a ilokánština. 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 *Pomyslných společenství* jsem španělsky neuměl, což mě mimoděk přivedlo k tomu, abych se spoléhal na ukázkově zkomolený překlad Leona Marii Guerrera.

Ke konci října pořádal Don Santiago de los Santos, všeobecně známý jako Capitan Tiago, slavnostní večeři. Přestože jí proti svému zvyku ohlásil teprve toho dne odpoledne, už se o ní mluvilo po celém Binondu, v jiných čtvrtích města, a dokonce i v [zdí oběhnaném vnitřním městě] Intramuros. Capitan Tiago měl v té době pověst štědrého hostitele. Vědělo se, že jeho dům stejně jako jeho země nezavírá dveře před ničím s výjimkou obchodu a každé nové či troufalé myšlenky.

Zpráva tak proběhla jako elektrický šok společenstvím příživníků, vyžírek a nezvaných hostů, které Bůh v Manile ve své nekonečné dobrotě stvořil a tak láskyplně rozmnožuje. Někteří sháněli leštido na boty, 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 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 nepamatujeme, jaké měl číslo, popíšeme ho tak, aby se dal kdykoli rozpoznat – za předpokladu ovšem, že ho ještě nezničila zemětřesení. Nedomníváme se, že by ho dal strhnout jeho majitel, protože takové dílo je obvykle ponecháno na Bohu či na Přirodě, která má navíc s naší vládou řadu smluv.

Rozsáhlejší komentář jistě není zapotřebí. Mělo by stačit, když poznamenáme, 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. Samozřejmý přechod tohoto domu z „vnitřního“ času románu do „vnějšího“ času každodenního života [manilského] čtenáře podprahově potvrzuje pevnost jedinečného společenství zahrnujícího postavy, autora i čtenáře a postupujícího kalendářním časem.⁵⁴ Všimněme si také tónu. Přestože Rizal nemá ani tu nejmatnější představu o osobní identitě svých čtenářů, obrací se k nim s ironickou důvěrností, jako by jejich vzájemné vztahy nebyly ani v nejmenší míře problematické.⁵⁵

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

⁵⁵ Druhou stranou anonymní skrytosti čtenářů byla a je autorova bezprostřední proslulost. Jak uvidíme, tato opozice skrytosti a proslulosti je zcela závislá na rozšíření tiskařského 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.

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 (Baltazar) – knihu *Pinagdaanang Buhay 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, svět jeho největšího díla je světu Rizalovy knihy v každém základním ohledu cizí. Jeho rámeček – bájná středověká Albánie – je časově a prostorově 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 Filipínce pouze spojením křesťana a muslimského Mora. Zatímco Rizal svou španělskou prózu záměrně protkává 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 zvučnost své dikce. Zatímco účelem *Noli* bylo, aby se četl, verše z *Florante at Laura* se měly hlasitě zpívat. Ze všeho nejzvláštější je, jak Balagtas zachází s časem. Jak uvádí Lumbera, „odvíjející se zápletky nedodrží 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 válečných činů, o nichž hrdina hovoří s Aladinem.⁵⁸ „Mluvený zpětný záběr“ byl pro Balagtasovu jedinou alternativou přímočarého, posloupného vyprávění. Dozvídáme-li se o „simultánních“ minulostech Floranta a Aladina, spojují je jejich rozprávějící 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“.⁵⁹

⁵⁶ Tamtéž, s. 115.

⁵⁷ Tamtéž, s. 120.

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

⁵⁹ „Paalam Albaniang pinamamayanan „Sbohem Albánie, dnes království
ng casama, t, lupit, bangis caliluhan, zla, krutosti, surovosti a podvodu!“

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

Od začátku naň [na hrdinu, Neposedného papouška] působí špatné vlivy – nevdělané služebné mu všechpují pověry, matka ustupuje jeho vrtochům, 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 zvítězí Periquillova příliš milující matka a pošle syna na univerzitu, a tak se postará o to, aby se naučil jen pedantské nesmysly... Periquillo zůstane navzdory mnoha setkáním s dobrými a moudrými lidmi nenapravitelně nepoučený. Není ochoten pracovat a brát cokoli vážně a postupně se stává knězem, hazardním hráčem, zlodějem, učedníkem v lékárně, doktorem, úředníkem v provinčním městě... Tyto epizody *autorovi umožňují popisovat nemocnice, vězení, odlehlé vesnice, kláštery*, a přitom zdůrazňovat jednu hlavní věc – že španělská vláda a vzdělávací systém podporují příživnictví a lenost... Periquillova dobrodružství ho několikrát přivedou mezi Indiány a černochoy...

V tom, jak se osamělý hrdina pohybuje sociologickou krajinou, která je tak ustálená, že svět uvnitř románu splývá se světem venku, opět vidíme působit „národní představivost“. Pikareskní *tour d'horison* – nemocnice, vězení, odlehlé vesnice, kláštery, Indiáni, 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 *srovnatelných* věznic, z nichž žádná nemá sama o sobě zvláštní

⁶⁰

acong tangulan mo, i, cusa mang pinatay Já, tvůj obránce, jehož právě zabíjíš,
so iyo, i, malaqui ang panghihinayang.“ však pláču nad osudem, jenž tě stíhl.“
Tato slavná strofa se někdy interpretuje jako zastřené vyjádření filipínského patriotismu, Lumbera ale přesvědčivě dokládá, že taková 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.

