

Dějinné prokletí a země zaslíbená: stereotypní vidění arménského národa v literatuře 16. a 17. století (na příkladě díla arménského cestovatele ze Lvova, Šimona Polského)

Petra Košťálová

DOI: 10.21104/CL.2017.3.02

Between Eternal Damnation and Promised Land: the Stereotypical Image of the Armenian Nation in the Literature of the 16th and 17th centuries (on the Example of Armenian Traveler from Lvov, Simeon of Poland)

Abstract The article deals with the notion of autostereotype or self-image and its significance in the Armenian historical and literary discourse. Armenian nation is usually depicted as a priori suffering, tortured and persecuted. The very idea of persecution is inseparably linked with the existence of God's punishment, because his Chosen People (Armenians) betrayed sacred Covenant (ukht), abandoned the faith of their ancestors, and for this reason lost forever their promised land and were sentenced to life in eternal exile. The exile represents in the Armenian context one of dominant „key“ themes. The notion of exile is closely linked with Armenian historical experience of *aghet* or catastroph (persecutions, deportations, massacres). Armenian self-image reflects the experience of long-term existence as a religious minority without own country or kings, surrounded by Others. It incorporates into itself a number of aspects borrowed from the heterostereotype, which is mostly

negative and full of hostile feelings against the „middleman minority“ supposed to play a role of „fifth column“. Armenian self-image thus oscillates between pride and humility, mirroring the role of martyrs.

Keywords Armenia, stereotypical image, Covenant (ukht), martyr (nahatak), Simeon of Poland.

Contact PhDr. Petra Košťálová, Ph.D., Katedra psychologie, Provozně ekonomická fakulta ČZU, Kamýcká 129, 165 21 Praha, Czech Republic; e-mail: kohoutkova@pef.czu.cz.

Jak citovat / How to cite Košťálová, Petra. (2017). Dějinné prokletí a země zaslíbená: stereotypní vidění arménského národa v literatuře 16. a 17. století (na příkladě díla arménského cestovatele ze Lvova Šimona Polského). *Český lid* 104, 317–337. doi:<http://dx.doi.org/10.21104/CL.2017.3.02>

Ústředním tématem článku je dobová analýza arménského autostereotypu neboli vlastního „sebeobrazu“ arménské komunity. Při analýze byly použity arménské primární prameny z období 16.–17. století (kroniky, glosy, cestopisy, historické písně, balady aj.) s důrazem na dílo arménského cestovatele původem ze Lvova, Šimona Polského (arm. Simeon Lehaci). Jeho cestovní zápisky totiž vykazují díky svému vztahu k popisu alterity zajímavý materiál, který lze komparovat s díly jiných dobových arménských autorů (kronika Arakhela Davrižecioho, Martirose Kaffacchio aj.), jež svým stylem zapadají více do většinového proudu, ovlivněného řadou etnických mýtů a stereotypů.

Stereotypní obrazy jsou nedílnou součástí arménské kolektivní paměti a fungují jako svého druhu významná topoi, o něž se opírá i současné dění. Arménský autostereotyp v sobě odráží řadu atributů, typických pro Bohem vyvolený, avšak pronásledovaný národ donucený žít v exilu; zároveň však vyazuje i celou škálu jevů zděděných z heterostereotypů okolních národů. Sebeobraz tak balancuje mezi vysokou sebedůvěrou prvního národa, jemuž se zjevil pravý Bůh, a zároveň i určitým podceňováním, v nějž vyústila dlouhodobá existence v postavení ohrožené menšiny hrající roli tradičních obětí beránek, žijících uprostřed většiny „jinověrců“. Hranice arménských stereotypů jsou primárně determinovány náboženskou identitou.

Arméni jako národ tzv. náboženské diaspory

Samotná definice arménského národa je ovšem náboženskou identitou silně ovlivněna. Přistoupíme-li k popisu *hajoc žoghovurd* (arménského „lidu“ ve středověkém a novověkém kontextu) ve zkoumaném období, pak lze většinu analyzovaných atributů popsat pomocí teorie etnosymbolismu. Etnosymbolismus obecně nepovažuje etnické vědomí (etnicitu) za atribut ani vrozený, ani univerzálně daný, ani za pouhý instrument v boji o získání moci a vlivu. Chápe ji jako zastřešující subjektivní znak, který napomáhá vytváření ethnií neboli etnických společenství, z nichž některé patrně vznikly (soudě podle zakořeněnosti a významu jejich atributů) dříve než ty ostatní.¹ Etnické společenství je v tomto případě tvořeno jedinci, již jsou si vědomi své etnické příslušnosti a jako takoví sami sebe (subjektivně) vymezují – na rozdíl od tzv. etnické kategorie, definované výhradně zvenci, pomocí objektivních faktorů (Hroch 2003: 272). V kontextu naší studie je tak klíčová analýza tzv. kulturních symbolů, jejichž prostřednictvím se Arméni sami vymezují v rámci své arménskosti.² K významným faktorům, z nichž vychází samotná definice konkrétního etnika a na jejichž základě se pak může formovat potenciální národ, patří především: náboženství, vlastní jazyk, území, kolektivní historická paměť, mýty, symboly a v neposlední řadě i struktura společnosti. V případě etnické skupiny

1 Podrobněji viz Smith 1999.

2 Blíže k tématu arménskosti (angl. Armenianness, fr. armenité) viz Abrahamian 2006.

hierarchicky rozvrstvené je potřeba se tázat, která ze společenských vrstev se podílela na konstrukci národa největší měrou – zda církev, aristokracie, či abstraktní kategorie „lidu“ –; v arménském případě to byla a je nepochybně církev. Vedle jazyka, víry, společného území a sdílených mýtů je podstatný také tzv. mythomoteur (inspirativní idea ve smyslu A. D. Smithe a Halbwachsova dominantní myšlenka) – tzv. nosná myšlenka, která v určité době v konkrétní společnosti převládala a předurčovala její další vývoj; v arménském případě se jedná o teorii poslední výspy křesťanství a mučednické obrany vlastní víry. Teorie etnohistorického symbolismu vedle těchto atributů klade velký důraz na tzv. historickou paměť. Historická paměť je kolektivní a jejími základními opěrnými body jsou historické události vnímané jako „zakládací“, tudíž pro existenci národa podstatné. Selektivnost takové historie³ vede k preferování termínu etnohistorie ve formě neustále aktualizované a selektivní „paměti“. Paměť je v Halbwachsově pojetí „nástroj“, „ *kterého využívá kolektivní paměť k tomu, aby se pokusila znovu poskládat obraz minulosti, odpovídající určitým historickým epochám a dominantním myšlenkám tehdejších společností*“ (Halbwachs 1994: 8). Tato „*kolektivní fabrikace mytické minulosti se přitom může ukázat stejně tak sociálně účinnou jako reálná historie*“ (Barša – Strmiska 1999: 70). Slabší a ohroženější etnické skupiny využívají „*zbraně ducha*“ (Macura 1998: 101); tj. morální vítězství ve slavných prohraných bitvách, které mají za úkol kompenzovat draze zaplacenou cenu za existenci; odtud glorifikace svatých bitev, bojovníků a mučedníků, již se stali národními symboly par excellence. Připustíme-li, že „*nacionalisté využívají minulosti k tomu, aby změnili přítomnost*“ (Hroch 2003: 105), pak je historická paměť konstituována a legitimizována právě vždy s ohledem na přítomnost. „*Paměť je vždy ve střehu vzhledem k historii, jejíž pravou misí je paměť zničit a potlačit.*“ (Nora 1984: 19) Jedná se o konkrétní příběh vnímaný příslušníky daného národa jako „ten jejich“. „*Odkaz na minulost se zdá být nezbytným předpokladem k tomu, aby se sociální skupina vůbec mohla definovat*“ (Sanchez-Mazas – Licata 2004: 244); v arménském kontextu je tato linie, jak bude zdůrazněno dále, podtržena výsadní rolí „národních“ historiků už v období 5. století n. l. V některých případech, a to zejména u tradičně rivalizujících etnik, jejichž existence podléhala dlouhodobým hrozbám, jsou etnohistorie vystavěny na principu opozice vůči nepřátelskému, cizímu elementu; paměť se tady veskrze opírá o negativní heterostereotypy (Krekovičová 2005: 8). Historická paměť je selektivní a nutně podléhá v různé míře zkreslením; je rovněž flexibilní a podléhá neustálé reinterpetaci; jejím konečným cílem by měla být národní homogenita a pozitivní sebeobraz (byť v arménském případě budou nadále vysvětleny i četné výjimky z pozitivního sebeobrazu). Každá etnohistorie je příslušníky svého národa považována za výlučnou, a to tím více, čím

3 Slovy arménského spisovatele Hakoba Ošakana pak „*dějiny nejsou ničím jiným než sérií cílených negací*“ (Nichanian 2006: 48).

