

VYHNANSTVÍ A EXIL JAKO JEDEN Z ÚSTŘEDNÍCH MOTIVŮ ARMÉNSKÉ ETNICITY: KONCEPT *GHARIBUTHJUN*

PETRA KOŠŤÁLOVÁ

Ghaributhyun: the exile as one of central themes of Armenian ethnicity

Abstract: The article entitled „Ghaributhyun: the exile as one of central themes of Armenian ethnicity“ deals with the notion of exile and its significance in the Armenian historical and literary discourse. The exile represents in the Armenian context one of the cornerstones of Armenian ethnicity construction and it could be said without exaggeration, that Armenian history (both medieval and modern) is pervaded by this dominant or more precisely “key” theme. The exile symbolizes primarily the concept of uprootedness (exile from the country as well as the alienation from the society), which is conceived in close connection with the search for identity itself. In other words, the exile can be considered as a kind of “rite de passage” – the position on the border or „threshold“ between two cultures, languages and worlds.

The notion of exile is closely linked with Armenian historical experience of *aghet*: catastrophe (persecutions, deportations, massacres). It could be interpreted in association with the idea of homeland, the myth of the chosen people persecuted for its sins, the concept of irrevocably lost Golden Age and the myth of national regeneration and return to promised land. *Gharib* motif was influenced by different aspects - among others it shall be mentioned the inspiration by Jewish tradition and texts of the Old Testament, as well as the effect of the so-called “siege mentality”, which reflects the situation of an isolated religious minority condemned to play a role of mediators, standing on border between two cultures.

Key words: Armenia, Armenian History and Literature, Armenianness, Ethnicity, Exile, Gharib.

Koncept exilu a vykořenění v sobě zároveň zahrnuje i existenci diasporu a vědomí ztráty svrchovanosti nad vlastním územím. Obsahuje i přítomnost fenoménu dobrovolných a nedobrovolných migrací z historické pravlasti daného etnika,

trauma ztráty tohoto území, popřípadě trauma dlouhodobého pronásledování a vyhánění. Pojem exilu samozřejmě není specifickým tématem jen některých kultur a jazyků – ve formě „vyhnanství“, „opuštění“ či „odchodu“ jde o slovo obecně srozumitelné, jež však v různých kontextech nabývá různých konotací. Jinými slovy – koncept exilu je univerzální, ale může být konceptualizován vždy v závislosti na dané kultuře, konstruován na základě jazykového obrazu světa daného společenství (Jourdan – Tuite 2006: 74).

Pojem exilu, arménsky *ghaributhjun* nebo *pandchtuthjun*, tvoří významný opěrný bod etnicity arménského národa (stejně jako např. židovského, řeckého, nověji irského aj.) a je dialekticky spjat i s pojmy jako vlast, historická pravlast, diaspora a repatriace. V arménském kontextu je fakt exilu mnohdy pojímán jako samotné vyjádření arménského dějinného osudu, který je chápán zároveň jako prokletí a zároveň i jako určitá výzva. Prostupuje středověkým a novověkým literárně-historickým diskurzem, jako „červená nit“ prochází také diskurzem ryze moderním.

Článek je založen na textové analýze arménských primárních pramenů (kronik, kolofonů, historických písní, balad apod.), které mají původ v období středověku a novověku; závěry jsou částečně komparovány i s materiálem pocházejícím z moderní a současné arménské literatury. Inspiračí k deskripci a následné interpretaci pojmu „exil“ byl tzv. etnopoetický přístup, chápáný jako způsob čtení a analýzy literárních a folklorních textů, detekce tzv. klíčových slov a hledání určitých *otisků paměti* ve smyslu otisků kolektivní historické paměti v rámci pojmenovaného prostoru (Feld – Basso 1996: 13). Klíčová slova si lze představit jako pojmy pro danou kulturu zcela zásadní a exponované, obtížně přeložitelné do jiných jazyků, pomocí nichž lze ve zkratce „pochopit“ specifčnost dotyčné kultury (Vaňková – Pacovská 2010: 40). Texty postrádající přímý autorský otisk, které byly v průběhu staletí tradovány, citovány a nakonec i opisovány, mohou poskytnout komplexnější obraz kolektivně sdílených motivů. Klíčová slova bývají obvykle frekventovaná, přímo determinovaná kulturou, v jejímž jazyce se vyskytují; mívají i specifický význam pro vhled do dané kultury (Wierzbicka 1997: 15). Často se vyskytují jako svým způsobem „fixovaná slova“ v příslovích, rčeních, lidových písních aj.; jejich význam bývá obvykle podtržen a vyzdvížen v období národního obrození, kdy jsou prezentována jako „typická“ pro daný národ (ve smyslu jeho dějinného osudu).

Koncept exilu je v neposlední řadě i jakýmsi prahem, ambivalentní pozicí „na hranici“ dvou světů – exulant se nachází v přechodové fázi liminality a nepatří v daném okamžiku vlastně nikam. Definice jeho identity je proměnlivá. Arménský pojem vyhnanství v sobě sdružuje jak vyhnanství „těla“, tak i „duše“

– *ghaributhjun* reflektuje zkušenost středověké diaspory stejně jako zkušenost generace, která zažila masakry a genocidu z let 1915–1916, a zkušenosti tří generací jejich potomků; v neposlední řadě odráží i fenomén současné masové emigrace z Arménské republiky po roce 1991. Termín *ghaributhjun* s sebou zároveň nese i silný emocionální náboj. Jako široce sémanticky definovaný pojem je jen obtížně přeložitelný do jiných jazyků; obvykle se proto překládá hned několika slovy: nostalgie, smutek, samota, utrpení, žal, stesk, stýskání, bolest, trápení, vyhnanství, vykořenění, exil, ztráta, neopětovaný cit aj. (váží se k němu další arménská slova jako *karot*, *dard* – smutek, stesk). K jeho detailnímu pochopení je vždy potřeba znát konkrétní kontext. Existence „ve vyhnanství“ totiž může být jak zcela reálnou zkušeností (*gharib* je donucen vnějšími či vnitřními okolnostmi opustit svou rodnou zemi či rodinu), tak konceptem čistě symbolickým, kdy představuje pomezí situaci, hranice našeho světa, daleko od společnosti a na dělicí čáře mezi Řádem a Chaosem. *Ghaributhjun* jakožto jedno z klíčových slov arménské kultury a významný pojem etnopoetiky stojí na pomezí obou přístupů – jednak se často jedná o reálnou zkušenost s diasporou, která se i po uplynutí několika generací neustále promítá ve formě myšlenkového světa diaspory, jednak může jít i o obecný postoj odtržení od skutečného života, o příklon k meditacím, mysticismu, hledání, bloudění a nekonečné pouti, o proces nekonečného nacházení a ztrát (odtud symbol věčného poutníka – vyhnance, cizince). Odchod „do ciziny“ je svým způsobem i uchýlení se „do samoty“, mystická prahová zkušenost nekonečného putování, bloudění, hledání, ztráty a věčného nacházení – „*odešel jsem do cizích zemí, a bojím se smrti. Ach běda, matko, v tom cizím kraji, stýská se mi po domově, po naší vodě*“ (Mnacakanjan 1956: 249).

