

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. 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 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 odmítá 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 nezdar 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).

žoasí“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 takříkajíc 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. I, 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 „přirozeně“ 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 nezpochybnil, 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 „společnost“ 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 nationalistů. 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 Hobbesy, 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 tihneme 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 vypadají v juxtaopozici 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. Jávští vesničané vždy věděli, že jsou spojeni s lidmi, které nikdy neviděli, tyto vazby však byly kdysi vnímány partikularisticky – jevíly 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 francký 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 dochází, 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. Svatokrádež 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 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 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 (již 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 nejlepš

¹⁴ Posuďme například tyto pozoruhodné tropy: 1. „Ta dlouhá šedá řada nás nikdy neklamala. 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. Pokládal jsem ho tehdy a pokládám ho i dnes za jednu z nejušlechtilejších 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 ochrnl? 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 hérakleitovské 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? Neskrývá 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 Raymond 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 společnosti* 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 společnosti

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 společností. Ale křesťanství, islám –

je vynálezem 20. století a většinu dnešní Indonésie dobyli Holanďané až v období od roku 1850 do roku 1910. Prvořadě postavení má mezi dnešními indonéskými národními hrdiny jávský kníže Diponegoro ze začátku 19. století, a to navzdory tomu, že jeho cílem bylo, jak vyplývá z jeho pamětí, „dobýt [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-Banka (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 ponětí o tom, jak Thajci nazývají symbol +, a naopak, což nikomu z nich nebrání, aby mu rozuměli.) Všechna velká klasická společenství sama sebe vnímala jako centrum univerza, prostřednictvím posvátného jazyka spojené s nadzemskou mocí. Dosah psané latiny, páli, arabštiny či čínštiny byl v souladu s tím teoreticky neomezený. (Vlastně čím mrtvější byl psaný jazyk – čím vzdálenější byl mluvené řeči –, tím lépe: přístup do čistého světa znaků měl v zásadě každý.)

Taková klasická společenství, spojená posvátným jazykem, však měla jiný charakter než pomyslná společenství moderních národů. Jedním zásadním rozdílem bylo přesvědčení starších komunit o jedinečné posvátnosti jejich jazyka, a tedy i jejich představy, pokud jde o přijímání nových členů. Čínští mandariné se s uznáním dívali na barbary, kteří se s námahou učili malovat ideogramy Říše středu. Takoví barbaři 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 nezáměr 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 mísit 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.