bylo více pracné ji udržet – „*dlouhodobé menšinové vnímání, svých' může působit ve funkci silného integrujícího stimulu a faktoru upevnování autoobrazu, obzvláště pokud jde o menšinu etnickou/národní*“ (Krekovičová 2005: 15). Etnické společenství jako zárodek budoucího národa má tendenci přistupovat k nově příchozím spíše negativním způsobem a apeluje na dávné konzervativní tradice; své vlastní příslušníky, kteří opustili historické území, potažmo víru předků, pak pokládá za „odpadlíky“ (odtud ostatně arm. sloveso *otaracnel*, odcizit se, odrodit se). Dokonce i národy tzv. klasických neboli archetypálních diaspor, mezi něž jsou – vedle Židů a Řeků – Arméni řazeni (Smith 1999: 5, 15), a to bez ohledu na pouto zvýšené vnitřní solidarity, které mezi nimi panuje – mají tendenci nahlížet na vlastní diasporu etnocentricky z pozice mateřské země a nepovažovat tak emigranty zcela za své „soukmenovce“; tímto způsobem de facto podporují verzi homogenního národa, národa jednoho jazyka, jedné kultury, jedné země. Zásadním faktorem v případě národů klasických diaspor je vedle konfesní identity rovněž ztráta původního teritoria, svázaná s nuceným exilem. Ztracená historická vlast bývá prezentována jako „země otců a dědů“, kde leží „hroby předků“ a kde se nacházejí všechna významná „místa kultu“ a „místa paměti“, ve smyslu *lieux de culte*, *lieux de mémoire* historika Pierra Nory.⁴ Veškeré nároky na historickou zem, ztotožněnou se zemí zaslíbenou, se opírají o etnické mýty vyvolenosti. Jako typický příklad teritorializace paměti lze uvést i příklad současné Arménské republiky a jejích historických nároků.

Fakt rozptýlenosti v případě národů diaspory lze považovat za „všudypřítomný fenomén“ (Dédéyan 2007: 414), čímž se má na mysli právě onen determinující vliv diasporní identity na formování celého národa. Stereotypní obraz rozptýlenosti a vnějšího i vnitřního exilu osciluje mezi kletbou ve formě Božího trestu, mučednictvím a dějinným osudem v podobě výzvy (Suny 1993: 9); zároveň je úzce spojen s tzv. mentalitou obklíčení (Ye'or 2002: 104). Ta je podporována vznikem stereotypu vnitřního cizince, z něhož má majorita strach (Hovannisian 1981: 69). Arménská identita, jak bude popsáno dále, vykazuje své charakteristické rysy, které se vyprofilovaly již dávno před vznikem moderních národů v gellnerovském slova smyslu⁵ a které hrají – v mírně pozměněné podobě – svou nezastupitelnou roli dodnes.⁶ V průběhu 19. století byl termín *žoghovurd* zaměněn za termín *azg*; tentokrát již moderní národ s politickými ambicemi (původně ovšem *azg* označoval blízce spřízněnou rodinu, de facto klan, odtud arm. *azgakan*, pokrevní příbuzný; z primordialistického hlediska tedy *azgajin žoghovurd* označuje národ, jehož příslušníci jsou „spjati krví“). Vědomí pokrevní spřízněnosti sehrálo obecně v konstrukci arménského národa významnou roli; binární opozice mezi kategorií My a Jiní (arm. *Otar*) je zde zvláště výrazná.

4 *Lieux de mémoire* – termín použitý historikem P. Norou, podrobněji viz Nora 1984.

5 Blíže viz Gellner 1993.

6 K detailnímu popisu arménské identity viz Košťálová 2012.

Arménská víra je s definicí arménského národa stejně neoddělitelně spjata jako například s vlastním liturgickým jazykem, tj. klasickou arménštinou (grabarem), a s vlastní abecedou. Obdobně jako v minulosti, současní představitelé arménské apoštolské církve zdůrazňují i dnes prostřednictvím hesla „*jeden národ, jedna víra, jedna církev*“ (Agadjanian 2016: 21) význam specifického státního náboženství, kdy „být věřícím arménské církve“ se de facto rovná „být Arménem“. Tento koncept lze z historického pohledu vysledovat v dějinách arménské literatury coby velmi frekventovaný topos, který nalezneme stejně tak v mateřské zemi jako v rozsáhlé diaspoře. Náboženství prolno do literatury natolik, že je (s částečnou výjimkou obrozeneckého 19. století⁷ a moderní doby) její nedílnou součástí. Napomohlo utváření symbolů a etnických mýtů, na nichž je založen celý historickoliterární diskurz – ostatně i ti nejslavnější arménští bohatýři z hrdinských eposů se zapřísahají svatým Křížem, znamením, které jim rudě zářilo na rameni, propadli-li svému „válečnému šílenství“ (Pellizzi 2007: 51), a na půdě arménského parlamentu zase nedávno zazněla přísaha ve jménu sv. Karapeta z Muše (kláštera Jana Křtitele z anatolského města Muš, zničeného za masakrů roku 1915). Navzdory tak často opakujícím se „dobám smutku a žalu“, figurujícím v arménských letopisech, se zdá být arménská identita napříč staletími neustále utvrzována; zásadní roli zde bude hrát právě ona hluboká provázanost národa s církví a vlastním písmem a jazykem, což už v 5. století n. l. vedlo ke vzniku bohaté literární tradice, která se ostatně prostřednictvím jazykové politiky a doslova „kultu knihy“ projevuje i v současné Arménii (Abrahamian 2006: 124).

Arménská apoštolská víra byla prohlášena za autokefální v 6. století n. l. na koncilu ve Dvinu (Mosshammer 2008: 261–262). Existovala však již téměř tři století předtím – tradice ji považuje za nejstarší křesťanskou církev na světě vůbec. Podle datace arménských dějepisců se král Trdat III. a jeho rodina přiklonili k monoteismu díky působení věrozvěsta Grigora Lusavoriče (Řehoře Osvětitel) již roku 301 n. l., ač mnozí badatelé toto tradiční datum zpochybňují (Nersessian 2001: 18–21). Z hlediska etnického mýtu je pro nás nicméně významný právě tento fakt prvenství, od něhož se odvozuje i národní hrdost, navázaná na schopnost „rozpoznat zjevenou pravdu“ – odtud i označení arménských křesťanů za „*lépe narozené*“ oproti „*jiným národům*“, (arm. *ajlazgner*, jiní, cizozemci). Přívlastkem apoštolské církve se stala *Majr Luso* nebo *Majr bazmordi*, Matka světla a Matka mnohých; přívlastkem nejvyššího duchovního – katolika – pak „nástupce Osvětitel“. Představitelé arménské církve se nepřihlásili již ke stanovisku koncilu v Chalkedonu (451 n. l.), spíše než o hájení vlastní christologické pozice však tehdy šlo o politické vymezení se vůči Byzantské říši (Herzig – Kurkchian 2004: 52). Arméni

7 U některých arménských obrozenců se vyskytovala poměrně radikální forma antiklerikálního šovinismu (Suny 1993: 11–12), kdy obviňovali představitele církve z toho, že ve skutečnosti bojují za svůj vlastní prospěch a nikoli za myšlenku Arménie – sjednoceného Hajastanu.

sami sebe pokládají nikoli za předchalkedonskou (monofyzitskou) církev, ale za miafyzitskou církev, jež se z historického hlediska ocitla v opozici nejen vůči pravoslavné Byzanci, ale i vůči monofyzitskému nestorianismu (Der Nersessian 1947: 25).⁸

Právě arménská apoštolská (gregoriánská) církev byla po dlouhá staletí, kdy Arménie existovala bez vlastního státního celku, považována za garanta arménské identity jako takové. Arméni žili rozptýleni po celém Předním a také Středním východě a místních rozdílů mezi nimi bylo postupně víc než podobností. Arménská diaspora sahala ve středověku od jižní Itálie a západního Středomoří až po horské průsmyky v dnešním Kyrgyzstánu – Marco Polo i Vilém z Rubruku se ostatně zmiňují o přítomnosti arménských kupců a mnichů na dvoře mongolských chánů a obecně lze říci, že každá větší obchodní křižovatka té doby měla i svou arménskou komunitu. Ve své mateřské vlasti ovšem Arméni žili i na venkově, kde se udržel tradiční patriarchální ráz života ve velkých rodinách (klanech), a stejně tak i ve městech; hovořili nejen arménsky, ale také turecky, gruzínsky, arabsky, polsky, rusky aj. Zastřešujícím faktorem, nehledě na konkrétní lokalitu a společenský žebříček, byla za všech okolností arménská církev a její liturgický jazyk. „*Měli bychom mít na paměti, že ani (arménský) kupec, ani řemeslník, ani mnich nikdy neztratili z dohledu zasněžený vrcholek Araratu,*“ uvádí poetickým způsobem problematiku arménských dějin známý armenista Gérard Dédéyan (2007: 414); Ararat je zde primárně chápán jako symbol sjednocení (a jeho dva vrcholy zároveň i jako symbol mateřské vlasti a diaspory). Diasporní identita byla všudypřítomným jevem; jen namátkou: Šimon Polský ve svém textu z počátku 17. století odhaduje počet arménských „domů“ (respektive domácností) následovně: v rumunské Suceavě „*na tři sta, čtyři sta domů, tři kamenné kostely a dva kláštery z velkých kamenů...*“; v moldavské Iași „*dvě stě domů, rodáků i přistěhovalců*“, v bulharském Plovdivu „*sto domů*“, ve Stampolu stojí „*pět arménských kostelů ... čtyřicet tisíc arménských uprchlíků (z Anatolie)*“, v Káhiře „*dvě stě domů*“, ve Lvově „*sedmdesát rodin*“ aj. (Akinean 1936: 8, 10, 27, 46, 225, 398).