1. Arménská etnicita a její hlavní atributy

Arménie je zemí ležící na jižním Kavkaze, v historii však její hranice zasahovaly daleko do oblasti Malé Asie a Předního východu; následkem složitého historického vývoje došlo ke vzniku rozsáhlé celosvětové arménské diaspory (*sphjur'kh*), jejíž význam je z dějinného hlediska částečně srovnatelný s rolí diaspory židovské. Arménská etnicita – respektive pocit příslušnosti k arménskému národu – bývá poměrně silná; řečeno slovy britské historičky Anny Redgateové, „*arménský smysl pro národní identitu vydržel dokonce déle než sama Arménie*“ (Redgateová 2003: 258). Etnicita dané etnické skupiny již tradičně nabývá na síle zejména při interakci s kategorií Jiného a obecně v různých krizových momentech; arménská etnicita, zformovaná v situaci permanentního ohrožení, se opírá o několik základních pilířů, které jsou pro ni charakteristické a které byly díky perifernímu postavení „na pomezí“ jiných velkých říší neustále posilovány. Mezi tyto pilíře patří zejména

konfesní identita a významná role křesťanského náboženství, jež Arménie přijala podle tradice jako první stát na světě již počátkem 4. století. Gregoriánská apoštolská víra (řadící se mezi tzv. staré východní, nechalkedonské církve) hrála roli sjednocujícího národního faktoru po celé období starověku, středověku i novověku (van Lint 2009: 264), tj. v době, kdy byl arménský národ spíše různorodým konglomerátem lokálních komunit s odlišnými zvyky a tradicemi. Ne náhodou bývá arménská diaspora klasifikována vedle Židů a Řeků jako diaspora archetypální a náboženská (Smith 1999: 212–213). Vedle raného křesťanství přispívala k etnické kohezi rovněž raně středověká historiografická tradice a vysoká prestiž arménské literatury, psané v arménštině pomocí vlastní arménské abecedy; klasická arménština (*grabar*) zůstává dodnes liturgickým jazykem apoštolské církve. Už v raném středověku byl vytvořen koncept arménské národa, vyvoleného Bohem, který se (jako první po Židech) stal dědicem toho pravého monoteismu; veškerá další náboženská vyznání (hlavně pravoslavní, katolíci apod.) jsou pak z pohledu tradice chápána jako odpadlická. Arménský národ uzavřel s Bohem posvátnou smlouvu (*ucht*), na jejímž základě se mu dostalo zjevení pravdy. Odpůrce apoštolského křesťanství „*si vzala náhlá smrt 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 ... neboť toto je Matka všech a my jsme se osvobodili od klanění se modlám jako Anahit*“, píše David z Bitlisu, kronikář ze 17. století (Hakobjan 1956: 365). Víra, přinesená počátkem 4. století věrozvěstem Grigorem Lusavoričem, se tak stala úhelným kamenem vyjádření odlišnosti od kategorie Jiných. Apoštolská víra byla ztotožněna se samotným arménským národem (Garsoïan 1999: 100), což se potvrdilo mimo jiné i v obrazu bitvy u Avarajru (451), vyličeném dějepisci, kde Arméni bojovali o uhájení své víry (rozuměj samostatnosti a národní suverenity) s Peršany. Další podobné „zakladatelské“ bitvy se po zániku posledních arménských království (451 ve Velké Arménii, 1375 v Malé Arménii) odehrávaly také s Byzantinci, Araby, Turky, egyptskými mamlúky apod.

Po dlouhá staletí představovali Arméni, od 14. století nedisponující vlastním suverénním státem, menšinové vyznání buď v rámci muslimských, či pravoslavných a katolických státních celků. Etnické jádro arménské národa se nacházelo na území Byzance, později Osmanské říše a Persie, zatímco rozsáhlá arménská diaspora, datující se od 10.–11. století, se nalézala mimo jiné na území Polsko-litevské unie a Ruska, později také v Indii, Etiopii a jinde. Fakt dlouhodobé rozptýlenosti vedl ke vzniku tzv. mentality obklíčení (*siege mentality*) neboli specifické mentality vnitřního a vnějšího exilu. V zemích pod muslimskou nadvládou se rozvinula rovněž tolik diskutovaná mentalita *dhimmi* (tj. ne-muslimů žijících

v muslimském státě a požívajících do značné míry druhořadého postavení), jejímiž průvodními jevy jsou „zranitelnost ... vděčnost, odcizení“ (Ye’or 2002: 104). Mentalita obklíčení úzce souvisela s určitým uzavřením komunity do sebe a se spoléháním se na *partanakuthjun*, tj. arménskou společenskou povinnost pomáhat si vzájemně v rámci komunity. Příslušníci komunity *dhimmi* žijící na území Osmanské říše částečně vnitřně přijali negativní sebeobraz za svůj. Nesměli například veřejně nosit drahé a barevné látky, vlastnit výstavné domy, jezdit na koních, nosit zbraně (odtud jejich zranitelnost), jakýkoli pokus o sebeobranu vůči muslimům byl interpretován jako agrese, jejich svědectví platila u soudu za méně významná (odtud určitá bezmoc) a za své činy bývali pohnáni k zodpovědnosti jako kolektiv, tj. celá náboženská komunita, což podtrhovalo již zmíněnou etnickou solidaritu v rámci konfesně definované společnosti osmanských *milletů*. Svá omezení na poli politickém si někteří arménští *dhimmi* dokázali vynahradiť v oblasti ekonomiky a financí. Zčásti monopolizovali obchod majority (jak vnitřní, tak zejména dálkový obchod s hedvábím, šperky apod.), bohatí arménští kupci figurovali jako mecenáši apoštolské církve a svých lokálních komunit spadajících pod jednotlivé farnosti, popřípadě působili také jako tlumočníci a oficiální mluvčí svých souvěrců. Apoštolská církev nadále zůstávala jediným garantem vzdělanosti, v mnohém se však opírala právě o vliv těchto obchodníků, kteří v osmanských a perských městech vytvořili doslova „novou aristokracii“ a díky svým klientelistickým vazbám se dokázali obracet i na ta nejvlivnější místa. Existence těchto kupců ovlivnila v druhé polovině 19. století mimo jiné i vznik negativního stereotypu bohatého bankéře, lichváře a obchodníka, ne nepodobný stereotypu Žida ve středoevropském prostoru. Paralel s osudem židovského obyvatelstva v Evropě je v případě Arménů více – jednak důraz na konfesní identitu ve formě specifického a menšinového náboženství (s nemisijní rolí), dále vysoká prestiž vlastní abecedy a literatury ve vlastním jazyce, akcent na studium liturgických textů a kult vzdělání a v neposlední řadě pojetí dějin jako série katastrof, pronásledování a nuceného rozptýlení národa, vrcholící genocidou a masovým exilem v první polovině 20. století. Zároveň s těmito atributy přicházejí i pocity určité „výlučnosti a etnické izolace“ (Suny 1993: 5).