⁶¹ Jean Franco, *An Introduction to Spanish-American Literature*, s. 34.

⁶² Tamtéž, s. 35–36. Kurzíva dodána.

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

A konečně, abychom vyloučili možnost, že rámce, které studujeme, jsou do jisté míry „evropské“, protože Rizal a Lizardi 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 zavínalo špatné počasí a blátivé cesty v kamponzích, dočkali zklamání. Opuštěné byly hlavní silnice, jež byly obvykle přečpané dopravními prostředky všeho druhu, i chodníky, jinak se hemžící lidmi. Tu a tam se ozvalo prásknutí biče, jak drožkář pohaněl koně kupředu, či klapot kopyt koňů táhnoucích povozy.

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

Na ratanové pohovce ležel mladý muž a četl noviny. Byl zcela zaujat. Jeho chvilkový 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 nepřítzni počasí zemřel na kraji cesty.

⁶² Takové putování osamocené hrdiny odolnou 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 Chambert-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 Shiraiši, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912–1926*, kap. 2–5 a 8.

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

Mladíkem tato stručná zpráva pohnula. 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 Sarmiento* ocitáme ve světě plurálů: obchodů, úřadů, povozů, kampongů a plynových lamp. Tak jako v případě románu *Noli* jsme my, indonéští čtenáři, vrženi 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 osamocený 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 neobratnost a literární naivnost textu. Ani Marco, ani jeho čtenáři vůbec nepochybují o tom, ke komu odkazuje. Jestliže v humorně vystavěných evropských románech 18. a 19. století metafora „nás hrdina“ pouze podtrhuje autorovu hru s (kterýmkoli) čtenářem, Marcův „nás mladý muž“, zejména ve své novosti, *znamená* mladého muže, který patří ke kolektivně *indonésky* mluvících čtenářů, a implicitně tak k zárodečnému indonéskému „pomyslnému společenství“. Všimněme si, že Marco necítí potřebu toto společenství jmenovitě specifikovat – už zde zkratka je. (I kdyby se k jeho čtenářům připojili vícejazyční holandští cenzori, 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 ji na základě článku v novinách.⁶⁵ Ani v nejmenším se navíc nestará 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 spojenec román nazvaný *Rasa Merdeka* [Cítit se svobodný/Pocit svobody]. Chambert-Loir o hrdinovi tohoto románu (který nesprávně připisuje Marcovi) píše, že „nemá představu o významu slova ‚socialismus‘, přesto však cítí hluboké zneklidnění tvář v tvář společenskému zřízení, které ho obklopuje, a potřebu rozšířit si horizont pomocí dvou metod – *cestování a četby*“. („Mas Marco“, s. 208. Kurzíva dodána.) Neposedný papoušek se přesunul na Jávu 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 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 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 odměřování homogenního, prázdňého času.⁶⁶ V rámci tohoto času se „svět“ vytrvale vleče 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 výstupu 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 vyrobilo 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 Čist noviny je jako čist román, jehož autor se vzdal jakékoli myšlenky na souvislou zápletku.

⁶⁷ 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 tiskařská 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 zařízený 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 stylu.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 poustevnickou 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 pomíjivou 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 dobře podložené tvrzení mezi fantaziemi Marshalla McLuhana v knize *Gutenberg Galaxy* (s. 125). Mohli bychom dodat, že jestliže knižní trh zastínil trhy 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. Neobvykle 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 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 „kapesní 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 spotřebu („představování si“) novin jakožto fikce. Víme, že určitá ranní a večerní vydání se budou drtivou většinou spotřebovávat mezi tou a tou hodinou a pouze dnes, ne zítra. (S cukrem je tomu jinak, jeho užívání pokračuje v neodměřovaném průběžném toku; cukr se může zkazit, 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 opakuje tisíce (či miliony) jiných, jejichž existenci si je jist, přestože o jejich identitě nemá ani nejmenší představu. Tento obřad se navíc neustále v deních či půldenních intervalech opakuje po celý kalendářní rok. Lze si snad představit suggestivnější symbol sekulárního, historicky odměřovaného pomyslného společenství?⁷⁵ Když čtenář novin pozoruje, jak jeho sousedé v metru, u holiče či v místě bydlíšně konzumují přesné repliky jeho listu, zároveň ho to průběžně znovuujišťuje o tom, že svět jeho představ viditelně vyrůstá z každodenního života. Jak tomu bylo u *Noli Me Tangere*, fikce tiše 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 stoupenci 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 Nairn 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 zmatkem, v novou legitimitu 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 představ 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 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 (božího) 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 služebnosti) a nabízely různé způsoby vykoupění.

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 zvětšující množství lidí o sobě uvažovalo a k jiným se vztahovalo naprosto novým způsobem.

Přeložila Jana Ogrocká