Průvodním rysem arménské diaspory byla převaha jejího urbánního charakteru a určitá mentalita obklíčení a vnitřního exilu, která se projevovala především zvýšeným pocitem ohrožení, podezíravostí, nedůvěrou, vznikem negativních stereotypů Jiných (arm. *otar*) a snahou spoléhat se výhradně na své vlastní síly. Mentalita obklíčení byla podtržena tzv. mentalitou *dhimmí* neboli ne-muslimů žijících v muslimské zemi (Ye'or 2002: 104). Tato specifická identita vykrystalizovala především jako obrana proti hrozbě asimilace (Vinsonneau 2002: 118). Obecně lze konstatovat, že čím jsou

8 Celá řada arménských středověkých polemik je ostatně zaměřena nikoli pouze vůči islámu, ale i vůči pravoslaví a nestorianství – připomeňme například slavnou pasáž z cestopisu Jana de Plan Carpini o návštěvě mongolského sídelního tábora chána Môngkeho, kde se setkává se zarytým odpůrcem nestorianů, mnichem Sergiem (T'Serstevens 1966: 155–174).

obrysy konkrétního etnika ohroženější, tím pevnější a nosnější konstrukci v procesu sebeidentifikace jeho příslušníci potřebují. „*U menšinových etnických populací se mnohdy v rozsáhlejší míře než u velkých (státních) národů setkáme s potřebou (sebe)identifikačních znaků, symbolů i atributů.*“ (Šatava 2001: 40) Arménská identita a její potřeba specifické metanarace o vyvolaném, avšak pronásledovaném národě se vyhranila „*proti hrozbě zapomnění a neviditelnosti*“ (Alajaji 2015: 2). K uvědomění si této skutečnosti napomáhá fakt, že Arméni žili všude jako náboženská menšina, podléhající zákonům většiny; a ocitali se tak pod velkým tlakem svého okolí – na jednu stranu zde byla všudypřítomná hrozba asimilace nebo konverze k jinému náboženství, na straně druhé museli zastávat do značné míry podřadnou roli a respektovat vládnoucí většinu. Arméni tak sice měli svou vlastní církev, odlišnou od ostatních, avšak právo jejího svobodného vyznávání si museli draze kupovat (a ani tak nebyla jejich pozice jakkoli trvale zaručena). Jejich jediné vůdce v dlouhé historické linii představují až na několik výjimek zástupci církve, biskupové, arcibiskupové, patriarchové a katolíkové. Na lokální úrovni působila vždy místní náboženská komunita s vlastní samosprávou, v jejímž rámci fungovalo tzv. *partanakuthjun* – pravidlo pospolitosti, povinnost, zodpovědnost, společné ručení všech členů arménské menšiny vůči vládnoucí vrstvě.

Diasporní mentalita se hluboce promítla do všudypřítomného pocitu odcizení. Život v exilu je chápán jako ten nikoli „pravý“, jako pouze dočasný. Doboví arménští autoři vnímají Arménii jako mytickou zem, zem zaslíbenou Bohem (*Jerkir avetjac*), k níž je váže reálné mystické pouto – ač ji většina z nich nikdy neviděla, přesto znají veškerá „místa paměti“ nazpaměť a neustále na ně odkazují, čímž upevňují svůj nárok na „ztracenou půdu osidlovanou cizozemci“. Stav neexistence vlastní země, která je „v rukou jiných národů“, se rovná, podmiňuje, vysvětluje a opravňuje existenci diaspory a její nároky. Stejně tak cestovatel Šimon Polský, z jehož díla zde budeme hojně citovat a který putuje jako svatý poutník „po stopách Krista“ a Grigora Lusavoriče (světce, jenž christologickou úlohu v apoštolské církvi bezpochyby má), během své cesty neustále porovnává aktuální stav mateřské země s původním ideálem a snaží se tak o určitou rekonstrukci zmizelého.

Zatímco všechny kladné změny se z hlediska arménských dějin odehrávají „díky prozřetelnosti Boží, vítězství ve jménu Božím a vítězného Kříže“, pohromy (*aghety*), kterých je nesrovnatelně více, přicházejí neodvratně „pro naše hříchy“. „*Býval jsem svobodným lidem, vaj, tisíckrát běda, teď jsem vězněm jiných. Nařikajte nade mnou, plačte, neboť zničil mě nepřítel, běda, pod svýma nohama rozdrtil,*“ píše ve své lamentaci dobový autor Simeon Džughajeci neboli Šimon z Džulfy (Bachčinjan 1999: 200). Arménský autostereotyp všechny tyto výše zmíněné sémantické polohy reflektuje.

Karg, orenkh – víra, zákon a řád světa

Na základě dobové literatury lze odvodit několik základních stereotypních pojmů, mezi něž patří především vize nešťastného arménského národa, potrestaného nutností odejít do exilu a odsouzeného k věčnému putování. Mezi oblíbené žánry arménského pozdního středověku a rovněž počátku novověku (prakticky až do doby národního obrození), které nalezneme snad v každém díle z tohoto období, patřily zejména takzvané lamentace či rituální nářky, pláče – jsou to žalozpěvy věnované obecně tíživé situaci arménského národa a apoštolské církve či konkrétně jednotlivým historickým *aghetům* (pohromám). Arménsky se těmto literárním útvarům říká *voghb* (žalozpěv) a často se prolínají rovněž s žánrem historických písní, neboť obsahují zmínky o pádu Kilikijské Arménie, Edesského knížectví či Konstantinopole, vnímané jako „*druhý Jeruzalém*“ (Tchobanian 1929: 111) a symbolické centrum východního křesťanského světa.

Rituální nářky tvoří nedílnou součást arménské historiografie. Vzory ze Starého zákona přecházely přímo do arménských dějepisných textů (Stone 2006: 82–83). V arménských dílech tak rezonuje inspirace Jeremiášovým pláčem, Judou Makkabejským či reprezentace arménského národa jako těžce zkoušeného, který však zaujímá důležité místo „*národa vyvoleného Bohem*“, jenž „*byl spasen skrze mučednictví a krev (svatého Grigora)*“ (Tchobanian 1929: 83–87). Stereotypní obraty jednotlivých arménských autorů nepřestávají potvrzovat specifický arménský historický osud: „*Tak jako perla, drahokam ... je malý, ale cenný i arménský národ,*“ trpící v „*zajetí uprostřed jiných národů (muslimů),*“ píše dobový autor (Bachčinján 1999: 91). Ústředním motivem zůstává stále *tandžankh* a *tarapankh*, tj. utrpení a strádání, přijímané s určitým fatalismem a s vidinou konečného Božího zásahu (respektive zásahu Božího syna). Privilegovanou pozici arménského národa potvrzuje, byť mezi řádky, mnoho historických pramenů; jen namátkou uvedme, že Šimon Polský popisuje během svého putování některé případy spjaté se specifickým postavením Arménů následovně – arménským poutníkům v italských městech dávají stravu po tři dny (ostatním jen jeden den), a dostávají „*slepice i husy*“ (zatímco ti ostatní jen „*obyčejné maso*“), papežovu gardu tvoří potomci těch, kteří kdysi přišli do Říma spolu s Grigorem Lusavoričem (během památné návštěvy Lusavoriče u císaře Konstantina a papeže Silvestra), na papežově hostině „*prokazují Arménům více úcty nežli jiným a usazují je do čela stolu*“, betlémský chrám Narození Páně měl postavit arménský architekt Trdat atd. (Akinean 1936: 130–145, 198).