Geostrategická pozice Arménie na pomezí velkých civilizačních celků, kudy zároveň tradičně procházely migrační proudy z jihoruských stepí, střední Asie a Íránské plošiny směrem do Malé Asie a severní Sýrie, vyústily ve specifický dějinný koncept, který pojímá arménské dějiny jako sérii zkoušek a trestů stíhajících vyvolený a z hlediska historie výlučný národ. Dějiny arménské gregoriánské apoštolské komunity jsou podány ve smyslu univerzální historie a pocitu hrdosti nad národem, který jako první na světě přijal podle tradice křesťanství;

vedle tohoto mýtu o národní výlučnosti jsou však arménské dějiny protkány zmínkami o jednotlivých katastrofách (*aghet*), jež tvoří prostřednictvím neustálé reinterpretace a aktualizace historie nepřerušenu linii od starověku až do současnosti. Katastrofy v podobě válek, nájezdů, nucených konverzí a hladomorů jsou chápány jako tresty dostavující se za porušení závazné smlouvy s Bohem (*ucht*) a odklonu od vyznávání jediné pravé víry (apoštolského křesťanství). Koncept série pohrom, dopadajících na vyvolený národ je odpovědí na odchýlení se od zjevené pravdy, na úpadek církve a jejích duchovních. Řečeno slovy novověkého dějepisce z polské diaspory Simeona Lehaciho, „*na přikázání Boží můj národ nevzpomene, ani na jméno Boží. Nemáme lásky ke vzdělání. Svě děti necháváme vyrůstat opuštěné, a ony rostou jako dobytek, nevzdělané a hloupé, z viny rodičů a ze závistivosti lidské. Skrze tu příčinu ubylo i duchovních. Chybí moudří v našem lidu. A jsou-li nějací duchovní, pak se stydím je tímto jménem nazývat*“ (Akinean 1936: 112). Veškerá kritika úpadku církve je doprovázena akceptováním zaslouženého trestu. Určitá tendence k fatalismu a podřízení se neúprosnému osudu se pak v arménské tvorbě, silně ovlivněné církevní tradicí, promítaly až do období vrcholného národního obrození.

2. *Gharib* a formování arménské diaspory

Motiv exilu a věčného vykořenění není specifický pouze pro arménskou literaturu; vyskytuje se také u okolních národů v anatolsko-kavkazském regionu a o jeho velké oblibě svědčí i použití původně arabského termínu *gharib* (ve významu toho, kdo odešel na západ, tj. do ciziny). S tímto pojmem se lze setkat ve všech oblastech ovlivněných arabským či perským vlivem – jako *gharibi* jsou mimo jiné označovány např. tádžické písně o vyhnání z domova a nuceném hledání nového místa v cizině (Rypka 1956: 392–393); jiným tematickým blokem jsou písně o „tulácích kvůli lásce“, z nichž patrně nejslavnější literární postavou je Madžnún „šílený láskou“, tragický hrdina udhrijské beduínské lyriky (Olivierius 1995: 145). Naznačené motivy charakterizují obsah pojmu *gharib* – jedná se o vyhnance dobrovolného či nedobrovolného, který opouští domov, svou zemi, svou milenku či obecně společnost jako celek. Pocit vykořenění lze v arménském případě obecně charakterizovat jako věčný a nucený exil, vyhnanství, putování, bloudění a nostalgii po ztracené vlasti, reflektující často skutečnou zkušenost z diaspory. Postava *ghariba* (*panduchta*) dala vzniknout samostatnému lyrickému žánru, který zastává v arménském literárně-historickém diskurzu vzhledem k historickým souvislostem zcela ústřední postavení.

Středověká arménská diaspora se začala formovat již v průběhu 10. století, kdy arménští aristokraté začali pod tlakem Byzance, Arabů a později

i seldžuckých Turků opouštět historickou Arménii (ležící na území dnešního východního Turecka, severozápadního Íránu a kavkazské Arménie) a stěhovali se dále na západ za Eufrat. Řeka Eufrat se brzy stala symbolickým předělem mezi tzv. východními a západními Armény, byť lingvistická ani kulturní hranice mezi nimi nebyla zjevná; ustálila se částečně až za existence státních celků jako byly Osmanská říše a safijovská Persie a výrazněji pak za existence SSSR a Turecka. Historická kavkazsko-anatolská pravlast, jejíž mýtus byl budován již raně středověkými historiografy, nese v době národního obrození označení *Jerkir* – v překladu země, vlast, domovina. Výraz zůstane až do začátku 20. století synonymem pro zemi archaických tradic, živého odkazu předků, stále mluvené arménštiny (kterou už jinde vystřídal turečtina, arabština, polština aj.) a *namusu* – konceptu rodinné cti. Z tohoto vnitrozemského etnického zázemí odcházely stále další a další migrační proudy arménské obyvatelstva a hledaly nové možnosti uplatnění v přímořských městech Levanty nebo dále na sever od Kavkazského hřebene – začalo se formovat jak jádro středověkého Kilíkijského království, soustředěného kolem dnešního Alexandrettského zálivu, tak i městské arménské komunity ve Lvově, Zámostí, Novgorodu aj. Život Arménů jako příslušníků náboženské menšiny v zemích pod muslimskou nadvládou byl výrazně omezen zejména na venkově, kde byli v podstatě zcela závislí na přímých „lenních pánech“ a na výběřčích daní. Ve městech, kde byla situace o něco lepší, se profilovali povětšinou jako obchodníci. Mezi představiteli dalších tradičních řemesel patřil například švec, koželuh, barvíř, krejčí, zbrojíř, šperkař, zlatník, zlatotepec.