Pilířem veškerého řádu je *orenkh* (zákon, víra předků) a *karg* (pořádek), který je jakožto doslova národní víra ohrožován nepřáteli a „*popírači*“ – „*běda odpadlíkům*“, píše dobový dějepisec Hovhannes Kaffaci (Bachčinján 1999: 58). Kdo se protiví arménské církvi a tím pádem zákonu a pravdě, přestává být v dobovém kontextu Arménem; za porušení smlouvy přichází trest (Thomson

1994: 42). Ač historické prameny zachycují celou řadu konverzí od apoštolské církve až už ke katolicismu, pravoslaví nebo islámu, obecně platí, že konvertité jsou zrádci víry předků a přestávají být pravými Armény a křesťany. Dobový arménský dějepisec David z Bitlisu popisuje osud oponentů církve a katolika následovně: „*Náhla smrt si je vzala a zničila jejich jazyky, těch, kteří se odchýlili od víry; a my jsme se zbavili jejich jedu a jsme národem Božích oveček. A kdo se bude stavět proti Svatému Stolci, jenž založil sám Kristus, bude potrestán jako Korch a Dadan, neboť toto je matka všech a my jsme se osvobodili od klanění se modlám jako Anahit, špinavé a ošklivé manželce Aramazdově.*“ (Hakobjan 1956: 374)

Strážcem orenkhu je církev a z jejích řad pocházející dějepisci. Dějepisectví bylo doménou těch nejvzdělanějších mužů své doby, mistrů učitelů, kteří sami obdrželi svou „berlu vladařství“ od svých předchůdců a tím navázali na jejich dílo. Vardapeti neboli mistři učitelé známí i jako rabunapeti (archimandrité) představovali vyšší stupeň v církevní hierarchii; jakožto „vůdce lidu“ je charakterizovala moudrost, zbožnost a život plný odříkání. „*Tak jako apoštol procházel (vardapet Nerses) všemi místy a všude učil ... modlil se, kázal a světil kněze ... stavěl kostely ... ve vesnicích shromažďoval děti a učil je svatému Písmu, zakládal školy a ze svých žáků vychovával obratné písaře,*“ říká nám nejznámější arménský kronikář 17. století Arakhel Davrižeci o vardapetovi jménem Nerses Mokaci (Bachčinján 1999: 118). Učitelé národa byli zároveň pokládáni za „*sloupy víry*“; „*necht jsou chránění před nebezpečím, dlouhý život ... pro národ a církev arménskou*“. Arménský ideál zbožného učitele a askety oddaného vědění je blízký ideálu židovskému; odpovídá částečně talmudskému mudrci a svatému muži (Borowitz 1990: 333).

Apoštolská církev je zodpovědná za udržování jednotné historiografické linie, nepřerušené a jediné kontinuální tradice dějin jednoho sjednoceného arménského národa (ač ve skutečnosti „*rozptýleného jako prach*“). Arménští doboví dějepisci obvykle nezmiňují předchozí zdroje a přejímají z nich celé pasáže – automaticky předpokládají, že spolu se staršími autory tvoří jednu nepřerušovanou linii předávané tradice; při psaní ostatně mají všichni stejný cíl. Vardapeti byli garanty morálky i odrazem kolektivní cti celých komunit; své vědění pak jako duchovní otcové předávali svým žákům. Seznamy jejich jmen jsou zárukou pravdivosti mnoha tvrzení. Vedle těchto tradičních topoi jsou dalším sjednocujícím faktorem arménské náboženské identity i poutní cesty na svatá místa. Poutníci nejčastěji putují do Jeruzaléma či do Edžmiacinu, „arménského Jeruzaléma“, a po návratu jim přísluší titul *mahtes*⁹ (ekvivalent muslimského titulu hadždži) a všeobecná úcta celé komunity. Role katolíků je v tomto období stále zásadní; jejich žáci jsou nezřídka vybídnuti k sepsání kronik. Jména mnohých katolíků jsou oporou kulturního „osvícenství“, arm. řečeného *zarthonkh*; o aktivitách tzv. osvícených katolíků Movses

9 Z arm. doslova „ten, který viděl smrt“, tj. podstoupil nebezpečí během cesty na svatá místa.

Tathevacioho, Philippose Aghbakeciho a Hakoba IV. Džughajeciho, jejichž duchovní panování patří do první poloviny 17. století, se dočteme v mnoha dobových kronikách, prodchnutých optimismem. Právě tehdy totiž byly katolicko-likovo sídlo i relikvie apoštolské církve přeneseny z Isfahánu, kam je dal roku 1604 přesunout šáh Abbás, zpět do Edžmiacinu, čímž byla obnovena sláva tohoto svatého místa, jež měl označit sám „jednorozený“ Bůh: „*Jediný Syn ... se strašlivým výkřikem, s kladivem v ruce, sestoupil ... z nebes ... taková byla vize svatého Osvětitelce, strážce Arménie.*“ (Tchobanian 1923: 280–281)¹⁰

Církev tedy tradičně byla na jedné straně jedinou silnou oporou orenkhu a arménského národa, na jejíž adresu jsou uveřejňovány panegyrické verše; na straně druhé se však množily ostré kritiky jednotlivých církevních představitelů, a to včetně těch nejvyšších. Toto negativní hodnocení bývá věnováno katolikům – „*neschopným, slabým, oddávajícím se rozkoším těla ... na jejichž jména si ani nevzpomínám*“, řečeno slovy dobového kronikáře Davida z Bitlisu (Hakobjan 1956: 353), a téměř bez výjimky se týkají období před nástupem osvícených reformních katolíků diskutovaných výše. Deziluze nad stavem tehdejší apoštolské církve je však natolik významným motivem v dobové arménské literatuře, že jej nelze opomenout, a pramení z faktu, že se ta nejsvětější arménská místa a relikvie náhle ocitly pod přímou kontrolou perského šáha, odvezeny z Edžmiacinu do šáhova sídla v Isfahánu. „*(Katholické) následovali jeden za druhým a dávali úplatky perskému králi; nesídlili už v Edžmiacinu, ale v Isfahánu. Svatý Stolec byl zničen, zbaven ozdob, učinili z něj stáj. A takto dopadla Matka synů mnohých a Stolec křesťanský, jak jsem výše popsal, ti lépe narození se zahalili do temnoty a usedli ve smutku; tak to bývá, neboť zatmělo-li se slunce, celá země se propadne do temnoty,*“ píše David z Bitlisu (Hakobjan 1956: 356). Známý dobový dějepisec Arakhel Davrižeci například neváhá odsoudit edžmiacinské a zároveň „isfahánské“ katolíky za úplatnost a zkorumpovanost; připisuje jim dokonce tajný plán, na základě kterého navedli perského šáha k dobytí kavkazské části Arménie jen proto, aby nemuseli zaplatit své dluhy osmanskému sultánovi (Davrižeci 1990: 91). Dobový anonymní autor konstatuje úpadek asketického ideálu vzdělance a podotýká – „*vardapeti mají raději víno a nenávidí vzdělanost, jsou chtiví zlata a lakomí ... není mezi nimi chudého ... jsou to obchodníci*“ (Bachčinjan 1999: 36). Hakob Seneci se zmiňuje o „*vardapetech, kteří vydírají národ*“ a „*vyžadují od něj úplaty*“. V rámci arménského autostereotypu jsme tak svědky ambivalentních obrazů – vedle oslavy církve jako strážce pořádku vidíme stížnosti na její duchovní představitele, již neplní svou tradiční roli „osvětitelů lidu“, přičemž tyto stereotypy varíují v závislosti na konkrétním historickém kontextu.

10 Jednorozený, arm. miacin (ve slově Edžmiacin, doslova „sestoupil jednorozený“).

Arménský lid jako nositel kříže a smlouvy s Bohem

Z arménského diskurzu obecně vychází arménský národ jako *chačagir žoghovurd*, tedy doslova „lid nesoucí kříž“ („křížácký“), respektive národ nesoucí křesťanskou vzdělanost a „světlo“ (symbol nového počátku). Kříž je v arménském kontextu vždy vnímán jako vítězný (nikoli jako nástroj Kristova utrpení, nýbrž jako znak jeho konečné slávy) – odtud svátek Povýšení svatého Kříže, jeden z nejdůležitějších v arménském církevním kalendáři vůbec. *Chačkhary*, kamenné stély tvořící charakteristický profil arménské krajiny, Šimonem Polským popsáné jako „převeliké kamenné kříže zdobené rozličným uměním a obloučky“ (Akinean 1936: 188), bývají zpodobňovány jako „kříže života“.¹¹