V průběhu 16.–17. století už žily početné arménské komunity v Evropě, Asii i Africe – tradiční lokality osídlení úzce souvisely se směrem migračních proudů. Takto lze zjednodušeně identifikovat a) předovýchodní okruh (dnešní Egypt, Sýrie, Libanon, Izrael aj.), b) středovýchodní okruh (Írán, Irák), c) východoevropský okruh (Rumunsko, Ukrajina, Polsko, Rusko) i d) západoevropský okruh (Francie, Nizozemí). Arménské osídlení tak pokrývalo zejména oblast tehdejší Osmanské říše (východní anatolské pohraničí od Sivasu po Erzurum, Kilíkii a větší přístavy), Persie (Isfahán, Tabríz) a obchodní trasy vedoucí z Krymu a z Balkánu na Ukrajinu, do Polska a do dnešního Rumunska. Arménští obchodníci se významnou měrou podíleli na obchodu s hedvábím na Hedvábné stezce v oblasti Persie, Indie a Číny. Mnozí Arméni rovněž odcházeli z represemi sužované východní Anatolie do osmanského hlavního města Istanbulu (arm. *Bolis*). K těmto většinou nemajetným vrstvám vyhnanců patřili anonymní autoři nostalgických písní o trpkosti exilu a smutku po rodné zemi – písňe *panduchtů* se posléze staly živnou půdou pro teoretiky arménské národního obrození.

Koncem 19. století zesílily v souvislosti s represemi na půdě Osmanské říše migrace do Nového světa. Počátkem 20. století došlo k organizovaným a systematickým masakrům arménského obyvatelstva v Osmanské říši, což mělo za následek další masový migrační proud – směrem do Evropy, na ruský Kavkaz a do obou Amerik. Tato novodobá diaspora, jejíž čtvrtá generace dnes hledá své kořeny a pocit armenity, částečně navazuje svou strukturou na diasporu středověkou a na samotný koncept diasporického národa či národa archetypální diaspory, přičemž přebírá některá její topoi. Zatímco dříve byla arménská diaspora spjata především konfesní identitou, mateřským jazykem, vědomím traumatu pronásledování a útlaku a v neposlední řadě i nostalgií po návratu do staré vlasti, diaspora současná řeší namísto skutečného fyzického návratu do zemí svých předků, vnímané jako země zaslíbená, spíše symbolický návrat k armenitě a uznání faktu arménské genocidy. Jak podotýká americký historik Ronald G. Suny, „*pocit ztráty, touha po návratu či přijetí nemožnosti návratu (do vlasti) přispívá ke konstrukci diasporické komunity*“ (Gal – Leoussi – Smith 2010: 108). Touha po návratu byla akcentována hned v několika repatriačních vlnách, arménsky zvaných *nergaghth*, které lze částečně připodobnit k židovským přistěhovaleckým vlnám do Izraele, byť se ve výsledku nesetkaly s větším úspěchem právě kvůli rozdílu mezi východními (kavkazskými) a západními (diasporickými) Armény. Diaspora čelila určitému rozčarování z bezprostřední zkušenosti se sovětskou Arménií, která vlastně nikdy jejich skutečnou zemí nebyla (neboť jejich rodiče a prarodiče pocházeli z osmanské části arménského území) a navíc zastávala v jejich kolektivní paměti úplně jinou, zidealizovanou podobu. Na druhou stranu i pobyt v diaspoře umožnil konstrukci tzv. druhé vlasti, k níž je možné pociťovat bezvýhradnou loajalitu (Migliorino 2008: 167–168), zatímco stará vlast se proměnila v symbolickou zemi–sen. Řečeno slovy spisovatele R. Hagopiana, „*jelikož nemáme žádnou vlast, musíme se snažit žít jak nejlépe to jde a být vděční za zemi, kterou máme*“ (Gal – Leoussi – Smith 2010: 129). Tento přístup umožňuje jak život v hostitelské zemi, tak přetrvávání mýtu o staré vlasti jako o zemi zaslíbené.

3. *Gharib* ve středověku a novověku: exil jako vyhnanství těla

Dlouhodobá zkušenost života v diaspoře a existence v rámci specifické náboženské menšiny spjaté mentalitou *dhimmi*, prohloubila motiv osamocení a odchodu z rodné země, postupující arménskou tvorbou od doby, z níž jsou k dispozici první psané záznamy, až do současnosti. Charakteristickým pojmem je zde (vedle termínu *gharib* či *panducht*) také označení *antuni* – doslova vyhnanec „bez domova“, jenž je odsouzen k věčnému bloudění a putování; leží na něm

kletba jinak vyvoleného národa – řečeno slovy moderního arménského básníka Hovhannese Thumanjana, „*jedl jsem tvrdý chléb v cizích zemích, nepoznal jsem žádného odpočinku na své cestě*“ (Godel 1990: 112). Exil je tradičně chápán jako specifický národní osud a zároveň trest za porušení smlouvy s Bohem. Historické texty tuto skutečnost názorně dokumentují, neboť jak říká kolofon z 16. století, pocházející z jednoho východoanatolského kláštera, „*hořká to doba plná žalu, kdy jsme vězni v rukou muslimů, to vše se děje kvůli našim hříchům velkým jako moře*“ (Lalajan 1915: 670). Jiná glosa podotýká – „*ta hořká zlá doba, kdy nás kvůli našim četným hříchům vydal Bůh do rukou cizích krvelačných národů*“ (Akinjan 1952: 31). Obecným civilizačním nepřítelem jsou zde myšleny tzv. cizí neboli jiné národy (arm. *ajlazg*), tj. muslimové (respektive jinověrci). „*Kvůli našim hříchům teď národ Muhammadův vládne arménské zemi, plní města i vesnice a odvádí lid do zajetí ... Těžké je jeho jho, daně nesnesitelné, mnoho lidí přišlo o veškerý svůj majetek, o dědictví otců. Nelze uniknout ani se skrýt, pomoc nám odnikud nepřijde. Raději bychom zemřeli, než vedli dál takový život ... Trpíme a snažíme se uprchnout, jsme nuceni opouštět zemi našich otců a žít rozptýlení v cizině. Naše knížata jsou také jejich poddanými, naše kostely jsou v troskách, vydány na milost jiným národům; kameny z jejich zdí jsou brány na stavbu (muslimských) pevností, uvnitř tančí koně a muly své tance...*“ (kronika Hovhannese C'areciho; Hakobjan 1956: 240)