Vedle pojmu *chačagir* se v arménském dobovém diskurzu rovněž často vyskytuje pojem *uchtavor*, tedy nesoucí *ucht* – posvátnou smlouvu, již Bůh uzavřel s arménským národem. Výměnou za to, že jej lid uzná za svého jediného Boha, mu Bůh dává výlučné právo na vlastní zemi. Koncept *ucht* je detailně rozpracován v díle raněstředověkého arménského historika Jeghišeho, považovaného za jednoho ze zakladatelů tradiční historiografické linie 5. „zakladatelského“ století. Jeghiše *ucht* chápe jako slavnostní přísahu, jíž se lid a církev (neboť právě kněží měli vést lid do boje) zavázali se zbraní v ruce hájit svou víru; tedy de facto jako ekvivalent starozákonní smlouvy (*berith*) a hrdiny Judy, objevivšího se v Knihách Makabejských (Casiday 2012: 44). Skrze tuto smlouvu se nejen lid stává legitimním „vlastníkem“ půdy, ale skrze ni dosedají na trůn i pomazaní králové. Termín smlouvy se neobjevuje pouze u Jeghišeho, ale i u jiných autorů z téže doby (Ghazar Pharpeci, Agathangeghos). Historická bitva u Avarajru roku 451 n. l., kdy Arméni uhájili proti perské přesile své právo vyznávat „víru otců“, je pokládána za „křest krví“, za sakrální potvrzení smlouvy, díky němuž dostali Arméni do užívání svou zemi zaslíbenou, *jerkir avetjac*. Bohem vybraný národ zde čelil nepříteli a bojoval za svá práva; takřka všichni však při obraně padli. Smrt těchto mučedníků (arm. *nahatak*) je konečným potvrzením spásy a nejvyšší ctností, tím pravým svědectvím Kristovy oběti. Ekvivalentem termínu *nahatak* je *vka*, doslova svědek; tj. svědek Kristova utrpení a konečné spásy. Když biskup Ghevond vyzývá před slavnou Avarajrskou bitvou národ do boje, dává příklad božích bojovníků – „jako Abraham, Mojžíš, Jozue, Gideon, Jefta, David“ (Terian 2005: 30). Hrdinou par excellence se stane arménský velmož Vardan Mamikonjan, *nahatak* od Avarajru, jemuž jsou věnovány četné (historické i současné) písně. Ti, kdo zradili „národní boj“, jsou chápáni jako „bezbožníci, kteří zapřeli smlouvu“, jak píší doboví dějepisci jako například Sebeos (Armenian History 1999: 7). Idea morálního vítězství (i přes faktickou prohru) potvrzuje status svaté zakladatelské bitvy (podobné Marathonu, Thermopylám nebo Kosově poli).

11 Citace armenologa Jeana-Pierra Mahé, in: Skvorcova 2012: 158–159.

Díky rozsáhlé písařské tradici a vysokému respektu, kterému se díla historiků těšila – vedle Bible, samozřejmě – pokračovala jednotná historická linie dál (Nersessian 2001: 75); v závislosti na tom, jak učitelé předávali svůj *gava-zan išchanuthjun* („vládnoucí“ berlu vědění) svým žákům.

Koncept *ucht* byl v pozdějších dobách podpořen i existencí tzv. *Dašanc thughth* neboli Listu spojenectví. Už historik Agathangeghos se ve svých Dějinách z 5. století zmiňuje o smlouvě „lásky a spojenectví“ mezi Arménií a Římem (Ciggaar – Teule 2003: 94). Tento středověký plagiát odkazoval na údajnou dohodu mezi arménským králem Trdatem III., věrozvěstem Řehořem Osvětitel, císařem Konstantinem a papežem Silvestrem, na jejímž základě měla apoštolská víra získat už na začátku 4. století autokefalitu. Ve skutečnosti k vyhlášení autokefality došlo až v 6. století, přičemž *Dašanc thughth* je ještě mladší (patrně z doby existence Kilikijského království v 12.–13. století). Na základě této smlouvy mohla Arménie údajně počítat i s vojenskou pomocí ze západní Evropy neboli Frangstanu (země Franků), která měla podle rozšířených středověkých vizí přijít na pomoc Arménům žijícím „pod jhem cizích národů“. Existence hluboce zakořeněného konceptu *ucht* a rozsáhlé povědomí o Listu spojenectví podtrhovalo vědomí výlučnosti arménského národa. Od této výlučnosti se odvíjela i privilegovaná pozice, které bylo teoreticky možno dosáhnout v případě, že by všichni patriarchové a katolíkové byli skutečnými vůdci svého lidu a národ by je následoval „na cestě Řehoře Osvětitele“ ve víře „svých otců“, podle církevního zákona (*orenkh*) a řádu celého světa (*karg*), podle tradic předků a jejich ctností (*namus*).

Na základě citace z díla poutníka Šimona Polského si lze udělat alespoň rámcovou představu o ideálním a dokonalém stavu, do něhož by vyvolený národ mohl dospět: „*Neboť v tomto čase je [zde v Jeruzalémě] arménský národ mocný a větší nežli všechny ostatní národy. Soudím, že tak to muselo být jen za královských časů. Tolik bohoslužeb a knih, které dal [patriarcha Grigor] napsat a opravit, jinde neuzříte. Zde ve svatém Jeruzalémě nalezneš jakoukoli knihu, na niž pomyslíš – to vše jsem spatřil na vlastní oči. [Dodržuje se] zde pevný církevní řád, neustále se zpívají žalmy a konají bohoslužby, což jsem viděl už jen v Jeruzalémě a také v Amidu [Diyarbakuru]. Patriarcha koná ve sváteční dny bohoslužbu, oděn do [vzácného] roucha, na hlavě drahocennou korunu posázenou drahokamy a velikými perlami. Jednou dokonce [polští] kněží svému králi řekli, že Arméni mají takovou korunu, jaká by se ani v jeho pokladě nenašla a že prý stojí dvanáct tisíc kurušů.*“ (Akinean 1936: 303) Vyvolený národ by tedy především měl svobodně vyznávat svou víru a být prodchnut spiritualitou; velký důraz je vedle toho kladen na modlitbu, čtení Bible, přepisování nových rukopisů a na majetek apoštolské církve, dávaný veřejně najevo.

Arméni jako národ odsouzený k věčnému vyhnanství

„Arméni [...] byli rozváti po tváři země jako prach [...]. Avšak my [Arméni] žijeme smutný život, všeho zbaveni, pro naše hříchy jsme zajatci cizinců a muslimů,“ poznamenává týž arménský autor Šimon Polský v 17. století (Akinean 1936: 22). Šimon chápe exil jako tragický osud a svého druhu prokletí. Tendence arménské diaspory ke kosmopolitismu a její schopnost pohybovat se v multietnickém prostředí patrně vedla ke zrodu figury poutníka a vyhnance (*gharib, panducht*), který je pro arménskou literaturu klíčový i dnes. Vykořenění je věčné a neměnné, metaforická cesta z jednoho světa do druhého je nekonečná; poutník se ocitá ve fázi liminality svého iniciačního rituálu (Turner 1979: 122). Je-li poutníkem celý národ, pak jsou jeho dějiny příběhem o neustálém přechodovém stavu, z něhož nelze najít cesty zpět (Derks 2009: 25). K původnímu stavu se lze vracet jen formou nostalgických lamentací: „*Kde jsou naši vůdcové? Kam se poděla statečná arménská knížata? Jejich rod vymřel a naše země se stala cestou, kudy procházejí ostatní národy.*“ (Tchobanian 1929: 239–241) Exil je v každém případě dočasný, neboť panovníci nezřídka přistupovali k plošným deportacím a vypovídání arménského obyvatelstva, slovy dobového kronikáře: „*Běda té veliké pohromě, běda tomuto žalu a trápení, neboť kam mají jít ti nešťastní a zoufalí Arméni? ... Své domy a domovy, zahrady a majetek, to vše opouštějí a ponechávají cizím nebo prodávají za poloviční ceny.*“ (Akinean 1936: 403)

Arménské dějiny ovšem nejsou příběhem o neukotvenosti; právě naopak, jsou metanarací o hledání domova a o životě v exilu – vykořenění má totiž natolik pevný základ a vazby na původní vlast jsou natolik silné, že i dlouhodobá existence v exilu vede jen k hledání a potvrzování vlastních kořenů (Jones – Jackson 2014: 146). Mezi Bohem a jeho vyvoleným lidem panuje neustálé napětí, reflektující ambivalentní vztah k domovu, neboť „*pro své hříchy, velké jako moře*“¹² byl arménský národ (*hajoc žoghovurd*) vyhnan a pronásledován; země zaslíbená je navždy ztracena a původnímu ideálu se lze jen stěží přiblížit. Jedním z největších aghetů vůbec je právě ona diskutovaná nutnost opustit svou mateřskou zem a žít v exilu. Arménský národ, žijící „ve smutku a soužení“, je zároveň i putující a hledající, což je jeho trest – odplata za hřích (Mersmann – Schneider 2009: 63). Být *gharibem* je osud (arm. *čakatagir*) i kletba (arm. *aneckh*), neboť jak praví Ezechiel, ten, kdo pohrdne přísahou, se bude stydět a neotevře ústa pro svou hanbu (Ezechiel 16:59). „*Není nic smutnějšího na tomto světě, než když člověk dříve bohatý stane se chudým a vandruje po cizích krajinách, žije sám, bez otce, matky a bratrů... Když zahlédne dva zamilované, zahalí si tvář a odejde. Když zelený stromek usychá, jak jen ho mohu utěšit?*“ – praví lidový pěvec Nahapet Khučak, jemuž je tato píseň *ghariba* ze 16. století prisuzována.

12 Kolofon z kláštera Varag, datovaný 1569 (Lalajan 1915: 670).

Dobový kontext 16. a 17. století poskytuje příležitosti k rituálním nářkům nad aghety více než dost. „*Ty hořké a těžké časy ... celý kraj zůstal bez pána a (lidé) ztraceni jako ovce bez stáda ... bez svého pastýře, obzvláště pak náš národ arménský ... není, kdo by jej utěšil, není, kdo by jej spojil, tento lid rozptýlený, (kdo by jej dal) zase dohromady,*“ (Bachčinján 1999: 113) píše arménský dějepisc ze 17. století, Grigor Daranaghci, který tehdy působil jako apoštolský duchovní ve východoanatolském kraji (nejvíce postiženém sociálními bouřemi, tzv. dželálíjskými revoltami) a doprovázel několik stovek uprchlíků před povstalci osobně do Konstantinopole. „*Národ mučený, před sebou jen žal ... mezi dvěma meči, tureckým a perským, a ve strašném nebezpečí dželálíjském ... země naše je mečem, hladem, vězněním (trápena),*“ pokračuje Daranaghci. Jiný arménský historik jménem Arakhel Davrižeci se zmiňuje o vysídlení nachičevanských Arménů na popud perského šáha Abbáse (1604); tento pro Armény tragický odsun nakonec vedl (i přes vysoké ztráty na životech) ke vzniku kvetoucí arménské diaspory v nové domovině poblíž Isfahánu (Davrižeci 1990:102–140). Samotný odsun arménské obyvatele je pro Arakhela ústředním motivem, srovnatelným s biblickým exodem. „*Národ a lid náš, zbaven dědictví, (zbaven) požehnané země, dané mu Bohem, (požehnané) svatou krví mučedníků a ... kázáním apoštolů... (tento lid) byl odveden do cizí země, kde ... milují cizí zvyky a mluví cizími jazyky, ... jsou to nepřátelé duše a víry ... sloužící věcem tělesným... Národ arménský se stal sluhou a vězněm jiných národů a jejich králů,*“ píše Arakhel (Bachčinján 1999: 121, 174). Historik Davrižeci (Davrižeci 1990: 90–140) rovněž neváhá kritizovat vrcholné představitele apoštolské církve za to, že podle něj nedostáli svým tradičním závazkům, mezi něž by mělo patřit především: *kargel* (dodržovat řád, urovnat), *usucanel* (vyučovat, učit) a *lusavorel* (osvětlovat).

Arménský autostereotyp, jinak a priori kladný,¹³ přejímá v některých případech negativní pasáže z heterostereotypů, například co se roztržštěnosti a rozhádanosti v rámci komunity týče. Obraz tajných záškodníků, respektive páte kolony je vsudypřítomný – zatímco autostereotyp jej vysvětluje jako mazanost, vychytralost a lstivost (tj. vlastnost dobrou k přežití), heterostereotyp jej pojímá ve smyslu „horšího Jiného“, vnitřního zrádce paktujícího se za zády s nepřítelem (Mendel – Ostřanský – Rataj 2007: 270). Jmenujme námátkou několik kodifikovaných přísloví (cca 17.–18. století), která reflektují negativní stereotypy o Arménech z pohledu osmanských Turků a pravoslavných Řeků. Jedno řecké (pontské) přísloví z Anatólie zní: „*Nikdy nespí s Turkem a nikdy nejz s Arménem. Turek tě může zavraždit, až budeš spát, a Armén ti přidá do dušeného jídla exkrementy, aby se ujistil, že budeš proklet.*“ (Petrosian – Underwood 2006: 109) Dlužno ovšem podotknout, že Arméni mají naprosto stejný stereotypní obraz, věnovaný ovšem Turkům a Řekům. Další osmanské

13 Autoidentifikace s sebou nese pozitivní obraz nás samých, a to jako jedinců i jako členů skupiny (Sanchez-Mazas – Licata 2004: 245).

příslovní praví, že „*Alláh stvořil hada, zajíce a Arména*“ (Dowsett 1997: 399). Jiná říkají: „*Očekávat věrnost od ěaura, to je jako léčit se pomocí jedu;*“ „*Chovat se dobře k ěaurovi nic dobrého nepřináší;*“ „*S ěaury nelze navázat přátelství;*“ „*Není možné mít kožešinu z prasete a mít ěaura za přítele,*“ aj. ěaur je zde synonymem osmanského křesťana, pejorativním označením ne-muslima (*dhimmí*). Existovalo slovní spojení „*intrikuje jako Armén*“, stejně jako termín „*arménská nemoc*“ označoval lakotu; v ironickém smyslu se říkávalo „*Nevěřící naříká nad naším špatným osudem.*“ (Lang 1999: 38–40) Na závěr uvedme přísloví, jež proniklo v modifikované formě i do díla Karla Čapka nebo Jaroslava Haška, a to: „*Řek podvede tři Židy, ale jediný Armén ošálí tři Řeky.*“ (Suny 1993: 42) Frekvence takového počtu negativně vyhraněných stereotypů vůči arménskému národu vedla na jedné straně k upevnění vnitřního exilu, na straně druhé k akceptaci některých záporných obrazů do vlastního sebeobrazu.

Kletba nad arménským národem, která se projevuje nutností života v exilu, věčným putováním a věčným utrpením, je s ním neodlučně spjata; někteří doboví autoři připomínají rozšířenou středověkou verzi o prokletí patriarchy Nersese, který měl v 5. století tragickou vizi o zániku arménského království a pádu královské dynastie. Tzv. Nersesovo prokletí bylo později v období středověku a novověku neustále reaktualizováno; s jeho pomocí se později vysvětlovala celá řada dalších pohrom, například pád Jeruzaléma a Konstantinopole, příchod „národa lučištníků“ (Mongolů), příchod seldžuckých Turků, pád Kilikijského království aj. „*Já však soudím, že ... se naplňují slova svatého Nersese o tom, že arménský národ ztratí domov a bude vyhlazen... A tak jsem napsal, slovy stručnými i mnohými, se smutkem, o rozličných pohromách, které [dopadají na] Armény za našich časů,*“ píše Šimon Polský (Akinean 1936: 410).

Roztržštěnost komunity vede k odpadlictví, ke zradě „víry otců“. Odchýlení se od pravé víry mnohdy figuruje na prvním místě ve výčtu všech neřestí: „*Někteří se stávají katolíky, někteří loupežníky a další tuláky,*“ píše Šimon Polský, striktní zastánce apoštolské církve a velký odpůrce dialogu s církví katolickou. Arménský *Karg* může být otřesen i tak, že k jeho udržování chybí věřící nebo jsou od něj odrazováni – ať už kvůli nátlaku okolních náboženství či kvůli chybějícím financím. Šimon Polský se zmiňuje o úpadku prestiže arménského patriarchátu v Jeruzalémě v důsledku jeho vysokého zadlužení: „*Když se [o svátcích slavilo velikonoční] vítání zažehnutého světla, Arméni se ze studu a v obavě z výsměchu neobjevili v [chrámu] Svatého hrobu, neboť neměli ani [přístup na ta] svatá místa, ani vázy či roucha. To vše arménský národ musel strpět, soužený pochybnostmi, snášel urážky a výsměch, trpěl studem za všechno křesťanstvo. A nikdo nemohl pomoci svatému Jeruzalému od [jeho] dluhu, ani katholikos, ani biskupové, ani vardapeti, ani chodžové, ani velící a zámožní [muži]...“ (Akinean 1936: 275)*

Mentalita obklíčení

Nostalgie po minulosti tváří v tvář tíživé přítomnosti je pro arménský dobový diskurz typická. Často se objevuje akceptace negativního heterostereotypu, spjatá s mentalitou *dhimmi* – doboví autoři přijímají za svůj pocit neustálého vykořenění, odcizení, pokoření a ponižování. Pro bližší pochopení tohoto fenoménu je třeba si uvědomit, že Arméni byli ve všech situacích – díky své vlastní víře a náboženské samosprávě – vždy viditelně Jiní a nutně se tak museli cítit v ohrožení. „*V této zemi nikdo nenosí turban, jen Arméni,*“ píše o situaci v Itálii Šimon Polský. Modré turbany pak museli Arméni nosit v celé Osmanské říši.¹⁴ Rovněž na území dnešního Polska a Ukrajiny, kde ve středověku žily početné arménské komunity, se Arméni vyznačovali svým specifickým oděvem („tureckými“ kalhotami a čapkami). V nemuslimských zemích podléhaly arménské samosprávné komunity pouze panovníkům a de facto závisely na jejich libovůli; jejich sousedé v nich viděli cizozemce bez vlastního domova, dočasné hosty, zprostředkovatele a obchodníky. Fakt neexistence vlastní země jako by předznamenával možnou zradu země hostitelské, obchodování bylo vedle toho mnohdy pokládáno za nečestné zaměstnání (hlavně z pozice těch, kdož žili „ze své půdy nebo ze své cti“ – tj. rolníků a šlechty). Jako osmanští a perští ne-muslimové podléhali Arméni celé řadě omezení; jejich svědectví u soudů byla brána jako méně vypovídající, nesměli se ženit s muslimkami, sloužit v armádě a úřednickém aparátu, museli platit vyšší daně atd. Automaticky se rovněž předpokládalo i odvádění tzv. neoficiálních daní (či zjednodušené úplatků), bez nichž se neobešly ani svatba, ani pohřeb, ba mnohdy ani bohoslužba v kostele. „*Takto trápení a soužení jsou [Arméni] v rukou muslimů, proto jsou tak chudí a ožebračení. [Tačikové] jim totiž neustále berou [majetek], oškliví si je, pokutují je, ostouzejí je a požadují od nich vyšší daně. Má-li někdo deset synů, za každého žádají charadž [daň z majetku], a i když jeden [syn] odejde, přesto ho požadují [i za něj],*“ poznamenává Šimon. „*Jestliže se někdo chce oženit, ale něco tomu brání, nejde za představeným nebo duchovním pastýřem, nýbrž za [osmanským] janičářem. Dá mu úplatek a janičář donutí kněze holí, aby se konala svatba i proti jeho vůli. Kdyby [tak kněz] nechtěl [učinit], zle se mu povede. Stíhají nás mnohá neštěstí, [muslimové] na nás uvalují pokuty, škodí nám a trestají nás. Stejně tak se [děje] i kostelům a klášterům,*“ podotýká Šimon Polský (Akinean 1936: 270). Vyznávat víru předků bylo pro mnoho Arménů spojeno s ekonomickými nevýhodami a podřadným postavením; odtud je kladen takový důraz na ty, kteří se „neodchýlili od pravé víry“ (zatímco vzpomínka na odpadlíky je z historické paměti důsledně vymazávána). „*V takovém trápení a strádání [se nacházejí] věřící národy, takto jsou jejich bohoslužby ničeny a zneuctívány, takto jsou jejich kostely vyvráceny. Kněží, soužení*