Motiv *gharib* má několik hlavních inspiračních zdrojů, mezi nimiž lze (vedle reálné historické zkušenosti) jmenovat i starozákonní texty. Vzory ze Starého zákona přecházely přímo do arménské historiografie (Stone 2006: 82–83), v důsledku toho je kladen důraz na zkušenost exodu vyvoleného národa, který uzavřel závaznou smlouvu s Bohem a přijal jedinou pravou víru, ze země zaslíbené. „*Nejsme jako lid staré smlouvy, náš osud je trpčí. Neboť nám odešel Mojžíš a nepřišel Jozue, který by nás zavedl do země zaslíbené... Antiochos nás nutí opustit zákony našich otců a Matatiáš se nestaví na odpor, válka na nás dopadla a Makkabi nás nezachrání,*“ je pro ilustraci psáno ve slavné předmluvě kroniky nejznámějšího arménského kronikáře Mojžíše Chorenského. Žil podle tradice v 5. století (patrně však ve skutečnosti až ve století osmém) a jeho pojednání o arménských dějinách představuje základní referenční rámec i pro mladší kronikáře (Moïse de Khorène 1993: 320–323). V textu nazvaném *Voghbam zkhez, hajoc ašcharh* („Pláči nad tebou, arménská zemi“) lze nalézt všechna obvyklá topoi žánru lamentací; tj. jak srovnání s židovským osudem (z něhož vycházejí Arméni v mnohem horším postavení), tak i kritiku nejvyšších představitelů apoštolské církve a svědectví o úpadku církve jako takové, která už není schopna správně vést arménský lid. „*Tolik bylo nářků, až se stěny jeskyní rozechvívaly*

a odrážely je jako hromobití. A tak praví naše Matka světla [arm. Majr Luso, apoštolská církev], jak již dříve promluvil starý Sión: Běžte, děti moje, odejděte; já zůstávám v troskách,“ říká o devět set let později arménský kronikář Nerses z Bitlisu v reakci na masové deportace arménského obyvatelstva za perského šáha Abbáse I. (Akinjan 1952: 39) a jeho slova tak rezonují s Chorenacihio žalozpěvem. Vedle mýtu o vyvoleném a těžce zkoušeném národě jsme rovněž často svědky akcentované nostalgie po zašlých časech slávy a ztraceném Zlatém věku (Hovannisian 1997: 314–315). Arménské žalozpěvy se zde prolínají s žánrem historických písní, zaznívá v nich pláč nad ztrátou Jeruzaléma, Konstantinopole, Edessy či arménského města Ani. „*Všechny národy mají střechu nad hlavou a my jsme rozptýleni po světě, zotročení, nešťastní, ostatní po nás šlapou. Už nemáme žádné krále ani udatné bojovníky. Kde jsou knížata z dávných dob? ... Pojďme a plačme, naříkejme nad osudem našeho nešťastného lidu! 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) Arménský národ je přímo ztotožněn s církví, která nese často přivlastek *bazmačarčar jekegheci* (těžce zkoušená, trpící církev); ta zároveň zůstává jediným garantem národní svébytnosti a držitelem *kargu* – Řádu světa, poslušnosti arménských katolíků a kontinuity apoštolské víry.

Dlouhodobé marginalizované postavení arménských komunit, nacházejících se řečeno kronikářskou formulí „*pod jhem cizích národů*“, vykristalizovalo do vzniku specifických stereotypních obrazů své vlastní menšiny a kategorie Jiných. Jiní neboli *otar*, *ajlazg* jsou automaticky považováni za ty, před nimiž je třeba se mít na pozoru, ať už se jedná o ohrožení ze strany náboženství, politiky nebo ekonomických zájmů. Hostitelská země je a priori bezútešná, jak píše Simeon Lehaci ve svém žalozpěvu poutníka ze 17. století: „*V cizí zemi ... nebudeš mít ani otce, ani matku, ani bratry. Jestliže uvidíš někoho stát se sestrou či bratrem, odvrátíš svou tvář a zapláčeš ... Kámen ti bude polštářem, budeš spát na holé zemi. A když pozvedneš svou hlavu vzhůru, nebudeš mít jiné útěchy kromě Boha.*“ (Akinean 1936: 89) „*Vyhnanství v cizině je strašlivé ... gharib putuje, avšak nenalézá odpočinku,*“ podotýká středověký arménský básník Mkrtič Naghaš (Hovannisian 1997: 315).

Z pohledu majority se zformovaly negativní stereotypy arménských obchodníků, lichvářů, potenciálních zrádců a kolaborantů; vznik těchto obrazů se však datuje spíše až do druhé poloviny 19. století, do období národního obrození Arménů, Řeků, Turků aj. Postava „obchodníka“ je a priori oddělena od ostatních, a představuje tedy potenciální kategorii viditelného nepřítele. Komunity obchodníků se často stávaly terčem negativních stereotypů o tzv. vnitřních

nepřátelích, páté koloně, podrývajících soudržnost dané majoritní společnosti. Zejména obchodníci dovážející zboží z cizích krajů a ovládající více jazyků jsou už svou podstatou považováni za vykořeněné; jejich povolání je nutí být neustále v pohybu, na cestě, tj. ocitají se permanentně „na pomezí“. Postava obchodníka nemá „domov“ a je v každé zemi, kterou prochází, cizincem par excellence a výrazem alterity jako takové. Obchodník sice nejde zjevně proti majoritě, ale nikdy s ní; při každé sebemenší zámince proto bude podezírán z intrik, které by hostitelskou společnost ohrožovaly skrytě a zevnitř. Jeho pohraniční přechodová identita jej odsuzuje k roli věčného prostředníka (Boudon 2002: 47), která má jak své nepopiratelné klady (ve formě kontaktů a možného obohacení), tak i zápory, jež jsou ovšem v dobách krizí mnohem zjevnější.