14 Např. viz svědectví dobového českého cestovatele Kryštofa Haranta, *Cesta z Království českého do Benátek, odtud po moři do země Svaté*, in: Jak staří Čechové poznávali svět (výbor ze starších českých cestopisů 14.–17. století), (ed.) Zdeňka Tichá, Praha 1985, s. 248.

pochybnostmi, zanechávají vědění a odvracejí se od bohoslužby a modliteb, neboť je bez přestání sužuje trápení a starosti. A jestliže někdy vejdou do kostela, tehdy spěšně a rychle odslouží mši a prchají, aby je v kostele nikdo nezahlédl. V tomto světě jsou khahanové za starosty vesnic, všechno spočívá na jejich bedrech, ať už charadž či cokoli jiného. A [všechny] subaši, kádí, čaúše, výběrčí daní, ty všechny musí khahanové uložit a živit. A je-li třeba vína nebo jídla, tu [výběrčí] bijí kněze, aby jim ho rychle přinesl. Také žádají pokrývky, matrace a jiné potřeby. Proto také ani lid nechodí na mše, a dokonce i kvůli svým starostem na Boha zapomíná a pro mnoho požadovaných daní [zapomíná] i na namus. Neboť není dne, kdy by se [křesťané] mohli těšit klidu a míru. Domovní dveře mají nízké a malé, jejich obydlí jsou tmavá a pod zemí, a přece nemají klidu, protože [nevěřící] k nim vcházejí a o všechno žádají, a proto [křesťané] strádají a trpí.“ (Akinean 1936: 270–271)

Negativní stereotyp tedy jednak reflektuje dlouhodobě podřadný a ponižovaný (byť tolerovaný) status *dhimmí*, ale vedle toho cílí i přímo na vlastnosti arménské komunity. Dlužno však podotknout, že v tomto případě překračuje dílo Šimona Polského rámec obvyklé náplně arménského negativního autostereotypu, který bývá většinou zacílen na jednotlivé církevní představitele nebo šlechtice, obviněné za úpadek arménského lidu (*hajoc žoghovurd*). Vedle těchto „slabých“ vůdců vychází arménský národ jako obětní beránek, jako opuštěné „stádo ovcí bez pastýře“. U Šimona se však lamentace nad arménským osudem spojují s lamentacemi nad špatnými vlastnostmi arménského národa celkově. Šimonovy stížnosti patrně reflektují jeho osobní životní zkušenosti a hlubokou deziluzi; připomeňme však, že jako autor cestovních zápisů měl k tématu alterity přece jen blíže než ostatní autoři a nemusel také respektovat zavedený topos. „*Náš lid je nejednotný a vzájemně k sobě nechová lásku, pro což jsme dokonce známí.*“ V hledáčku kritiky autora se ocitá především úpadek kultu vzdělanosti a církevního vědění. „*A tak běda, přeběda lenosti a nedbalosti. V mém městě žijí lidé, kteří po dva, po tři roky nepřekročili kostelní práh. A jsou i tací, kterým už vlasy zbělely, ale neznají Otčenáš, ani Věřím, ani nic jiného ... náš národ nemá vůbec zájem ani touhu se vzdělávat, a pokud své syny posíláme studovat, tedy velmi mladé, dokud ještě nemohou pracovat. A jakmile dosáhnou určitého věku, rodiče je vezmou [ze školy] se slovy, že to už stačí, pojd' domů. A tak se chlapci dostane jen neúplného vzdělání.*“ (Akinean 1936: 140) Důraz kladený na vzdělání je přitom nedílnou součástí středověké i novověké představy arménského národa, v němž představují katolíkové a vardapeti učitele národa. Šimon Polský využívá ke kritice srovnání s Jinými, velmi často je centrem jeho komparace Itálie (respektive „franský svět“), jenž pro něj představuje kulturní vrchol své doby. „*Desetiletý hoch tady umí spočítat deset tisíc dramů za jedinou hodinu, zatímco můj národ zapomněl na přikázání Boží, dokonce ani jméno Boží nikdy nevzpomene. Proto se u nás vůbec nenajde láska ke vzdělání. Svě děti necháváme [vyrůstat] samotné a opuštěné a ony rostou jako dobytek, nevzdělané a zcela hloupé, vinou rodičů*

se [stávají] hanbou sami sobě. Proto ubylo duchovních a moudří mezi námi vymizeli. A ty zbylé bych se styděl nazvat duchovními.“ (Akinean 1936: 114)

Idea dějinného prokletí je v Šimonově díle vyjádřena jasně: „Zatímco každý národ roste a přibývá, my jsme vyhlazováni a ubývá nás. Běda mi! ... Náš národ je [však] špatný a nejednotný, [vzájemné] lásky v sobě nemá a je potulný, kamkoli přijde, tam zanechá špatné jméno. [Arméni] jsou tak špatní, že dva lidé nikdy nedokážou žít vedle sebe [v míru] ani den, a to nejen laikové, ale ani klerikové. Stále se hádají, [nestačí jim] říci jedno nebo dvě slova a pak umlknout, naopak [hádají se] celý den. Takové věci činí, obviňují se ze sodomie a častují se takovými urážkami, kletbami, závistivými slovy a [vedou tak] odporné řeči, že ti, kdo to slyší, žasnou a jsou znechuceni. A [hovoří] nikoli arménsky, aby jim cizinci nerozuměli a nevěděli, oč jde, nýbrž pomlouvají jinými jazyky, takže tomu rozumějí i ostatní národy. Pro tuto závist a pomlouvačnost jsme rozptýleni a v očích všech jsme upadli.“ (Akinean 1936: 80, 348) Autor, ovlivněn patrně vlastními zážitky jako očitý svědek apoštolských a katolických kontroverzí ve svém rodném Lvově, které po roce 1630 vyústily ve vítězství katolíků, zabavení veškerého majetku apoštolské církve a k zatčení sympatizantů „víry předků“, pokračuje: „Proto jsou [Arméni] rozptýleni a zatraceni pro své bezvěrectví... Běda mi, neboť všude Arméni [jeden proti druhému] bojují a činí si protivenství. A tak se říká Haj těm, kdo jsou nejednotní.“ (Akinean 1936: 280) Připomeňme ovšem, že právě ona nejednotnost a nesvornost se v pohledu zvenčí vytrácí – dobové heterostereotypy o Arménech je naopak vidí jako jednodlitou, uzavřenou a tudíž trochu tajemnou komunitu, terč své obecné nenávisti. Aspekt pronásledování a vyhlazování tak úzce reflektuje roli tradičního obětního beránka, kdy byli členové arménské minority podezírání a nezřídka i trestáni právě pro své schopnosti překračování kulturních i lingvistických hranic. Podezření majority vyvolávalo zejména fungování Arménů jakožto univerzálních prostředníků – kupců, lichvářů, směnárníků. Samotná jejich mobilita evokovala silnou nedůvěru a navíc se přidružil fakt, že se vlastně nemuseli příliš integrovat, neboť jejich osud závisel daleko více na vnější autoritě panovníka nežli na sousedských vztazích (Pál 2011: 13–14). Hlavními znaky arménských komunit byly „výlučnost, etnická izolace a odlišnost“ (Suny 1993: 5). Obecná nenávisť většiny vůči tradičnímu „obětnímu beránkovi“, jež se odráží například ve výše citovaných příslovích a jež ve svém důsledku vedla k celé řadě masakrů a pogromů, však nicméně mnoho nevypovídá o každodenním životě. Psané dějiny mají tendenci zachycovat spíše sled konfliktů a figury nepřítele než popisovat každodenní život, odvíjející se patrně v nepříliš zajímavých kolejích, bez větších zvrátů. Čistě negativní obraz Arménů v očích Jiných je tak spíše výsledkem dlouhodobé konkurence nežli výpovědi o skutečnosti; sami arménští autoři pak tento stereotyp přejímají nebo nepřejímají v závislosti na svém konkrétním rozpoložení. Vysoké mínění o sobě samých tady většinou stojí a padá s názory a hodnocením Jiných: „Stali [jsme se] zdrojem posměchu a terčem žertů našich sousedů. Upadli jsme

do rukou nepřátel, nevěřících, ukrutníků a povstalců. A nemůžeme ani otevřít ústa, neboť jsme [znakem] hanby a závidi [v očích] všech národů,“ poznamenává například Šimon (Akinean 1936: 106).

Ambivalentní charakter arménského autostereotypu se projevuje ve více rovinách. Na jedné straně se arménští autoři ztotožňují se slovy svých raných kronikářů o velikosti a významu arménského vyvoleného národa („křest krví“ je zde znakem skutečné Boží milosti), avšak na stranu druhou přejímají mnohá z negativních hodnocení jiných, jež Arménům přisuzují takové vlastnosti, jako jsou lstivost, úskočnost, zrada a život na úkor ostatních. Podobně rozpolcen byl arménský autostereotyp i v pozdějších dobách – na sklonku osmanské éry a v době arménského národního obrození jsme například svědky kolísání sebeobrazu mezi dvěma extrémy – mezi poníženým a podřadným postavením ne-muslima, rolníkem závislým na vůli svých pánů (reaya, z osm. tur. poddaný platící daně do říšské pokladny) a mezi svobodným zbojníkem a povstalcem (fidajínem). Tento rozkol je ostatně patrný dodnes, navíc je silně ovlivněn diskusí kolem problematiky arménské genocidy, což už je však zcela jiná kapitola.

Na závěr lze konstatovat, že vnímání arménskosti v průběhu 16. a 17. století vykazuje obdobná topoi, která existovala již v předešlých staletích a na jejichž základě bude později stavět národní obrození. Idea pokrevně sjednoceného spjatého stejného národní církvi, která se po staletí snažila uhájit svou autokefalitu vůči pravoslaví a katolicismu a samotnou svou existenci vůči islámu, je zde poměrně jasně vymezena.

Červenec 2017

Literatura

- Abrahamian, Levon. 2006. *Armenian Identity in a Changing World*. Mazda Publishers.
- Agadjanian, Alexander. 2016. *Armenian Christianity Today: Identity Politics and Popular Practise*, Routledge.
- Akinean, Nerses H. 1936. *Simeon dpiri Lehacioc Ughghegruthjun, taregruthjun jev hišatakarankh* [Putování, kronika a kolofony písaře Šimona Polského]. Vienna.
- Alajaji, Sylvia Angelique. 2015. *Music and the Armenian Diaspora: Searching for Home in Exile*. Indiana University Press.
- Armenian history attributed to Sebeos*. 1999. Tranl. Robert W. Thomson, James Howard-Johnston. Liverpool University Press.
- Bachčinjan, Henrik. 1999. *XVII.–XVIII. dareri haj grakanuthjun* [Arménská literatura 17.–18. století]. Jerevan.
- Barša, Pavel – Strmiska, Maxmilián. 1999. *Národní stát a etnický konflikt*. Praha.
- Borowitz, Eugene B. 1990. *Exploring Jewish Ethics: Papers on Covenant Responsibility*. Wayne State University.
- Ciggaar, Krijna N. – Teule, Herman G. B. 2003. *East and West in the Crusader States: Context, Contacts and Confrontations*. Leiden.
- Casiday Augustine. 2012. *The Orthodox Christian World*. Routledge.
- Davrižeci, Arakhel. 1990. *Girkh patmutheanc* [Kniha dějin]. Jerevan.

- Dédéyan, Gérard (ed.). 2007. *Histoire du peuple arménien*. Toulouse.
- Derks, Sanne. 2009. *Power and Pilgrimage*. Münster: LIT Verlag.
- Der Nersessian, Sirarpie. 1947. *Armenia and the Byzantine Empire: A Brief Study of Armenian Art and Civilization*. Harvard University Press.
- Dowsett, Charles. 1997. *Sayat'-Nova, an 18th century troubadour*. Louvain.
- Gellner, Arnošt. 1993. *Národy a nacionalismus*. Praha.
- Hakobjan, V. A. (ed.). 1956. *Manr žamanakagruthjunner XIII.–XVIII. dareri* [Malé kroniky 13.–18. století]. Jerevan.
- Halbwachs, Maurice. 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
- Herzig, Edmund – Kurkchiyan, Marina (ed.). 2004. *The Armenians: Past and Present in the Making of National Identity*. London: Routledge.
- Hovannisian, Richard. 1981. *The Armenian Image in History and Literature*. Los Angeles: University of California.
- Hroch, Miroslav. 2003. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha.
- Jones, Hannah – Jackson, Emma. 2014. *Stories of Cosmopolitan Belonging: Emotion and Location*. Routledge.
- Košťálová, Petra. 2012. *Stereotypní obrazy a etnické mýty: kulturní identita Arménie*. Praha: SLON.
- Krekovičová, Eva. 2001. Medzi autoobrazom a heteroobrazom. In: Toncrová, Marta – Uhlíková, Lucie (eds.): *Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů*. Brno: EÚ AV ČR 2001: 17–36.
- Krekovičová, Eva. 2005. *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklore a v politike*. Bratislava: Ústav etnologie SAV.
- Lalajan, Jervand. 1915. *Cucak hajeren dzeragrac* [Soupis arménských kolofonů]. Tbilisi.
- Lang, Jack (ed.). 1999. *Actualité du génocide des Arméniens (Actes du colloque organisé par le Comité de Défense de la Cause Arménienne à Paris-Sorbonne, CDCA)*. Paris.
- Macura, Vladimír. 1998. *Český sen*. Praha.
- Mendel, Miloš – Ostřanský, Bronislav – Rataj, Tomáš. 2007. *Islám v srdci Evropy*. Praha.
- Mersmann, Birgit – Schneider, Alexandra. 2009. *Transmission Image. Visual Translation an Cultural Agency*. Cambridge Scholar publishing.
- Mosshammer, Alden A. 2008. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Nersessian, Vrej. 2001. *Treasures from the Ark: 1700 Years of Armenian Christian Art*. Los Angeles : Getty Publications.
- Nichanian, Marc. 2006. *Entre l'art et le témoignage (Littératures arméniennes au XX. siècle)*. Genève.
- Nora, Pierre et al. 1984. *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- Pál, Judit. 2011. Armenian Image – Armenian identity – Assimilation of the Transylvanian Armenians in the 18th and 19th century. In: Barszczewska, Agnieszka (ed.): *Integrating Minorities: Traditional Communities and Modernization*. Editura ISPMN.
- Pellizzi, Francesco (ed.). 2007. *Anthropogy and Aesthetics*. Harvard University Press.
- Petrosian, Irina – Underwood, David. 2006. *Armenian Food, Fact, Fiction and Foklore*. Lulu.com.
- Sanchez-Mazas, Margareta – Licata, Laurent. 2004. *L'autre: regards psychosociaux*. Presses universitaires de Grenoble.
- Skvorcova, Irina et al. 2012. *Chudožestvonnaja kultura armjanskich obščin na zemljach Reči Pospolitoj*. Minsk.
- Smith, Anthony. D. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford University Press.
- Stone, Michael E. 2006. *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies*. Leuven: BRILL.
- Suny, Ronald Grigor. 1993. *Looking Toward Ararat (Armenia in modern history)*. Bloomington: Indiana University Press.

- Šatava, Leoš. 2001. *Jazyk a identita etnických menšin*. Praha: Cargo.
- Terian, Abraham. 2005. *Patriotism and Piety in Armenian Christianity*. St. Vladimirs' Seminary Press.
- Thomson, Robert W. 1994. *Studies in Armenian Literature and Christianity*. London: Variorum.
- Tchobanian, Archag. 1923–1929. *Roseaie d'Arménie (en 4 volumes)*. Paris: E. Leroux.
- T'Serstevens, Albert. 1966. *Předchůdcové Marca Pola*. Praha: Lidová demokracie.
- Turner, Victor W. 1979. *Process, Performance and Pilgrimage: A Study in Comparative Symbology*. Delhi: Concept Publishing Company.
- Vinsonneau, Genèvieve. 2002. *L'identité culturelle*, Paris: Armand Colin.
- Ye'or, Bat. 2002. *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Madison, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press.