Arménský žánr *gharib* nicméně stereotyp obchodníka a kupce neobsahuje. Nemá totiž žádnou souvislost s obecnou figurou exulanta a vydědence, vykresleného pomocí frekventovaných přívlastků jako ubohý, nešťastný poutník, který se trápí steskem pod domově a po svých milovaných. Metaforou pro tohoto poutníka bývá symbol jeřába (arm. *kr'unuk*), který opustil své hejno – jeřáb je tažným ptákem, a proto i metaforou pro potulný život. „*Kam letíš, jeřábe, jsem sluhou tvého hlasu, neseš nějakou zprávu z mojí země? Zanechal jsem tam dům i vinici, jakkoli budu naříkat, úlevu nikdy nenaleznu. Zastav se, jeřábe, dám duši za tvůj hlas, neseš mi nějaké novinky z domova?*“ říká text jedné z nejznámějších lidových písní na toto téma (Mnacakanjan 1956: 163). Další známou metaforou věčně bloudícího poutníka je rovněž orientální motiv z tzv. trubadúrské lyriky o slavíkovi, který se zranil o trny růže, k níž by se rád přiblížil, avšak právě pro tyto trny k ní nemůže (přeneseně i milenec marně toužící po nedostupné milence). Vykořenění a pohyb lze chápat v dialektickém vztahu k zakořenění a stálosti, jehož symbolem je čáp – ekvivalent znovunalezení domova, jak naznačuje text lidové písně: „*Už nejsem bez domova, už nejsem vyhnanec, mám kde spočinout, kéž se čáp brzy zjara usadí poblíž mého domu!*“ (Šakhmišjan 1993: 63) Vykořenění úzce souvisí se zranitelností *ghariba* a nostalgickými pocity, vyvolanými „*nezacelitelnou propastí ... mezi osobností a jejím domovem, žalem, který nemůže být nikdy překonán ... trvalým pocitem odcizení*“ (Saïd 2000: 173–174). Zakořenění patří v tomto případě výhradně minulosti – obraz domova je totiž nenávratně ztracen.

4. *Gharib* 20. století

Nový impulz byl žánru *gharib* bezesporu zasazen událostmi konce 19. století a zejména počátku století dvacátého, kdy se migrační proudy ze staré vlasti ještě více zintenzivnily. Během první světové války došlo k systematickým

deportacím a masakrům arménského obyvatelstva, které dosáhly rozměru genocidy; osmanská Arménie byla vylidněna, statisíce Arménů zahynuly a další statisíce se dostaly na cestu exilu. Tentokrát se však nejednalo o cestu za lepším životem jinde za hranicemi, ale o otázku samotného zachování existence. Domov bývá v písních těchto uprchlíků charakterizován především obrazem staré vlasti – poetickým popisem rodné vesnice, jejíž mytická krajina bývá zpodobněna ve formě klášterů a kamenných domů (s dějinným konceptem rovněž souvisí jejich zobrazení jako ruin), ovocných sadů, stád ovcí a pastýřů. Pastýř se stádem ovcí je přímo kvintesencí obrazu ztracené vlasti (Burwell – Tschofen 2007: 166). Lze dokonce hovořit o určité poetické kartografii (Feld – Basso 1996: 103) – jediný obraz vyvolá celou řadu konotací a zároveň si toto „místo“, jak již bylo zmíněno, nese v sobě určitou událost (v tomto případě předzvěst zániku). Jsou to místa, která kladou otázky a nedávají nutně odpovědi (Hodrová 1997: 33); samotný pohled na ně evokuje nostalgii, neboť obraz pokojného domova bývá následován obrazem jeho následného rabování a zániku. Vlast a domovina v arménském kontextu – *Jerkir* – byla totiž zničena a ztracena vlastně nadvakrát; poprvé ji opustila středověká diaspora, podruhé ji opustila diaspora novodobá během genocidy počátkem 20. století. „*Váš dům je v troskách, přeměněn v sídlo divokých ptáků, váš dům je obrácen v prach,*“ říkají slova arménské lidové písně Drdo; ve stejném duchu ostatně apelují i současní arménští autoři: „*Mateřské země bývají většinou daleko v nějakém tmavém, kamenitém koutě, Bohem zapomenutém ... Rodné domy vypadají většinou jako ruiny, nač je opravovat, když je zase někdo rozboří, cožpak se stejně nerozpadnou během příštího zemětřesení nebo snad bombardování? Domy jsou napůl v troskách, žijí v nich staří a nemocní lidé, stařeny a starci, kteří zůstali sami, pokrytí prachem, své životy tráví ve vězeních nebo v exilu anebo v nemocnicích, jejichž okna mají výhled na hřbitov,*“ píše básník Hovhannes Grigorjan (Alloyan 2006: 30–34). Jakákoli připomínka lokalit na území Osmanské říše (v dnešním východním Turecku), které dříve obývala početná arménská menšina, vyvolá nostalgii a nutnou konotaci s masakry a genocidou; pouhé vyslovení měst jako Van, Bitlis, Kars nebo Erzurum v sobě nese velmi silný emocionální náboj.

Se stereotypní představou zmizelého domova, který je ztracen navždy a žije jen ve vzpomínkách lidí – *gharibů* –, kteří jej kdysi obývali, souvisí i pojem tzv. země *Nairi*. Jedná se de facto o mytickou Arménii, chápanou v jejích starověkých hranicích; název *Nairi* odkazuje na dávnou říši Urartu, která se nacházela zhruba v oblasti dnešní Arménie. *Nairi* je ovšem synonymem pro zemi, která slovy básníka Nikoghose Sarafiana diaspoře „*unikla, uklouzla nám pod nohama a vhodila nás do moře*“ (Beledian 2001: 7). *Nairi* lze popsat jako ztracenou zemi

předků z 19. století (tj. dnešní východní Turecko). Pod aktuálním označením *Hajastan* pak lze chápat Arménii současnou, která přišla ve 20. století o většinu svých obyvatel i území a reprezentuje tak jen částečný a neúplný otisk armenity. Jak říká jiný významný básník první poloviny 20. století Jeghiše Čarenc: „*Snad je to pravda, že je země Nairi mrtva. Jen fikce. Mýtus. Žal hluboko v mozku. Nemoc srdce... A náhradou za ni je tu dnes země, které se říká Hajastan, a v ní žili včera a žijí v ní i dnes úplně obyčejní lidé s úplně obyčejnými vlastnostmi. A dál už nic...*“ (Nichanian 2006: 69–70) Čarencův citát názorně zachycuje ambivalentní vztah k vlasti – nostalgické zemi snů, která existovala před genocidou a do níž se nelze vrátit (tak jako nelze dvakrát vstoupit do téže řeky); namísto ní zůstal dnešní *Hajastan*, jenž ale pro řadu Arménů není jejich vlastní ani domovem. Obdobně vidí Arménii i další generace potomků, jejichž rodičům se podařilo uprchnout před masakry v Osmanské říši. Ti nepřestávají hledat své kořeny – ve třetí generaci často mnohem intenzivněji než v generaci druhé (Kalayjian – Paloutzian 2009: 229) – a snaží se porozumět kolektivní paměti svých předků. „*Mé kořeny jsou ukryté velmi hluboko v zemi, která mi uniká. Kde vlastně je ta země, v poušti někde na hranici Turecka, kde se kosti mých blízkých rozpadly v prach a rozfoukává je vítr vanoucí z Asie? V Gruzii na rodné půdě mého otce? V Arménii, odkud pocházíme? Zůstávám kočovník, emigrant, syn bezdomovce, který nakonec přijal za vlastní jinou zemi, jinou kulturu, jiný jazyk, aniž by tam našel svou skutečnou minulost,*“ píše ve svých pamětech francouzský šansonier Charles Aznavour, syn arménských přistěhovalců (Aznavour 2004: 230). Znamý americký spisovatel arménského původu William Saroyan se zase k rodnému městu svého otce, východotureckému Bitlisu, vyjadřuje takto: „*Hajastan ... to je skoro jako sen. Bitlis se stal svého druhu monumentem naší ztráty. Ale není náš. Tedy vlastně je náš, ale zabrali jej jiní lidé. Čekám, až zase bude jednou náš ... a pak tam pojedu.*“ (Gal – Leoussi – Smith 2010: 110) Aspekt ztracené mytické vlasti a její snovou vizi podtrhuje citát z pera amerického režiséra arménského původu Atoma Egoyana: „*...nostalgie po světě, který je sám o sobě obrazem a odkazuje sám na sebe. Vždycky mohu odkazovat na obraz a vracet se k němu... Ale nemohu se vrátit zpátky do své země.*“ (Burwell – Tschofen 2007: 165).

Jak již bylo naznačeno, pojetí arménské vlasti bylo výrazně ovlivněno událostmi 20. století, a to zejména ztrátou arménských území v Osmanské říši. Roku 1918 se sice nakrátko zrodila Arménská republika (jež se vzápětí stala součástí SSSR), která však zahrnovala pouze zlomek bývalé domoviny. Tato skutečnost je zdrojem trvalého arménského traumatu a rozčarování nad historickou křivdou. Citujme z dobové poezie arménského symbolismu, jejíž autor byl očitým svědkem tehdejších událostí: „*Moje srdce, ztracené v cizí zemi, zahyneš bez domova*

a beze spánku ... Jako jeřáb, který opustil své hejno, stejně tak slabý a zoufalý cítím se i já...“ říká ve svých verších arménský básník Vahan Terjan. Kvintescenci kolektivní paměti a reflexi exilu jako definitivního vykořenění, odloučení a zavržení, zároveň však i určité mystické zkušenosti, představuje následující verš z pera téhož autora: „*Jako věčný poutník, dědic staletí, ubohý člověk ze země Nairi, klopýtám. Kéž by posla špatných zpráv podvedla noc...*“ (Terjan 1985: 201) Exil je v tomto případě interpretován jako nevyhnutelný osud; příběh vykořenění jedince na příkladu vykořenění diasporického národa.

Koncept *ghaributhjun* přímo odkazuje k paralelní existenci ohrožené vlasti – *hajrenikh*, která byla opuštěna (ať už z donucení, nebo dobrovolně); tyto pojmy spolu tvoří binární opozici, jeden bez druhého nedávají smysl a vzájemně se doplňují. *Hajrenikh* lze přeložit spíše jako otčinu, tj. nadregionální konstrukt, vzbuzující národní hrdost a patriotické pocity. Obdobný termín *jerkir* (doslova „země“, zde psána s malým písmenem na začátku jako „domov“) lze v rámci kontextu *ghaributhjun* chápat spíše jako domov, intimnější sféru, evokující emoce spojené s dětstvím, bezpečím, matčíným náručím, bezstarostností a dalšími pocity (Wierzbicka 1997: 158–159). *Jerkir* psáno s velkým písmenem na začátku je chápán jako ztracená „západní Arménie“ v bývalé Osmanské říši. Emoce spojené s dětstvím jsou automaticky vnímány v souvislosti s nostalgií po dávno minulém a ztraceném – domov si lze připomínat pouze prostřednictvím zidealizovaných vzpomínek, neboť jej už nedokážeme znovu obnovit; stejně tak se *gharib* nikdy znovu do svého domova nevrátí a může po něm jen „naříkat a plakat“ (řečeno slovy lidových písní). Za signifikantní lze pokládat rovněž použití pojmu *hajrenikh* v případě bojových fidajínských (partyzánských) písní, které mají za úkol národ povzbudit v jeho snahách o národní osvobození, zatímco termín *jerkir* a *gharib* jsou užívány spíše v intimnější, individuálnější sféře konkrétních lidských osudů, uprchlíků, exulantů, vyděděnců aj. (*pandchutkan jerg* – písně vyhnanců). Pojem *hajrenikh* vykrytalizoval v souvislosti se snahou podpořit ideu jednotné země a sjednotit dříve roztržštěné komunity, úzce s ním souvisí i *azg* – termín označující politický národ (původně pokrevní klan). *Jerkir* naopak evokuje spíše koncept *žoghovurdu*, tj. arménské „lidu“, zastoupeného středověkými lokálními komunitami definovanými na základě své konfesní identity.

Závěr

Arménský motiv *gharib* lze pokládat za žánr charakteristický pro období středověku, novověku i pro moderní a současnou dobu. Jeho frekvence a neustávající obliba i u mladých autorů dávají tušit, že v arménském pojetí je exil chápán jako

svého druhu specifický národní osud, obdobně jako v případě hebrejské diasporické literatury (Maffesoli 1997: 144). Písně *gharibů* představovaly po určitou dobu jediné (byť symbolické) pouto mezi jejich hostitelskými zeměmi a „starou vlastí“ – mezi *Bolisem* (Istanbulem) či jinými komunitami v polské, indické, etiopské i jiné diaspoře a mezi původní rodnou zemí (*Jerkirem*).

Dnes je *gharib* motiv odrazem konstruované identity v současné diaspoře. V arménské středověké a novověké tvorbě se často objevují narážky na domov, který musel *gharib* opustit; ve vlastenecké poezii konce 19. století jsou tyto zmínky převedeny do skutečných „míst paměti“ (parafrázujeme zde termín z pera historika Pierra Nory, fr. lieux de mémoire) nacházejících se v *Jerkiru* a tvořících významný opěrný bod národního obrození. Tato „místa předků“ zůstávají významná i pro čtvrtou generaci v diaspoře.

Moderní žánr *gharib* se tematicky de facto neliší od středověké zkušenosti s migracemi; navíc však akcentuje trauma masakrů, deportací, genocidy a definitivní ztráty staré vlasti. Domov zmizel navždy a jeho absence je permanentně pociťována, „*je jako písnička, na jejíž slova si nevzpomínám ... jako oko, o které jsem přišel,*“ říká básník z americké arménské diaspory Leon Z. Surmelian (Beledian 2001: 47). Typickým literárním obrazem už tentokrát není jeřáb ztracený svému hejnu, ale spíše ruiny, smrt, hřbitov, samota, opuštěnost, neschopnost integrace, pocity odcizení aj. *Gharib* je v tomto případě obrazem národa, který sám sebe prezentuje jako oběť historických křivd a útlaků; tato představa úzce souvisí s pojetím vlastních dějin jako série trestů, neštěstí a pohrom. Poezie diaspory v sobě často odráží kolektivní trauma, které ji vyvolalo – po šoku z masakrů a genocidy zavládlo v první generaci spíše mlčení, kontrastující s hledáním kořenů, jež je naopak příznačné pro generaci třetí a čtvrtou. V jejím případě došlo k aktivaci jejich identity – „*na co se prarodiče snažili zapomenout, na to se jejich vnuci snaží rozpomenout*“ (Dana 2000: 153). Připomeňme rovněž existenci pojmů jako *hajapahpanel* (doslova chránit arménskou identitu, armenitu) a *otaracnel*, tj. „odrodit se, odcizit se“ (Gal – Leoussi – Smith 2010: 105). V textech moderních *gharibů* se promítá touha po prvním a strach z druhého; řečeno slovy básníka Nikoghose Sarafiana: „*Hleďme, hřích toho, kdo se narodil v diaspoře!*“ (Altounian 2000: 103) Koncept *ghaributhjun* tak v sobě především nese bezvýchodnost celé situace; exil je ekvivalentem věčného bloudění, hledání, putování a nenalézání.

Září 2014

Literatura:

- Akinean, Nerses: 1936 – *Simeon dpri Ughhegruthjun, taregruthjun jev hišatakarankh (Putování, kroniky a kolofony písaře Simeona)*. Vienna: Mchitharean tparan.
- Akinjan, Nerses: 1952 – *Bagheši dprocě [Bitliská škola]*. Vienna: Mchitharean tparan.
- Alloyan, Olivia et al.: 2006 – *Avis de recherche: une anthologie de la poésie arménienne contemporaine*. Marseille: Editions Paranthèses.
- Altounian, Janine: 2000 – *La survivance – traduire le trauma collectif*. Paris: Dunod.
- Aznavour, Charles: 2004 – *Vzpomínky – čas věřejšků*. Praha: Albatros.
- Beledian, Krikor: 2001 – *Cinquante ans de littérature arménienne en France, 1922-1972*. Paris: CNRS Éditions.
- Boudon, Pierre: 2002 – *Le champ sémantique de la parenté (Rapport entre langage et représentation des connaissances)*. Paris: L'Harmattan.
- Burwell, Jennifer – Tschofen, Monique: 2007 – *Image and Territory: Essays on Atom Egoyan*. Wilfrid Laurier University Press.
- Dana, Richard H. (ed.): 2000 – *Handbook of Cross-Cultural and Multicultural Personality Assessment*. New York: Routledge.
- Feld, Steven – Basso, Keith: 1996 – *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Gal, Allon – Leoussi, Athena – Smith, Anthony D.: 2010 – *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*. Leiden: Brill.
- Garsoňan, Nina: 1999 – *Church and Culture in Early Medieval Armenia*. Aldershot: Ashgate Variorum.
- Godel, Vahé: 1990 – *La poésie arménienne du Vème siècle à nos jours*. Paris: La Différence.
- Hakobjan, V. A. (ed.): 1956 – *Manr žamanakagruthjunner, XIII.–XVIII darer, hat. II. [Malé kroniky 13.–18. století, 2. díl]*. Jerevan: HGAH.
- Hodrová, Daniela et al.: 1997 – *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H@H.
- Hovannisian, Richard G.: 1997 – *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. 1. Palgrave MacMillan.
- Jourdan, Christine – Tuite, Kevin (ed.): 2006 – *Language, Culture and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalayjian, Ani – Paloutzian, Raymond F.: 2009 – *Forgiveness and Reconciliation*. New York: Springer.
- Lalajan, Jervand: 1915 – *C'uc'ak hajeren dzer'agrae' [Soupis arménských rukopisů-kolofonů]*. Tbilisi: Esperanto.
- Van Lint, Maarten Theo: 2009 – The Formation of Armenian Identity. In: Ter Haar Romeny, R. B. (ed.): *Religious Origins of Nations: Christian Communities of the Near East*. Leiden: BRILL.
- Maffesoli, Michel: 1997 – *Du nomadisme (Vagabondages initiatiques)*. Paris: Librairie générale française.
- Migliorino, Nicola: 2008 – *(Re)Constructing Armenia in Lebanon and Syria*. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Mnacakanjan, Avetik: 1956 – *Hajkakan midžnadarjan žoghovrdakan jerger [Arménské středověké lidové písně]*. Jerevan: HGAH.
- Moïse de Khorène [Moses Chorenaci]: 1993 – *Historie de l'Arménie par Moïse de Khorène*. trad. Annie et Jean-Pierre Mahé, Paris: Gallimard.
- Nichanian, Marc: 2006 – *Entre l'art et le témoignage (Littératures arméniennes au XX. siècle)*. Genève: MétisPresses.
- Oliverius, Jaroslav: 1995. *Svět klasické arabské literatury*. Brno: Atlantis.

- Redgateová, Anna Elizabeth: 2003 – *Arméni*. Praha: NLN.
- Rypka, Jan et al.: 1956 – *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd.
- Saïd, Edward: 2000 – *Reflections on Exile*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, Anthony D.: 1999 – *Myths and Memories of the Nation*. Oxford University Press.
- Stone, Michael E.: 2006 – *Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies*. Leuven: Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta).
- Suny, Ronald Grigor: 1993 – *Looking Toward Ararat (Armenia in modern history)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Šakhmišjan, Vaghinak (ed.): 1993 – *Jergaran [Zpěvník]*. Jerevan: Anahit.
- Terjan, Vahan: 1985 – *Banasteghcuthjunner [Básně]*. Jerevan: SGH.
- Tchobanian, Archag: 1918, 1923, 1929 – *Roseraie d'Arménie* (4 volumes). Paris: Editions Ernest Leroux.
- Vaňková, Irena – Pacovská, Jasňa (ed.): 2010 – *Obraz člověka v jazyce*. Praha: Ústav českého jazyka a teorie komunikace.
- Wierzbicka, Anna: 1997 – *Understanding Cultures Through Their Key Words*. Oxford University Press.
- Ye'or, Bat: 2002 – *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.

Contact: PhDr. Petra Košťálová, Ph.D., Česká zemědělská univerzita, Provozně ekonomická fakulta, Kamýcká 129, 165 21 Praha 6-Suchbát, Czech Republic; e-mail: kohoutkova@pef.czu.cz